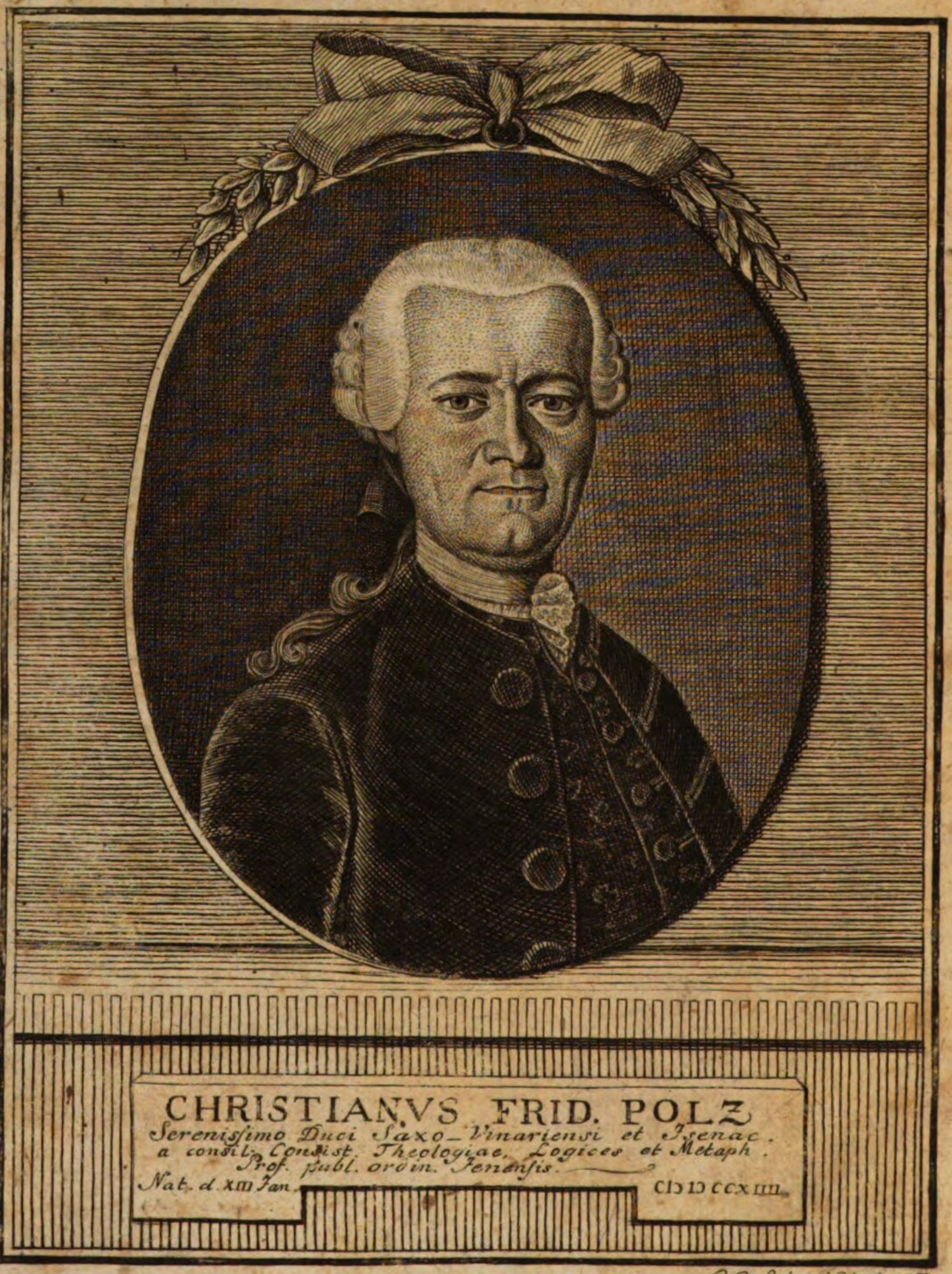
4° Ph Sp. 150

Philos. Theol. Nat. Instit. 1213.



CHRISTIANVS FRID. POLZ
Serenissimo Duci Saxo-Vinariensi et Isenac.
a consil. Consist. Theologiae, Logices et Metaph.
Prof. publ. ord. in. Jenensis.
Nat. d. XIII Jan. CIↃ IↃ CCX IIII.

G.C. Schmidt. Sc. 1777.

Christian Friedrich Polzens
Herzoglichen Sachs. Weimarischen und Eisenachischen Consistorialraths,
der Gottesgelarheit, Logick und Metaphysick öffentlichen
ordentlichen Lehrers

Natürliche Gottesgelehrsamkeit

darinne nicht nur
ihre Lehrsäze hinlänglich erkläret und bewiesen werden
sondern darinne auch
die litterarische und philosophische Geschichte derselben
eine Auflösung der darwieder gemachten Zweifel
nebst einer kurzen Anweisung
wie solche zur Ausübung der Gottesfurcht anzuwenden
und zwar
Jedes in einem besondern Abschnitte
zu finden ist.

Jena
bei Johann Rudolph Crökers seel. Wittwe.
1777.

Comparauit

P. STEPHANUS WIEST ordinem Ciſtercienſium Profeſſus in Alterſpach, Philoſophiae et SS. Theologiae Doctor, Sereniſſ. Principis et Electoris Palatino-Bauarici Conſiliarius Eccleſ. Actualis, Theologiae dogmaticae, Patrologiae, et Hiſtoriae litterariae Theologicae in Alma Catholica Vniuerſitate Ingolſtadienſi Profeſſor publicus ordinarius.

179

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Es tritt diese natürliche Gottesgelahrheit zu einer solchen Zeit ans Licht, in der ich selbiger, wo ich mich nicht betrüge, eine weit geneigtere Aufnahme verspreche, als zu allen andern Zeiten. Noch nie ist die natürliche Religion, seit dem man sie der geoffenbarten entgegen zu sezen Ursache gehabt hat, so beliebt gewesen, und niemalen hat der Naturalismus so viele Anhänger gefunden, wie in unsern Tagen. So weit ist es leider! gekommen, daß eine grose Anzahl der Regenten, der Staatsmänner, der Ausleger H. Schrift, der theologischen Gelehrten, und so gar viele unter den Pöbel keine andere Lehrsäze zum Christenthum mehr rechnen wollen, als die Lehrsäze der natürlichen Religion. So weit aber ist es unter Christen noch nicht gekommen, daß ein groser Haufe von Menschen die Würcklichkeit eines Gottes, mithin die Verbindlichkeit, ihm zu dienen, öffentlich geläugnet hätte. Es ist auch nicht zu vermuthen, daß dieser häßliche Irthum iemalen so allgemein, wie der Naturalismus werden dürfte. Denn es scheuet sich doch ein Jeder, der noch etwas gesunde Vernunft hat, frei zu sagen, es giebt keinen Gott, keinen Schöpfer, keinen Regierer und Erhalter der Welt, mithin keine Pflicht, dieses unsichtbare Wesen zu verehren und anzubeten. So lange also Menschen ihre Menschheit nicht ganz verunehren, oder ein Abscheu aller Vernünftigen werden wollen; so lange bleibt wohl der Grund der natürlichen Re-

ligion ganz unbeweglich, die ich in diesem Buche vortrage, und welche der Mittelpunkt aller andern Religionen ewig bleiben wird.

Nicht nur angeführte Umstände, sondern auch der Ursprung dieser Arbeit, der darauf gewendete Fleiß, die ganz neue Einrichtung, die ich dieser Wissenschaft gebe, machen mir auf einer andern Seite Hofnung, daß man mein Buch geneigt aufnehmen werde. Zumal wenn ich erwege, daß es nicht bloß meinen Glaubensbrüdern allein, sondern allen, sie mögen Heiden, Juden, Christen oder Muhamedaner seyn, Nuzen schaffen kan. Es sind mehr, wie dreisig Jahre verflossen, als ich meinen Zuhörern das erstemal den Vorschlag thate, den wichtigen und reizenden Theil der Metaphysick, ich meyne die **natürliche Gottesgelehrsamkeit**, viel weitläuftiger und ausführlicher vorzutragen, als sonst auf Akademien zu geschehen pflegte, und daß ich dazu ein ganzes halbes Jahr anzuwenden gesonnen wäre. Von selbiger Zeit finge ich an biß auf den heutigen Tag mir den dazu nöthigen Vorrath sehr seltener und verbotener Bücher, und aus ihnen das nöthige zusammlen, beständig über die Lehrsäze, über die spizige Einwürfe dagegen nachzudencken. Daraus wurde endlich ein Entwurf geboren. Jezo bin ich voller Furcht, alles aus so vielen Büchern Gesammlete, alle gehabte Mühe des Nachdenckens und des gemachten Entwurfs ganz zu verlieren, wenn es dem Herrn über Leben und Tod gefiele, in kurzen mich aus der Zahl der Lebendigen in das Register der Todten zu versezen. Ich bin kein Jüngling mehr. Jedoch! sey Gott die Ehre, der Preiß und der Ruhm für die irdische mir erzeigte Wohlthat, daß er mein Alter unter mancherlei Abwechselungen guter und böser Tage, vieler Arbeit, beschwerlicher und schmerzhafter Kranckheiten, giftiger Verunglimpfungen meiner Ehre, biß über das grose Stufeniahr, ohne einer sehr merklichen Abmahme meiner Kräfte hat steigen lassen. Die natürliche Liebe zu diesen Pappieren war so groß nicht, daß ich ihren Verlust für einen unersezlichen Schaden, oder den Druck derselben, als

eine

eine für das Reich der Gelehrten ganz unentbehrliche Sache angesehen hätte. Anders zu dencken wäre eine Verlezung der Bescheidenheit, und ein Merckmal der allerstrafbarsten Eigenliebe. Allein die Vorstellung, meinen gelehrten Mitbrüdern manche Arbeit zu ersparen, oder wenigstens selbige ihnen um ein Merckliches zu erleichtern, auch den geschwinden Fortgang zur Vollkommenheit in dieser Wissenschaft zu befördern, bewog mich vorzüglich zur Ausgabe dieses Buches.

Auser dem reizte mich auch der Nuzen, den ich durch die innere Einrichtung desselben diesem vortreflichen Theile der Philosophie zu verschaffen hofte. Ich will es Kennern dieser Wissenschaft überlassen, zu urtheilen, ob sie noch iemals eine natürliche Theologie von der Art gedruckt gesehen, und in Händen gehabt haben. Kleine Schattenrisse findet man wohl allenthalben in den Schriften meiner Vorgänger, aber nirgends das völlige Gebäude, das ich mir nach einen ganz neuen Plan aufzuführen, und auszubauen vorgenommen habe. Damit man diese Sprache mir nicht, als eine laute Stimme des Hochmuthes, der oft die Menschen zu manchen Großsprechereien verleitet, auslegen möge; so will ich, O! wie leicht siehet der neidische Feind alles auf einer schlimmen Seite an! kurz anführen, was ich mir für einen Plan bei meiner Ausarbeitung gemacht, und wie ich ihn würcklich ausgeführet habe.

Einer ieden göttlichen Vollkommenheit, woraus die Lehrsäze der natürlichen Gottesgelahrheit entstehen, habe ich ein eigenes Hauptstücke gewidmet. Dieses theile ich allemal in **vier** besondere Abschnitte ein. Der **erste** davon enthält das **Historische**, oder die nöthige Kentniß hieher gehöriger Bücher, und die Geschichte der Lehrsäze: der **andere** davon enthält das **Dogmatische**, oder die Erklärungen und Beweise derselben: der **dritte** das **Polemische**, oder die Auflösung der wieder die Lehrsäze gemachten

machten Einwürfe: der **vierte** das **Praktische**, und giebt die Anweisung zur Ausübung gedachter Lehrsäze, worinne hauptsächlich die Gottesfurcht, oder übende Religion zu sezen ist. Man wird es mir nicht verdencken, wenn ich von der Einrichtung eines ieden Abschnittes noch genauere Nachricht ertheile.

Im **historischen** Abschnitte, darinne sonder Zweifel viel Arbeit stecket, führe ich **zuerst** die Schriftsteller an, die von den abzuhandelnden Lehrsäzen eigentlich geschrieben haben. Träfe man unter solchen, Schriftsteller von keiner Erheblichkeit, nach dem Urtheile mancher an, so muste er nach der Absicht, die ich habe, dennoch angeführet werden. Träfe man einen Schriftsteller nicht allemal an dem Orte an, wo man ihn suchet; so wird man ihn vielleicht an einen andern finden, wohin ich ihn zu sezen für nöthiger achtete. Wenn ich alle dieienige, die nur gelegentlich in ihren Büchern von diesen Warheiten handeln, hätte anführen wollen, wie sehr würde dieses mein Buch vergrösert haben? Hierauf folgt eine kurze Geschichte der Lehrsäze selbst. Sie begreift die Urheber, Erweiterer, Gegner, nebst den Vertheidigern derselben. Ich will ihn nicht für vollständig, und ganz Fehler frei ausgeben. Das erste wäre meiner Absicht, und das lezte meiner Menschheit zuwieder. Ich erzähle nicht bloß, sondern ich suche meine Geschichte auch nüzlich einzurichten. Daher werden manche Verbesserungen der gemachten Fehler, besonders in der Litterärgeschichte, manche Anekdoten, manche Seltenheiten, manche kleine, aber merckwürdige Biographien hie und da vorkommen. Den historischen Beweisen wird man es ansehen, daß ich mehr aus den Urkunden, als aus andern selbige abgeschrieben, auch die seltensten Bücher selbst, die ich anführe, in meiner kleinen Bibliotheck und in meinen Händen gehabt habe. Was ist doch eine blose Erzehlung der Begebenheiten, die nicht mit einer muntern und gesezten Critick begleitet wird? Sie ist eine Geschichte, der das Leben fehlet, eine Geschichte, die sich besser für das gemeine, als gelehrte Volck schicket. Wer an

dieser

dieser nüzlichen Einrichtung der historischen Abschnitte etwa zweifeln wolte, den ersuche ich, nur die Einleitung von §. 9. biß 20., und die darunter stehende Anmerckungen aufmerckſam durchzulesen. Noch unendlich mehr von dem, was ich gesaget habe, wird man in iedem Hauptstücke des Buches selbst finden. Anfänglich war ich Willens, die Meinungen alter und neuer Schulen von iedem Lehrsaze anzuführen. Es würde mir nicht schwer worden seyn, weil es an Büchern gelehrter Männer nicht fehlet, welche die Lehrsäze von Gott aus den Schriften der Juden, der übrigen Morgenländer, der alten heidnischen Weltweisen, der Christen vor und nach der Reformation, und der Muhamedaner gesammlet haben. Allein die Kürze der Zeit bei der Ausarbeitung, die dadurch anwachsende Gröſe des Buchs, die schon vielen mißfällt, verursachten, daß ich diesen Vorsaz gänzlich fahren ließ, obschon ein ziemlicher Vorrath dazu zusammen getragen war.

Im **dogmatischen** Abschnitte lasse ich meine vornehmste Sorge seyn, eine iede göttliche Beschaffenheit richtig zu erklären, die gemachte Erklärung genau zu zergliedern, und die daraus gebildete Lehrsäze ganz kurz, iedoch hinlänglich zu beweisen. Hier arbeite ich besonders für die Klarheit und Ueberzeugung der natürlichen Religion. Denn ich empfinde noch täglich den Eckel, den irrige, dunckele, verwickelte, unbestimmte Begriffe und Säze, die ohne Noth auf ganzen Seiten ausgedehnte Demonstrationen mir in meinen iüngern Jahren nur zu oft erwecket haben. Denn iene Fehler sind die Quellen unzählbarer Irthümer, und diese hindern vielmehr unsere Ueberzeugung, als daß sie uns von der bewiesenen Wahrheit gewiß machen solten. Ich richte um deswillen meine Erklärungen kurz und bestimmt, und meine Beweise so einfach ein, als es sich nur thun läßt, dergestalt, daß leztere selten aus mehr, als aus einem einzigen Schlusse bestehen dürfen. Der Gründlichkeit wegen habe ich mich der **mathematischen Lehrart** bloß in dem dogmatischen Abschnitte auf eine etwas ungebundene Art bedienet. Ich

 habe

habe mich durch die Menge derer, die ihren Werth nicht kennen, noch weniger zum Gebrauche derselben aufgelegt sind, und die selbige öfters mit einen hönischen Gelächter verspotten, nicht abschrecken lassen. Seit dem man in der Helfte dieses Jahrhundertes angefangen hat, die Gröse des wahren Gelehrten in die enge Grenzen eines schönen Geistes einzuschliesen, seit dem man unterläßt, seinen Verstand und seine Vernunft zum Vortheil des Wissenschaftlichen, wovon der gröste Theil des Flores menschlicher Gesellschaften abhanget, mehr zu gebrauchen, oder eigentlich Philosoph zu seyn, seit dem man von nichts, als Popularphilosophie redet und schreibet, ohne selbst deutlich sagen zu können, was man dadurch verstehe; seit der Zeit sind Leute aufgetreten, welche bei aller Gelegenheit von dieser Lehrart ganz verächtlich reden. Ich schreibe dieses nicht, wie mancher dencken dürfte, aus Verachtung der schönen Wissenschaften. O! nein. Ich lese bisweilen selbst zum Zeitvertreibe in den Schriftgen dieser bei dem schönen Geschlechte so sehr beliebten Männer. Nur tadele ich den iezo herrschenden Mißbrauch derselben. Nur bin ich voller Bewegung, wenn ich mir die Gröse des Schadens vorstelle, der für die Wissenschaften, und für die pflichtmäsige Verwaltung öffentlicher Aemter handgreiflich daraus entstehet. Selbst Staatsmänner, ich führe nur den Herrn Regierungsrath **Ludwig** von **Heß** an, fangen an, wieder die schönen Geister, als ein im Staate einreisenden Uebel zu eifern.

Im **polemischen** Abschnitte lasse ich mir angelegen seyn, erstlich die **Streitfrage** genau zu **bestimmen**, welches so wohl ἀρνητικῶς auf eine verneinende, wie auch θετικῶς auf eine beiahende Weise geschicht, auf daß man Haupt- und Nebenstreitigkeiten genauer unterscheiden kan. Sodann untersuche ich die **Erheblichkeit** der Streitfrage. Endlich trage ich die **Einwürfe** in ihrer gehörigen Stärcke vor, und zeige deutlich die **Quellen der Auflösung** an, welche entweder in den angenommenen falschen Fördersäzen, oder der fehlerhaften Schlußart, oder in beiden zugleich

zu suchen sind. Ich unterlasse nichts, was die Einsicht in die Fehler der wieder die Lehrsäze gemachten Einwürfe befördern kan. Meiner Meinung nach giebt dem Irthum nichts mehr Nahrung, als eine schlechte und unzulängliche Auflösung spiziger Zweifel. Diejenige, derer ich im historischen Abschnitte namentlich gedencken muste, und deren Einwürfe ich hier wiederlege, werden mir es um so viel weniger übel nehmen, weil es die Einrichtung des Buchs erforderte, und weil ich die Regeln der Vernunftlehre und der Bescheidenheit dabei auf das strengste zu beobachten mich bemühet habe.

Im praktischen Abschnitte arbeite ich für das Herz meiner Leser. Ich suche hier auch die von Gott erkannten Wahrheiten lebendig zu machen. Solches zu befördern, führe ich bald **Pflichten** an, die für uns in den theoretischen Wahrheiten liegen, bald **Bewegungsgründe**, um desto williger iene zu vollbringen, bald **Vorurtheile**, die uns an der Ausübung unserer Pflichten hindern, bald **Hülfsmittel**, wodurch die Hindernisse aus dem Wege zu räumen sind. Es würde sich aber nicht wohl schicken, wenn ich die Schrancken der philosophischen Sittenlehre in der natürlichen Theologie überschreiten, und viel aus einer geoffenbarten Sittenlehre anbringen wolte. Einem christlichen Prediger verarge ich es, wenn er entweder lauter geoffenbarte Sittenlehre, ohne der philosophischen, oder die leztere allein, welches der herrschende Geschmack unserer Zeiten ist, ohne iener vortragen will. Wie das Reich der Natur und der Gnaden unzertrennlich unter einander verbunden sind; so stehet auch die philosophische Sittenlehre mit der geoffenbarten in der genauesten Verknüpfung, die kein Prediger von Einsicht in seinem Canzelvortrage ganz trennen wird. Hätte die Weitläuftigkeit des Wercks mich nicht abgeschreckt; so würde ich aus unsern Meistern der teutschen Dichtkunst, aus einem **Broks**, **Klopstock**, **Gellert**, **Cramer**, **Krach** mit mancher Strophe den praktischen Abschnittt beschlossen haben, in welcher die göttliche Volkom-

kommenheiten und Wercke in vollem Feuer von ihnen besungen worden sind.

In zween Stücken habe ich mich, in so weit es der Wissenschaft selbst nicht schädlich wurde, nach der eingerissenen Mode unserer Zeiten gerichtet. Um also der iezigen Mode das schuldige Opfer zu bringen, habe ich in meiner Muttersprache geschrieben, da doch der erste Aufsaz lateinisch war, welcher bei nahe seine erste Gestalt und Gröse ganz verlohren hat. Noch einige wenige Liniamente machen ihn kenntbar. Ich habe auch so viel, als möglich, die trockene und philosophische Sprache vermieden, und aller Orten, wo es angienge, mich einer davon unterschiedenen und leichten Schreibart bedienet. Denn ich weiß aus sicherer Erfahrung, daß die, welche in diesen Dingen zu steif auf ihrem Sinne verharren, selbst die Ursache worden sind, warum ihre Schriften Leser und Beifall, dadurch aber allen Nuzen verloren haben.

Ich könte nun meine Vorrede schliesen, wenn die Herren Verfasser gelehrter Zeitungen und Monatsschriften, die bei nahe nicht mehr zu zehlen sind, und von welchen unser Zeitalter ganz überschwemmet ist, wenn die mercliche Ungleichheit der Arbeiter an Erkenntniß, Sittlichkeit und Leidenschaften, wenn das ganz unhöfliche Betragen vieler gegen ihre gelehrte Mitbrüder, das man oft mit Verwunderung und Abscheu liset, mir nicht noch einige Erinnerungen abgenöthiget hätten. Ich bin überzeugt, daß Freunde von der Kentniß seltener Bücher und merckwürdiger Lebensumstände gelehrter Männer, Freunde von der Geschichte der Weltweisen, ihrer Systemen und Meinungen, Freunde von der Deutlichkeit und Gründlichkeit in der Erkentniß von Gott, Freunde von der Auflösung der schwersten Zweifelsknoten in der natürlichen theoretischen Religion, Freunde von der Beförderung und Ausbreitung der Gottesfurcht unter den Menschen, alle Prediger, die auch durch die Wahrheiten der natürlichen Religion ihre Zuhörer erbauen,

auch

auch manchen Anstoß in der geoffenbarten durch die vortrefliche Uebereinstimmung mit der natürlichen heben wollen, alle diese, sage ich, werden mein Buch nie aus den Händen legen, ohne wenigstens Etwas von dem allen in iedem Hauptstücke zu ihrer befriedigenden Nahrung angetroffen zu haben. Dennoch saget mir mein Geist schon vieles von dem vorher, was mir begegnen möchte. Sind Recensenten solche, die würcklich gelehrt und billig dencken, die die abgehandelte Sachen wohl verstehen, die Mängel kennen, welche noch manche Wissenschaft bisher verunstaltet haben; so ist mir gar nicht bange, daß ich und meine Ehre unter ihrer Hand und Feder sterben müsse. Allein es giebt noch ganz andere Geschlechter unter ihnen, für deren Zorn ich mich nicht ganz sicher zu seyn erachte. Denn **viele** können nicht wohl hören, wenn man vorgiebt, ein Buch geschrieben zu haben, welches das einzige in dieser Art seyn soll. **Viele** lesen ein Buch mit einer Begierde, nicht etwa das vorzügliche und lobenswürdige, sondern nur Fehler und nichts bedeutende Kleinigkeiten aufzusuchen, um Gift und Galle über den Verfasser ausschütten zu können, welche gleich überläuft, sobald sie nur von seinem Namen hören. Die Vorsehung Gottes verbindet uns öfters mit Lebenden, gegen die man die Wahrheiten der Vernunft und Offenbarung aus Pflicht vertheidigen muß, die es und ihre Abkömmlinge so lange, als sie leben, aus einem blinden sektirischen Eifer uns nicht vergessen können. **Viele** übergehen ein neues Buch ganz mit Stillschweigen, aus keiner andern Ursache, als weil es ihnen in ihren Absichten hinderlich ist, und dem sie doch mit Grunde nichts entgegegen sezen können. **Viele** haben die böse Gewohnheit, daß sie oft das beste Buch, damit es nicht gekauft und gelesen werde, nur bei einer andern Gelegenheit eine Skarteque nennen, welches die schimpflichste Anzeige eines Buches ist, die man sich nur gedencken kan. **Viele** ergreifen die Feder auf den ersten Winck eines Freundes und dessen Anstiften, manchen rechtschaffenen Mann auf eine unbarmherzige Weise zu mißhandeln. O! welche grausame Gefälligkeit! O! welcher unverantwortliche Mißbrauch der Freundschaft!

schaft! Aus allen diesen Gegenden sehe ich einige Gewitter über mich aufsteigen, die mit Bliz und Donner drchen. Jedoch! da meine Seele zu allen Zeiten voller Empfindung der Danckbarkeit ist gegen freundschaftliche Begegnungen und gelehrte Erinnerungen, da sie voller Muth und Unerschrockenheit gegen Feinde, die ihren Angrif nicht auf eine geschickte Art zu machen wissen, voller Gleichgültigkeit gegen ungezogene Anzeigen, wodurch man sich selbst mehr beschimpfet, als die, welche man hat beschimpfen wollen; so werden geneigte Leser voraus sich die Rechnung von selbst machen können, wie ich schon auf alle nur zu vermuthende Vorfälle in völliger Bereitschaft stehe. Noch eins. Die Ungleichheit in der teutschen Rechtschreibung, und die eingeschlichene Druckfehler, davon ich die vornehmsten anzeigen will, werden genug entschuldiget seyn, wenn ich versichere, daß das Buch an einem von mir entfernten Orte, welcher mehr wie eine und genauere Durchsicht der Bögen, wegen Eilfertigkeit der Boten, unmöglich macht, gedruckt worden sey.

Gott, das Grundwesen aller daseyenden Dinge, von dessen Erkentniß dieses Buch ganz voll ist, gebe, daß auch durch diese geringe Arbeit sein Nahme unter den Menschen verherrlichet, und aller Orten des Erdboden, den wir bewohnen, unaufhörlich gepriesen werde. Geschrieben Jena den 5. April 1777.

Vorläufige Einleitung
in die
natürliche Gottesgelersamkeit.

§. 1.

Der Innhalt dieser Einleitung muß mich volkommen rechtfertigen, wenn es etwa einem oder dem andern einfiele, sie für überflüsig zu halten. Man kan eine Wissenschaft nicht wol vortragen ohne die Leser vorher von ihrer Beschaffenheit, ihren Erkentniß-gründen, Nuzen, Urhebern und Verbesserern, und von der darinne erwehlten Ordnung und Abtheilung hinlänglich zu unterrichten. Dieses ist auch der Zweck, den ich durch gegenwärtige Einleitung zu erreichen wünsche, und dieses sind die Stücke, die man hier abgehandelt finden wird.

§. 2.

Trägt man nach einer etwas strengern Lehrart die Warheiten einer Religion, oder die Art vor, wie man Gott erkennen, verehren, und sein freies Verhalten aus dieser Erkentniß bestimmen soll, so wird es Theologie genant. Nicht alle, die Gott erkennen, und wenn es auch so gar auf eine thätige oder lebendige Weise geschähe, heisen sogleich Gottesgelehrte; sondern der Umfang, die Deutlichkeit, die Gewißheit,

Scharfsinn, Stärcke in der Auflösung der Zweifel, kurz, das Wissenschaftliche, davon ich das Wahrscheinliche nicht ganz ausschliesse, in der Erkentniß von dem, was Gott zukömmt, macht erst den Menschen zu einem wahren Gottesgelehrten.

§. 3.

Lässet sich keine Religion ohne gewissen theoretischen und praktischen Lehrsäzen, das ist, ohne den sogenanten Glaubenslehren und Lebenspflichten gedencken; so muß man auch die theoretische Gottesgelarheit von der praktischen oder moralischen unterscheiden. Säze der theoretischen Gottesgelarheit wären: es ist ein Gott, Gott ist gerecht; Säze dagegen der praktischen sind: fürchte, liebe Gott, hüte dich für der Sünde, welche Gott nach seiner Strafgerechtigkeit nie ungestraft läst.

§. 4.

Gelangt man zu der Wissenschaft von Gott oder der Religion bloß durch natürliche Erkentnißgründe, welche die Erfahrung und Vernunft uns an die Hand geben; so heist die Gottesgelarheit eine natürliche, der die geoffenbarte entgegen gesezt wird, die sich auf eine unmittelbare göttliche Eingebung, und auf die darinne vorkommende göttliche Zeugnisse gründet.

Anmerk. Ein ieder, der nicht in der elenden Schule der Zweifler erzogen worden ist, wird mir zugeben, daß in einer geoffenbarten Gottesgelarheit der Grad der Deutlichkeit und Gewißheit nie statt finden kan, wie in der natürlichen, und die, welche glauben, daß man in der geoffenbarten eben zu einem solchen Grade der Wissenschaft, wie in der natürlichen gelangen könne, betrügen sich, weil sie vielleicht den Unterschied unter Wissen und Glauben noch nicht genugsam eingesehen haben. Ich gebe zu, daß kein sicherer Grund meines Beifals seyn kan, als ein göttliches Zeugniß; allein ich verstehe auch, wie viel Mühe es kostet, wenn man den andern von der Göttlichkeit eines Zeugnisses gewiß machen soll, und daß das, was aus einem solchen Zeugnisse bewiesen wird, noch lange nicht den Namen der eigentlichen Wissenschaft verdiene.

§. 5.

Wer durch Erfarungen zu einer Wissenschaft der göttlichen Beschaffenheiten gelangen will, muß solche aus Betrachtung der Wercke Gottes, des Himmels, der Erde, und sonderlich des Menschen zu erlangen suchen. Denn nicht der unsichtbare Werckmeister selbst und seine Beschaffenheiten können unmittelbar empfunden werden, wohl aber das, was er auser sich hervorgebracht hat.

Anmerk. Ohne einer richtigen Anwendung der Regeln, wie gute Erfarungen und Beobachtungen in gegenwärtiger Welt zu machen sind, und wie aus beiden richtig zu schliesen sey, wird sich niemand die Erfarungen in der natürlichen Gottesgelarheit zu Nuze machen können. Man weiß es, wie arm auch die besten Vernunftlehren an diesen Regeln sind. Dieses bewog mich, im Jahr 1759. ein Programma, unter der Aufschrift: Theoria Experientiarum 4 B. in 4to zu schreiben, das man hierbey zu Rathe ziehen kan. Ueberdies sind Naturgeschichte, Reisebeschreibungen, Vernunftlehre, Physik, Astronomie, Anatomie, Psychologie, lauter Werckzeuge, deren er sich hierbei bedienen muß.

§. 6.

Wer durch Hülfe der Vernunft in den Tempel der Wissenschaft von Gott eindringen will, der muß nicht allein die ganz ersten Begriffe und Gründe menschlicher Erkentnisse, sondern auch die algemeinere Beschaffenheiten einer Welt überhaupt gut inne haben; beides aber auch dazu zu gebrauchen wissen, daß er aus selbigen durch richtige Schlüsse zu der Erkentniß Gottes nicht anders geleitet werde, als der Schiffer durch eine ihm aufgesteckte Leuchte aus der offenen weiten See sicher nach seinen Hafen geführet wird.

Anmerk. Dieser Weg, Gott zu erkennen, kan ohne Ontologie, Cosmologie und einer guten Vernunftlehre nicht füglich betreten werden.

§. 7.

Darf es also iemanden befremden, daß die Gelehrte in ihrem Vortrage der natürlichen dogmatischen Theologie bald auf Erfarungen

und Beobachtungen, die sie von dieser Welt sich machten, bald auf algemeine Warheiten der Vernunft, bald auf beide zugleich gebauet haben? Da ich hauptsächlich für Gelehrte und zum Unterricht lehrbegieriger Jugend schreibe, so werde ich mehr auf algemeine Wahrheiten der Vernunft, als auf blose Empfindungen von dieser Welt, oder Naturgeschichte in diesem Buche bauen, ohne leztere ganz bei Seite zu sezen.

§. 8.

Hier kommt der Ort, wo man eine historische Nachricht von den Schriftstellern suchen wird, die in diesem Felde der Weltweißheit, wiewol nicht allezeit mit gleichem Ruhm und Fleise gearbeitet haben. Ich werde selbige Lesern weitläuftig genug geben, und mit allerlei Anmerkungen, darinne oft mehr Arbeit steckt, als mancher glauben wird, bald aus der Geschichte dieser Gelehrten, bald aus der Litterärgeschichte begleiten, um das Buch auch bei denen, die Freunde hiervon sind, beliebt zu machen. Es liesen sich diese berühmte Schriftsteller in mancherlei Ordnungen stellen; allein die Ordnung der Zeit, und wie sie nach einander zuerst in der Römischkatholischen, hernach in der Evangelischlutherischen, und endlich in der Reformirten Kirche gelebet haben, scheinet mir die beste zu seyn. Dieienige, welche die natürliche Theologie, als einen Theil der Metaphysik angesehen, und alda vorgetragen haben; übergehe ich gröstentheils, weil man sich hiervon aus der Geschichte der Metaphysik zur Noth Raths erholen könnte, wenn nur biß dato eine vollständige davon geschrieben und zu finden wäre.

Anmerk. 1. Man unterscheide die Geschichte der natürlichen Theologie, von der Geschichte ihrer Verfasser. Man irret sich nicht, wenn man die leztere, als einen Theil von der erstern ansiehet, und ich würde mir nach meiner Absicht deren Schriften zu Nuze gemacht haben, wenn wir uns nur eines guten Vorrathes hiervon zu erfreuen hätten. Vielen Danck verdienet demnach der noch lebende Consistorialrath in Stetin, Herr Johann Achatius Felix Bielcke, welcher schon im Jahr 1742. zu Zelle seine Historie der natürlichen Gottesgelarheit von Anfang der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten herausgab, und mit zwei Stücken, davon das erstere 1748, und das andere 1752. gedruckt wurde, von der neuern Geschichte fortsezte. Dieser gelehrte Mann,

den ich von der Schule an unter meine Freunde zu zehlen das Glück habe, ist der erste, der sich in ein so weitläuftiges und dornichtes Feld dieser Geschichte gewaget, und andern die Bahn gebrochen hat. Nicht wenigen Danck verdienen seine geschickte Nachfolger, davon der eine der Herr **Michael Friedrich Leistikow**, der andere Herr **Johann Georg Albrecht Kipping**, öffentl. Lehrer der Weltweißheit und Arzeneikunst in Helmstädt, der dritte Herr **M. Ludwig Alexander Krebs** in Giesen ist. Der erste ließ 1750. in 4to einen Beitrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrheit mit einer Vorrede unsers wohlseel. Hrn. Kirchenrath **Walchs** zu Zelle, der zweite 1761. in gr. 8vo. seinen ersten Theil eines Versuchs zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit, und der dritte 1770. in 8vo zu Giesen seine natürliche Gottesgelehrsamkeit, nebst einem Plan der Geschichte derselben, drucken. Will man sich die Mühe nehmen, und gegenwärtige Arbeit mit meinen Vorgängern vergleichen; so befürchte ich den Vorwurf nicht, bloß iene abgeschrieben zu haben.

Anmerk. 2. Was etwa **Jak. Thomasius**, und **Sam. Fried. Büchner**, öffentl. Lehrer der Alterthümer in Wittenberg, von der Geschichte der Metaphysik, iener in der Vorrede zu selbiger, und dieser in einer besondern Schrift unter der Aufschrift: Historia Metaphysicae ex MSto Io. Hermanni ab Elswich maximam partem eruta Vitemb. 723. 8vo haben drucken lassen, das ist nur ein Schatten einer Geschichte von gedachter Wissenschaft. Von gleicher Beschaffenheit ist das, was **Jacob Friedrich Reimann** in seiner Einleitung in die Hist. litt. der Teutschen in 4ten Theil S. 1. bis 111. hinterlassen hat.

§. 9.

Ich mache mit den päbstlichen Schriftstellern den Anfang. Albertus, der Grose, aus dem dreizehenden Jahrhunderte, mag der erste seyn, den ich anführe. Man kan ihn mit Rechte den allerneugierigsten Menschen seiner Zeit nennen, weil er in Erforschung der Dinge solche Gegenstände seiner Erkentniß erwehlte, die andere dazumal nicht nur für einen Fürwiz hielten, sondern auch für etwas, das der Schamhaftigkeit zuwieder sey. Ich übergehe die Beschuldigungen, die man ihm der Hexerei, Schwarzkunst, Goldmacherei, und des Buchs wegen, de Secretis mulierum d. i. von den Geheimnissen der Weiber, aber ohne

Ursache gemacht hat. a) Er gedencket in seinen Commentarien über die heil. Schrift eines Buchs, betitelt: Natura Deorum, welches vermuthlich eine Nachahmung des grosen Redners, des Cicero, ist, und das hieher gehöret b). Seine Wercke sind zu Lion 1651. durch den Peter Jammy in 21. Folianten zusammen gedrukt worden.

a) Man kan von allen diesen Umständen den Pet. Bayle in seinen hist. krit. Wörterbuche, der sehr viel Merkwürdiges davon gesamlet hat, nachlesen. Sein Kupferstich, welcher geschickten Physiognomen betrachtungswürdig genug vorkommen wird, findet sich in einer Sammlung unter der Aufschrift: Icones siue Imagines virorum litteris illustrium ex Sec. XV. &c. olim a Tobia Stimmero pictore suae aetatis perfectissimo ad viuum expressae & Nic. Reusnero J. C. cum breui descriptione eorum vitarum & operum in lucem editae nunc ab interitu vindicatae cura & impensis C. A. Z. J. C. A. Francof. ad Moenum 1719. 8.

b) Joh. Albert Fabricius in seinem Sylabo argumentorum pro veritate religionis christianae S. 458. beweiset aus des Franziscus Philelphus Briefe, S. 8. 6. 5. des Buchs 20. 26. 27., daß er es sich vom Joh. Rot, Joh. Best, Joh. Marlian ausgebeten hätte. Im Verzeichnisse der Bodlejanischen Bibliotheck finde ich zwar eine grosse Menge seiner Schriften, worunter auch seine Physick und Metaphysick, Venedig 1517. stehet, nur nicht gedachtes Buch: de Natura Deorum. Dagegen in des Hrn. Prof. Jöchers Gelehrten-Lexicon, nach der neuesten Ausgabe, wird es ausdrücklich nahmhaft gemacht, und unter diejenige gerechnet, welche nicht in der Lionischen Ausgabe zu finden wären.

§. 10.

In dem vierzehenden Jahrhunderte treffe ich den Franziscus Petrarcha an. Er war ein Rechtsgelehrter, ein Weltweiser und Poet, geboren den 20. Julius 1304. zu Arrezzo in den Florentinischen. Er erhielte das Archidiaconat zu Parma, und man glaubte, daß er onfehlbar würde Cardinal worden seyn, wenn ihm sein zartes Gewissen hätte zulassen wollen, seine Schwester dem damaligen Pabste zur Beischläferin zu überlassen. In seinen Wercken, die zusammen gedruckt, und sehr selten worden sind, a) findet man unter andern auch eine natürliche Theologie b) Unter den Schäzen seiner Verlassenschaft befand sich zugleich ein lederner Rock, mit welchen er sich zu Bette legte, um gleich aufschreiben zu können, was ihm, sonderlich von Versen des Nachts einfiel. Ich dächte, der wunderliche Mann hätte sich gar leicht ein Mittel, zur Erreichung dieses Zweks, das ihn weniger beschwerte, ausfindig machen können.

a) Sei-

a) Seine Werke kamen zu Basel 1554. heraus, welche in vielen Sammlungen seltener Bücher, als sehr rar angemerket worden sind, als in der Bibl. Kielmannsegg. P. III. p. 71. in der Bibl. Honckelom-Ackersloot. P. I. p. 62, in Bibl. Salthenii p. 309. In des Hrn. Stollens Hist. seiner Bibliotheck, Vol. I. p. 450. f. wird auch gewisser Ausgaben gedacht, die zerstümmelt worden wären.

b) Von seiner Theologia naturali finde ich nichts weiter, als was in der Bibliotheca Kielmannsegg. P. III. p. 71. n. 1384. 85. stehet, nämlich Franc. *Petrarchae* Opera, quæ exstant omnia, in quibus Theologia naturalis, moralisq. Philosophiae praecepta item artium Encyclopaedia contin. Tomi 4. Vol. 2.

§. 11.

In dem funfzehenden Jahrhunderte treffe ich einen Mann an, den man in selbigen seiner besondern Gelehrsamkeit, Nachdenckens, und der Art a) wegen, die Lehrsäze seiner Kirche aus der Vernunft zu vertheidigen, kaum suchen solte. Er und sein Buch verdienen, daß ich von beiden eine umständliche Nachricht gebe. Es ist solches Raymond von Sebunde oder Sabunde b) der sich durch sein Buch: Theologia naturalis, dessen ganzer Titel unten c) zu lesen ist, sehr berühmt gemacht hat. Er war von Geburt ein Spanier aus Barcellona, ohne das Jahr zu wissen, wenn er eigentlich geboren worden, und lehrte zu Toulouse die freien Künste, Arzeneikunst und Theologie. Nach dem Zeugnisse des Hamburgischen Fabricius d) soll er 1436. dieses Buch zu Ende gebracht, und nach dem Zeugnisse des Michel von Montaigne selbiges in gebrochenen Spanisch mit lateinischen Endungen, davon man den Bayle in der Note C. des Art. Sebonde nachschlagen kan, geschrieben haben. Ganz wunderbar ist es, daß bey einer so grosen Menge der Ausgaben des Buchs, die wir unten e) anführen wollen, nicht nur das Buch selbst, sondern auch so gar die französischen Uebersetzungen eines Montaigne und Johann Martini ganz auserordentlich rar werden können, darüber ich meine Muthmassung in der Note f) mittheilen werde. Es giebt noch ein anderes Buch von ihm, Viola animae per modum dialogi, g) welches Joh. Amos Comenius vor nichts anders, als für den Hauptinhalt seiner natürlichen Theologie hält. Dieser Comenius gerieth mit dem Daniel Zwicker, einen Socinianer, in einen weitläuftigen Streit darüber, daß die Christen viele Lehrsäze, als in heil. Schrift geoffenbarte, annähmen, welche der gesunden Vernunft zuwider wären. Er empfal ihm des von Sebunde natürliche Theologie, um daraus eine bessere Art zu schlie-

sen

sen zu lernen, als er beim Socinus gelernet hätte. Da nun dieser Zwicker gestund, daß er dieses Buch nie gesehen, gelesen, oder sonst etwas davon gehöret hätte; so entschloß sich der Comenius h) es abgekürzt, und in bessern Latein wieder auflegen zu lassen, und schrieb es seinem Gegner zu.

a) Dem von Sebunde, der voller Eifer für seine Religion war, kamen die Einwürfe aus der Vernunft, womit man selbige bestritte, ganz unerträglich vor. Er glaubte kein besseres Mittel zu finden, den Gegnern das Maul zu stopfen, als wenn er die Uebereinstimmung seiner Religionssäze mit der Vernunft wieß. Ob er gleich oft zu weit gienge, und so gar die sieben Sacramente der Papisten aus der Vernunft rechtfertigen wolte; so machte ihm doch sein Buch, von der Seite betrachtet, grose Ehre. Hier treffen wir würcklich den Vorgänger eines Leibnizens, der in seiner ganz vortreflichen Theodicee ebenfals bewieß, daß Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen könten, den Vorgänger eines Locks und eines Reuschens, die durch ihre Schriften den Anstos der Freigeister und der Socinianer genugsam gehoben, und gewiesen haben, daß in der christlichen Religion kein einziger Lehrsaz zu finden sey, der nicht der Vernunft gemäß, keinesweges aber ihr zuwieder wäre. Die Nachrichten von ihm und seinem Buche, die kurz genug sind, findet man in des Nic. Antonius Bibl. Hisp. veteri T. II. p. 141., in des Bayls seinem Wörterbuche, in des Fabricius seinem Syllabo argumentorum & Scriptorum pro veritate religionis Christianae, Hamb. 1725. in des *Henr. Whartoni* Append. ad Cavei Hist. Litt. A. 1689.

b) Bayle in seinem hist. krit. Wörterbuche in der Note A. des Artik. von Sebunde führet an, daß Gesner in seiner Bibliotheck ihn Sebeyde genennet, und am Rande angemercket hätte, wie er auch sonst Sabunde genannt werde. Wenn das, was ich vermuthe, zutrift, so hat sich der sonst vorsichtige Bayle gar sehr geirret. Ohnfehlbar hatte Gesner im Texte seiner Handschrift den gewöhnlichen Namen: von Sebunde geschrieben, woraus der Setzer, Sebeyde gemacht hatte, weil man weder auf den Ausgaben seines Buchs, noch anderwärts weitere Spuren findet, daß er auch sonst Sebeyde sey geschrieben worden. Denn da Gesner am Rande angemercket hatte, daß er auch Sabunde genannt werde; so war es eben so nöthig, wenn in der Handschrift des Gesners Sebeyde gestanden hätte, am Rande noch anzumercken, daß man ihn noch öfterer Sebunde geschrieben finde. Die Fehler der Druckereien, die man bey der Durchsicht zu verbessern aus der Acht gelassen, haben schon Manchem in der Gelehrtengeschichte den Kopf eben so warm gemacht, und viele unnöthige Anmerckungen abgelockt, wie die Fliege dem Hebräer, durch die in seinen aufgeschlagenen Bibeln von ihr gemachten Punkte. Der Herr la Croix du Maine schreibet seinen Nahmen, wiewol unrecht: Sebon.

c) Der ganze Titel des Buchs lautet so: Theologia naturalis, siue Liber creaturarum, specialiter de homine & de natura eius, in quantum homo & de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum

dum seipsum & Deum & omne debitum, ad quod homo tenetur & obligatur tam Deo, quam proximo, propositus a venerabili viro *Raymundo de Sebunde* in artibus & Medicina Doctor, & in sacra pagina egregio Professore, Argent. 1496. fol.

d) Der Hr. **Montaigne** war der erste, der des von Sebunde Buch, auf Anrathen seines Vaters, in die französische Sprache übersezen muste, wie uns Bayle solches aus dem eignen Zeugniß des Montaigne erzehlet. Allein über das Jahr, in welchen diese Uebersetzung gedruckt worden sey, ist man so gewiß noch nicht Der la Croix sezet diesen Druck ins Jahr 1569 und du Verdier in das Jahr 1583., in welchem es zu Paris bei Aegidius Gourlinen wäre gedruckt worden, und fügt beim Bayle hinzu: ich habe noch eine andere Uebersezung dieses Buchs in sehr alter Sprache gesehen. Der Hr. Consistorialrath Bielcke in seinem ersten Stücke der neuen Geschichte will noch von des Montaigne Uebersezung eine Ausgabe von 1630. und von 1641 bemercket haben. Mich aus folgenden Schwierigkeiten in der Geschichte der Uebersetzungen des Sebunde heraus zu wickeln, fehlen mir in Wahrheit die Mittel. Nämlich 1) redet Verdier von einer andern Uebersezung in alter Sprache, die ebenfals französisch war? Bayle scheint es zu bejahen, wenn er hinzusezt: diese Worte des Verdier zeigen, daß er nicht von der Uebersezung des Joh. Martin 1551 reden will. Auf diese Weise müste es noch eine dritte französische Uebersezung geben, davon ich nirgends eine Anzeige finden können Eben so gehet es mir 2) mit der Schwierigkeit: Haben Montaigne und Martin einerlei oder verschiedene Bücher des Sebunde übersezt? Bayle erkläret sich für das leztere, weil des Montaigne Uebersezung aus 330. Kap., hingegen des Martins Uebersezungen aus sieben Gesprächen bestehen. Gleich darauf behauptet er, daß des Sebonde Gespräche nur ein aufgewärmtes Gerüchte wären, sintemal der Titel der Uebersetzung beweise, daß sie eben dieselben Sachen enthalten, als das Buch von den Creaturen. Vielleicht giebt uns die folgende Note g. so viel Licht, daß man auf den Scheinwiederspruch des Baylens nicht unschicklich antworten kan. Um aus den zuvor bemerckten Schwierigkeiten mit leichter Mühe herauszukommen, wünschte ich mir die beiden französischen Uebersezungen in Händen zu haben, welche uns der grose Kenner höchst seltener Bücher, der Hr **Samuel Engel**, Oberbibliothekar beim Canton Bern in der Schweiz, in seinem Catalogo Librorum rarissimorum S. 145. angeführet hat. Die Titel sind folgende: Sebon (Raimond) Theologie naturelle traduite par Michel de Montaigne Paris 1581 8. Iterum par Iean Martin, ibid. 1566. 8. Vergleichet man diese Ausgaben mit dem Jahre, das la Croix, das du Verdier, oben angegeben hat; so entstehen neue Schwierigkeiten, die ein ieder Leser bald mercken wird. Diejenige, die den Unwillen bei den Schwierigkeiten einer Geschichte empfunden haben, wenn sie nicht sogleich das Wiedersprechende in den Umständen derselben heben könen, werden uns diese weitläuftige Note gewiß nicht übel nehmen.

e) Mann wird kaum von einerlei Buche so viele Ausgaben an so verschiedenen Orten, und zu so verschiedenen Zeiten

gesehen haben, als von diesem, und ich stehe nicht davor, ob es die, welche ich hier anführe, alle sind. Es ist dasselbe im Jahr 1487. in fol. zu Daventer, hernach 1496. in fol. zu Straßburg gedruckt worden. (Eine andere Straßburgische Ausgabe vom Jahre 1501. in fol. habe ich in des Hrn Reimanns Catalogo critico seiner Bibliotheck T. I. S. 977., und noch eine andere vom Jahre 1499. zu Cöln in 4to habe ich im 3ten Theil der Bibliothecae Kielmans-Eggianae S. 135. n. 241. angetroffen) Es kam heraus zu Nürnberg 1502. fol zu Paris 1509, zu Leiden 1540. in 8., zu Venedig 1581. in 8. (Ich finde in des Georgi seinem Lexico eine Ausgabe von 1587. an eben diesem Orte), zu Frf. 1635. in 8., zu Paris 1647., zu Leiden 1648. Diesen ist noch beyzufügen eine Lyonische Ausgabe vom Jahr 1507. mit Gothischen Lettern, welche der Hr. la Croze besaß.

f) Ich vermuthe, warum alle Ausgaben so ausserordentlich rar worden sind, es haben die Papisten selbige suchen zu unterdrücken, aus Furcht, es möchte das Buch dem Pabstthum schaden. Der Inhalt des Buchs giebt mir zu dieser Vermuthung Anlaß auf eine zwiefache Art. Er behauptet erstlich in dem 121sten und folgenden Hauptstücken, die Andreas Keller, Prediger zu Wildberg, Tübingen 1550. in 4. ins teutsche übersezt, und die mir noch nie zu Gesichte kommen sind, von der h. Schrift die gröste Deutlichkeit, Volständigkeit und Zuverläßigkeit in Glaubenssachen, dadurch das Ansehen des Pabstes und der Schlüsse seiner Versammlungen auf einmal umzustossen war, wie auch Luther solches durch eben diese Säze von der heil. Schrift nach der Zeit ins Werck sezte. Er bemühete sich auser dem in seinem Buche, die Uebereinstimmung der Lehrsäze der römischen Kirche mit der Vernunft zu zeigen. Viele waren der Meynung, daß er dadurch dem Christenthum mehr schaden, als ihm aufhelffen würde, weil der Christ seine Religion nicht mit der Vernunft, sondern vermöge des Glaubens und einer absonderlichen Eingebung der göttlichen Gnade begreiffen müste. Dieser einzige Gedancke war schon hinreichend, den blinden Eifer eines Papisten zu erhizen, und auf die Unterdruckung des Buchs, davon ich rede, aufs möglichste zu dencken. Meine Muthmasung wird durch die Vertheidigung des Montaigne gegen obige zwei Haupteinwürfe, deren der Bayle gedenkt, gar sehr bestärcket, welche er gerade zu einer Zeit auffezte, als die Lehre des Luthers in Ansehen zu kommen anfienge. Es gehöret der von Sebunde mit Rechte zu den **Zeugen der Warheit**, deren uns der bekannte **Flacius** eine grose Menge aus dem Pabstthum oft mit Gefahr gesammlet hat.

g) Comenius in seiner Ausgabe des von Sebunde, gleich nach der Vorrede, erzehlet, daß ein guter Freund ihm ein anderes Buch desselben zugeschickt hätte, unter folgenden Titel: Raymundi Sebundi de Natura hominis Dialogi: qui & Christi & sui ipsius cognitionem exhibent, nunc demum editi, summaque fide recogniti Lugduni Galliae 1550. Er hätte geglaubt, ein ganz neues Werck von diesem Verfasser bekommen zu haben. Allein da er es genau durchgegangen wäre; so hätte er gefunden, daß in den sechs Gesprächen des Dominicus mit dem Raymundo,

mundo, welchen das siebende vom Geheimniß des Leidens Christi wäre beigefüget worden, alle Geheimnisse der natürlichen Theologie enthalten wären. Also mag Bayle nicht ganz Unrecht haben, wenn er die Gespräche des von Sebunde nur für ein aufgewärmtes Gerüchte, Siehe not. d, von der Theologie hielte, und die beide Bücher nur der Form oder Einrichtung nach für verschieden ansahe, die der Materie oder Innhalt nach einerlei waren. Wie oft kan der Schein uns blenden, des andern Reden für würckliche Widersprüche anzusehen!

h) Eine umständliche Nachricht von des Comenius Ausgabe wird Freunden der Seltenheiten gewiß nicht mißfallen. Die völlige Aufschrift davon ist folgende: Oculus fidei, (welches auf den beygefügten Kupferstich zielet,) Theologia naturalis siue Liber creaturarum specialiter de hominis natura eius, in quantum Homo est, & de his quae illi necessaria sunt ad cognoscendum Deum & seipsum, omniaque quibus Deo, Proximo, Sibi, obligatur ad salutem. A Raymundo de Sabunde ante duo secula conscriptus, nunc autem latiniore stylo in compendium redactus, & in subsidium incredulitati Atheorum, Epicureorum, Judaeorum, Turcarum aliorumque Infidelium, nominatim Socinianorum & aliorum Christianorum mysteria fidei suae non attendentium, a Iohanne A. Comenio oblatus. Amstelodami apud Pet. van den Berge, sub signo montis Parnassi. Anno MDCLXI. in 8. Er antwortet in der Vorrede auf den Einwurf selbst, warum er ein so treffliches Buch abgekürzt und verstümmelt habe? Es sey nur in den Lehrsäzen geschehen, welche nicht durchgängig von den Rechtgläubigen angenommen, und worüber unter den Römischkatholischen noch gestritten würde. Dahin rechnet er das Kap. 282. von Sacramenten, und vom Fegfeuer. Sehr scherzhaft sind die Worte in der Zuschrift an den Dan. Zwicker: His enim primariis ingredientibus praegustatis, ad *totum sancti huius Ratiocinii Syntagma* ita venire poteris, vt tametipsi primae illae Pillulae cerebrum forsan nonnihil turbaturae sint, reliqua tamen illa roborabunt denuo ad plenam vsque conualescentiam. Er giebt Nachricht von einer Ausgabe zu Venedig im Jahr 1581. folgenden Titels: Theologia Naturalis Raymundi de Sabunde Hispani, Viri subtilissimi seu verius Thesaurus diuinarum considerationum ex Naturae fontibus haustarum tum Theologis tum Philosophis, atque vniuersis scientiarum Artiumque studiosis plurimum profuturus. Das Hexastichon an den Leser bei dieser Ausgabe ist die gröste Lobrede, die man auf den von Sebunde machen konte. Sie bestehet aus folgenden sechs Versen:

En (dictu mirum) qui tot de vatibus vnus,
Quae Natura negat iungere, iuncta dedit.
Iamque Fides ἀποδείξιν habet, cogitque fateri,
Nunc Ratio, credi quae iubet ipsa Fides.
Dic mihi nunc, Logicum ne magis, te Iudice, lector,
Reimundum laudes, sacriloquum ne magis?

§. 12.

In eben diesem Jahrhunderte soll Nik. Bonnet um das Jahr 1473. a) eine natürliche Theologie geschrieben haben. So viel Mühe ich auch mir gab, Nachrichten von diesem Verfasser und seinem Buche zu finden; so vergeblich ist sie gewesen. Diesem füge ich noch folgende Schriftsteller aus der römischkatholischen Kirche bei: den Georg Pacard, ein Philosophus und Theologus zu Rochelle, b) Theophilus Raynaud, den belesensten, im Schreiben emsigsten, und gegen seine Gegner heftigsten Mann, welchen die Jesuiten unter sich gehabt haben, c) Joh. Caramuel von Lobkowiz, ein Kopf, der in Behauptung paradoxer Säze ungemein dreiste, und bei der grösten Gefahr sehr beherzt war, d) Pater Yves, ein Kapuciner-Mönch zu Paris, e) E. J. Hoocke, f) den Abt Pichon, ein Doktor der Theologie, g) und zween Ungenannte. h)

a) Alles, was ich davon weiß, stehet beim Fabritius in seinem Syllabo Argumentorum &c. S. 458. und lautet also: *Nic. Bonnetus*, Ord Minorum, qui circa A. 1473. scripsit Theologiam naturalem, quæ cum eius Metaphysica, Naturali Philosophia & Logica prodiit Barcione & Venetiis. Ich wünschte, daß uns dieser berühmte Mann die Quelle angeführet hätte, woraus er dieses geschöpft hatte.

b) Seine Theologie naturelle gab er 1606. in 8to heraus. Dieses Jahr der Ausgabe finde ich in Catalogo vniuersali Librorum in Biblioth. Bodleiana, welchen zu erst der D. Thomas James Oxonii 1620. in 4to, nach ihn Thomes Hyde Oxonii 1674 in Fol. verfertiget hat. Es mag also wohl ein Fehler seyn, den der Hr. Fabritius in seinem Syllabo S. 459. und andre, die ihm folgten, gemacht haben, wenn sie vorgeben, es wäre das Buch 1616. gedruckt worden. Könte man mir erweisen, daß das Buch im gedachten Jahre 1616. wieder aufgeleget worden, davon mir die Nachrichten fehlen; so wolte ich das, was ich kurz zuvor geschrieben habe, herzlich gern wiederrufen

c) Einen sehr weitläuftigen Artickel von ihm hat uns Pet. Bayle in seinem Hist. krit. Lexicon hinterlassen, der in Warheit verdienet, hierüber nachgelesen zu werden. So wol der Abt Gallois im Journal des Savans von 14 März 1667. macht eine sehr vortheilhafte Beschreibung von ihm, als auch der Veit Patin konnte seine Schriften nicht gröser rühmen, als wenn er von ihm sagte: „Theophilus „Raynaud gab allen seinen Wercken „eine Art der Vollkommenheit, welche grosen Männern änlich siehet„. Seine natürliche Theologie kam zu Leiden 1622 in 4to heraus; unter folgender Aufschrift: Theologia naturalis siu. entis increati & creati intra supremam abstractionem ex lumine naturae investigatio. Sie ist auch im Vten Theile seiner Wercke zu finden. Er starb 1663. im lezten Weinmonat

zu

zu Lion. Das Urtheil des Hr. Buddeus von gedachter natürlichen Theologie, das ich in seiner Isagoge S. 260. finde, scheinet mir ihr recht angemessen zu seyn, wenn er davon also schreibt: Scholasticorum equidem sequitur vestigia, & illorum more in quaestionibus, quae plus subtilitatis, quam vtilitatis habent e g. de origine intellectualitatis intelligentiarum, de possibili vnitate in rationis intelligentiis, similibusque valde copiosus est. Nonnulla praeterea de Spiritibus & Deo disputat, ad quae rationis lumen non pertingit. Multae tamen lectionis virum esse, ex hoc quoque agnoscas eius opere, quemadmodum & quaedam admiscet, quae prodesse possunt. Ipsam simul ontologiam distinctione † sed breviter, exhibet, & in prologo breviculus, quem vocant, naturalis theologiae priscae platonicae & aristotelicae & ipsius auctoris exstat. Dum vero Aristotelis theologiam naturalem magnis laudibus in coelum evehit, mentem veramque philosophi huius Sententiam non satis sibi perspectam fuisse demonstrat. - - Unter seinen Schriften findet sich ein sehr merckwürdiges Buch, das bald unter dem Titel: Religio bestiarum, bald unter dem Titel: Caluinismus religio bestiarum angeführet wird. Weder Hr Bayle in seinem hist. kritischen Lexicon, noch auch Hr. Vogt haben diesen Umstand, da sie doch des Buchs gedencken, angemercket, und erläutert. Die lezte Aufschrift mag einige bewogen haben, zu glauben, daß es wieder die Hugenotten in Franckreich geschrieben sey. Dagegen andere behaupten, daß er dadurch die Lehrsäze der Thomisten angefochten hätte. Ein sehr erläuterndes Zeugniß treffe ich beim Pet. Aurelius im Indice Iesuitarum, qui in rerum theologicarum certamen laruati prodierunt, Anaeretico eius praefixo, edito Parisiis 1633. in 8to n. 25 an, welches also lautet: P. *Theophilus Raynaudus librum scripsit*, Caluinismus Religio Bestiarum, *nomine Augustiniani cuiusdam* Rivierii, quo in libro P. Bannesium Ordinis Praedicatorum, Estium Cancellarium Duacensem, Guil. Gibieuf Oratorii Presbyterum, aliosque plures Catholicos Theologos, quod Molinistae non sint, Calvinistis annumerat. **Thomas Crenius**, der eigentlich **Thomas Theodorus Crusius** hieß, in P. XVI. seiner Animadversionum philol & hist. führet S. 60. nicht nur den ganzen Titel des Buches, sondern auch andre merckwürdige Umstände von selbigen an. Seine Worte sind folgende: R. P. a *Riviere* Doctor Parisiensis, Ordinis S. Augustini cum adprobatione Theologorum Parisiensium anno MDCXXX. Lugduni librum edidit, cui titulus: *Calvinismus Bestiarum Religio*, in quo Pontificius Hugonotae obprobrat Calvinismum, ob negatam Libertatem arbitrii, bestiarum videri posse religionem. Respondit quidam *Petrus Paulus* de *Bellis* ostendens Io. Caluini & Dominici Bannis Hispani comparatione facta, summam vtriusque sententiae esse concordiam, plurimosque Thomistarum ea de libertate proponere arbitrii, quae a Caluino non aliena, & id ad liquidum redegisse Paulum Ferrium Metensem Ecclesiasten in Scholastici Orthodoxi specimine a sedanensis Ecclesiae Pastoribus, Eusebio Ganteo & Iac. Capello, vti & a Ferrii Collega & ciue Theophilo Collono Metensi, Ecclesiae patriae Pastore adprobato, & Geneuae edito MDCXVI.

in 8vo imo quamplurimos grauissimos & celeberrimos Pontificios scripsisse, eandem Caluini & Bannis opinionem esse.

d) In dieses Mannes Leben findet sich mancherlei, das der Anzeige werth ist. Er ist zu Madrit d. 24. May 1606. geboren. Er erwarb sich die Gnade des Kayserς Ferdinands, des 3ten, der ihn zum Abt von der Benedictiner Abtei von Montserras in Prag, der Cardinal und Erzbischof aber daselbst, von Harrach ihn zu seinen Generalvicarius machte. In der Belagerung dieser Stadt von den Schweden 1648. stelte er sich, ohngeachtet seiner geistlichen Würden, an die Spize einer Compagnie seiner Ordensbrüder, womit er den Feinden grosen Abbruch that. Man sezte ihm in der Kirche zu Vigenavo ein Epitaphium, und auf einem Pfeiler gegen über fand man von seinen Thaten, auch diese, als eine verdienstvolle mit aufgezeichnet, daß er 30000. Kezer bekehret hätte. Für Gelehrte sind verschiedene seiner Schriften merckwürdig, als: 1) seine Theologia rationalis s. naturalis, welche 1653. in Fol. gedruckt seyn soll, 2) seine Matheſis audax, darinnen er verwegen genug behauptet, daß man alle theologische Fragen, sonderlich von der Gnade und freien Willen eines Menschen, einig und allein durch Circkel und Lineal auflösen und beantworten könne, 3) seine Theologia dubia, in welcher er alle Zweifel der Atheisten und Libertiner gesammlet hat, worüber er für das Consistorium nach Rom zur Verantwortung gezogen wurde, alwo er sich dergestalt vertheidigte, daß Alexander der VII. am Ende seiner Rede gestund: nunquam sic loquutus est homo, d. i. so hat noch kein Mensch geredet, 4) Clauicula Salomonis Germani Io. Trithemii dilucida declaratio & adsertio, anderer höchst rarer Schriften in der Geschichte und Rechtsgelehrsamkeit nicht zu gedencken. Seiner Theologiae Moralis halber, die zu Löwen in Brabant 1643. Fol. gedruckt worden ist, soll man ihn unter die Atheisten gerechnet haben, weil er darinne den iesuitischen Probabilismus, Sodomiterei und andere schändliche Dinge mehr vertheidiget hätte. Siehe Jak. Friedrich Reimanns Hist. vniu. Atheismi & Atheorum p. 434. und dessen Einleitung in Hist. litt. der Teutschen Tom. IV. S. 52. 56. Er gedencket sonderlich seines Buches: λεπτότατον, welches man teutsch das allerläppischte übersezen solte, oder Opus de noua dialecto metaphysica, welches zu Vigeuano in Fol. 1681. gedruckt worden ist. Von Lobkowitz that darinne Vorschläge, wie die Metaphysicker ihre terminos auf eine kürzere und künstlichere Art aussprechen solten, als bisher geschehen wäre. Er verlangte, daß man nebst dem alten Zeitwort Sum noch andere, als: Sam, Sem, Sim, Som, Sum, und auser diesen einsylbigten folgende Samo, Semo, Symo, Somo, Sumo, einführen solte. Es hat Nik. Anton in seiner Bibl. hisp. noua T. I. p. 505. viel von den Umständen seines Lebens angeführet, aber das ihm nachtheilige mit Stillschweigen übergangen. Man hat auch ein Buch Anti-Caramuel, darinne er volkommen geschildert wird.

e) Er lebte in der ersten Helfte des 17ten Jarhunderts zu Paris, war anfänglich ein Parlamentsadvocat, trat hernach in den Capucinerorden, deren Bruder er ganzer 60. Jahre gewesen ist.

ist. Der Bernhard von Bononien in seiner Bibliotheck der Capuciner und andere rühmen sonderlich seine Demuth, Aufrichtigkeit, Heiligkeit und Eifer, die Kezer zu bekehren, welches in vorigen Zeiten für das gröste Verdienst eines katholischen Geistlichen gehalten wurde. Sein Buch, das hieher hauptsächlich gehöret, ist seine Theologie naturelle, die zu Paris in 4to in III. Volum. gedruckt worden ist.

f) Der Hr. Abt Hooke, ein Doktor der Sorbonne, gab zu Paris 1753. und 754. in 3. Vol. 8. heraus: Religionis naturalis & moralis Philosophiae principia iuxta methodum scholarum &c. Einen weitläuftigen Auszug daraus hat Hr. von Windheim im 9ten Bande seiner philos. Bibl. S. 354. ff und S. 421. ff. gemacht. Der erste Theil handelt von Gott, seiner Natur und Vorsehung.

g) Sein Buch führet folgenden Titel: Traite historique & critique de la nature de Dieu, Paris 1758. in 12mo 552. S. Man kan davon die Erlanger gelehrten Anm und Nachr. des 18. Stücks S. 137. ff. nachlesen.

h) Die Aufschrift des Buches ist folgende: L' incredulité combattüe par le bon sens in 8to Paris 1760. Die Absicht des V. ist dahin gerichtet, das Ungereimte und Wiedersprechende in dem System der Deisten deutlich vor Augen zu legen. In den Tüb. Bericht 41. 43. St. hält man den König von Pohlen Stanislaus für den Urheber dieser Schrift. Der zweete Ungenante ist, der Hr. Cochet, er gab heraus: La Metaphysique, qui contient l' Ontologie, la Theologie naturelle & la Pneumatologie; par l' auteur de la Clef des Sciences & des beaux Arts à Paris 1753. 8. beim Hrn von Windheim im 9. B. S. 34. ff. der philos. Bibl. ist ein Auszug aus selbiger anzutreffen.

§. 13.

Es sind nun die Schriftsteller der natürlichen Theologie aus der lutherischen Kirche anzuführen. Unter selbigen verdienet D. Christian Matthias a) aus Meldorp in Dithmarsen, wo er 1584. geboren war, die erste Stelle. Er war ein Mann, der sich in der Geschichte b) in der Auslegung heil. Schrift und der dazu unentberlichen Critick, c) in der Philosophie und Theologie nach seinem Zeitalter recht gut umgesehen hatte. Er blieb niemals lange an einem Orte, und in einem Amte d). Sein überaus seltenes Buch, das hieher gehöret, hat folgende Aufschrift: Collegium Exercitationum theologicarum Antiphotinianum, de Notitiae Dei naturalis existentia, eiusque vsu & efficacia, item de Nominibus & attributis divinis in genere consideratis &c. e). Der Titel, der Inhalt des Buchs, das Verzeichniß seiner Disputationen, das gleich voran stehet, die am Ende angehengte Tabelle von der Ordnung der abgehandelten Materien beweisen genugsam, daß es nichts weiter, als eine natürliche Theologie seyn soll. Es ist kein Fehler, wenn ich die

unter

unter seinen hinterlassenen Handschriften angeführte Theologiam naturalem nicht hieher rechne, weil das Buch nicht von Gott, sondern von den Gleichnissen handelt, welche die heil. Schrift aus der Natur genommen hat.

a) Herr Prof. **Jöcher** in seinem Gelehrten Lexicon schreibt ihn **Matthiä**, aber unrecht. Denn in der Zuschrift seines Collegii Antiphotiniani an den Baron von **Wolffstein**, der, als der V. es heraus gab, zu Altorf unter Aufsicht eines Hofmeisters studirte, unterschrieb er sich selbst **Matthias**.

b) Kenner einer pragmatischen Geschichte schäzen ihn seines Theatri historici theoretico - practici ungemein hoch, und **Bayle** hat sich dieses Buch in gar vielen Artickeln seines hist. kritischen Wörterbuchs zu Nuze gemacht.

c) Einen klaren Beweiß davon finde ich in der zuvor angeführten Zuschrift des Buchs an den Baron von **Wolffstein**. In selbiger vertheidiget er die zwei wichtigen Schriftstellen Röm 9, 5. und 1 Tim 3, 16. gegen die Verdrehungen eines **Enjedinns**, **Socins**, **Osterodts** mächtig, und beklaget sich alda gar sehr über die schlechte Art, die Schrift auszulegen, welche unter uns wieder Mode werden will Hier sind seine Worte: Neo - Ariani in eo patrem ſi um diabolum imitantur, ſacram ſcripturam malitioſe mutando, eandemque peruerſe explicando. In lectione enim commata & diſtinctiones mutant, verba immutant, alia expungendo, alia vero ſubſtituendo &c.

d) Im Jahr 1614. wurde er berufen an das Gymnasium nach Durlach, als Rector und Lehrer der Gottesgelehrsamkeit, 1618. nach Altorf, als erster Prof. der Theologie, 1622. als Präpositus der königlichen Kirche und Pastor nach Meldrop, welches sein Geburtsort war, 1629, als Professor nach Sorau in Dännemark auf die adeliche Akademie, welches Amt er aus Neid und Mißgunst niederlegte. Im Jahr 1639. gieng er nach Leiden und lebte alda in der Stille, 1641 wurde er als Pastor zur evangelisch lutherischen Gemeine in Haag berufen. Hier danckte er 1645. wieder ab, lebte zu Utrecht ohne Amt, und starb 1655 im 71sten Jahre Ich habe dieses nicht ohne Ursache angeführet, damit man sich nicht irre machen lasse, wenn man beim **Spizel** auf seinem Kupferstiche in der Umschrift lieſet: SS. Theol. D. & regius in Acad. Sorana Profeſſor, wenn **Gundling** Tom. III. S. 3810. in seiner Hist. der Gelarheit ihn einen Pastor der Evangelischlutherischen Gemeine im Haag nennet, und wenn unser Matthias auf dem Titel des angeführten Buchs sich selbst unterschrieben hat: SS. Theologiae D. & in Academia Noricorum Altorffina Profeſſor.

e) Die zweite und verbesserte Ausgabe, die ich besitze, kam zu Nürnberg 1622. in 4. heraus. Die erstere, die ich nie gesehen habe, mag wohl im Jahr 1619. zum Vorschein gekommen seyn, weil die Zuschrift in dieser zweiten Ausgabe am 14. Julius 1619. unterzeichnet ist. **Theophilus Spizel** in seinem Templo honoris reſerato hat S. 203. unsern V. in Kupfer stechen lassen, und seine Lebensbeschreibung, nebst seinen Wercken beigefüget. Allein er mercket bei diesem Buche weder die verschiedenen Ausgaben, noch das

das Jahr, noch den Ort des Druckes an, weil er vielleicht selbst keine von beiden gesehen hatte.

f) Ich finde davon beim Spizel S. 210.

folgendes: Theologia naturalis, in qua omnes similitudines biblicae atque imagines a rebus naturalibus desumtae exponuntur.

§. 14.

Unter die ältere in unser Kirche, die zum Vortheil der natürlichen Theologie gearbeitet haben, gehören folgende: Steph. Cloz a), Abraham Calov b), Heinr. Jul. Scheüerl c) Balthas. Cellarius d) Andr. Sennert e), Dan. Clasen f), Georg Meyer g), Joh. Adam Osiander h), Joh. Christoph Hundeshagen i), Heinrich von der Lithe k), Joh. Wolfg. Jäger l), Uldar. Heinsius m), Sebast. Schmidt n), Joh. Paul Hebenstreit o), Joh. Meisner p), Aegid. Strauch q), Joh. Andr. Schmidt r), Joh. Conr. Schwarz s) Friedrich Genzken t), Lucius Anton Seneca u), deren Schriften die Leser unten angezeiget finden werden.

a) Er hat zu Marburg unter Menzern und Feuerborn studieret, und wurde 1627. zu Rostock Magister. Schrieb Pneumaticam s. Theologiam Naturalem, h. e. de Deo, vt natura cognoscibilis est, tractatio theologica & scholastica e scripturis beatorum patrum, priscorum philosophorum scriptis ac sana ratione concinnata, Rostochii 1640. 8.

b) Es ist der ältere, welcher mit dem jüngern gleiches Namens nicht muß verwechselt werden, geboren in Morungen 1612. in Preussen. Wurde 1637. zu Königsberg auserordentlicher Prof. der Theologie, 1643. in Danzig Rector am Gymnasium und Prediger, 1650. erster Prof. der Theologie und Generalsuperintendens. Machte sich durch die hizige beständige Kriege, sonderlich mit dem Georg Calixtus und seinen Schülern, sehr berühmt. Unter der Menge seiner Bücher führe ich allein an seine Theologiam naturalem & reuelatam, die er 1664. in Wittenberg in 4to drucken ließ.

c) Er war Prof. der Moral und Politick zu Helmstädt, gab zu Wolffenb. 1650. in 4to heraus, Epitomen theologiae naturalis. Joh. Fabritius in P. IIII. Hist. suae Bibl. p. 289. rühmet ihn ungemein, wenn er also von ihn schreibet: Philosophorum acutissimus atque πολλων ἀνταξιος αλλων & Georg. Calixto disertus ille Scheurlius, prudentiae fidus magister, & peritus abdita stoae & Lycei interpretari dogmata, dictus, &c.

d) Der Titel seines Buchs ist: Epitome Theologiae philosophicae s. naturalis ex Aristotele & Libb. de mundo concinnata, Scholasticorum doctrina illustrata & cum S. Scriptura collata, Helmst. 1651. 4to.

e) Er war ein Sohn des berühmten Arztes Dan. Sennerts, und der orientalischen Sprachen öffentlicher Lehrer in

Wittenberg. Wir haben von ihm ein Epitome theologiae naturalis, gedruckt zu Wittenb. 1652. 4to.

f) Anfänglich war er Conrektor, hernach Rektor der Magdeburgischen Schule, wurde 1661. zu Helmstädt Doktor, hernach Prof. der Rechtsgelersamkeit daselbst. Er schrieb Theologiam naturalem Part. II., die zu Magdeburg 1653. in 4to gedruckt worden ist, welche nicht mit seiner Theologia gentili für einerlei zu halten. Denn diese kam zu Magdeb. 1684. in 8. zum Vorschein.

g) Er wurde zu Lüneburg 1632. geboren, 1663. dahin zum Prediger berufen, 1683. Dokt. der Theologie, und starb als Senior Ministerii. Von ihm haben wir eine Pneumaticam s. theologiam naturalem, Wittenb. 1663.

h) Er ist 1622. zu Vaihingen im Würtenbergischen geboren, wurde 1660. ordentl. öffentlicher Lehrer der Theologie und 1680. Canzler der Universität. Schrieb einen Tractat: Deus in lumine naturae repraesentatus, Tüb. 1665. in 4.

i) Ein Prof. der Logick und Metaphysick in Jena, studierte in Jena und Helmstädt, wurde dorten Licent. der Theologie, verfiel in eine Art von Melancholie, um deswillen ihn die Akademie nach Stadt Remda, welches ein akademisches Dotalguth ist, bringen ließ, alwo er 1681. gestorben. Unter seinen Schriften findet sich auch eine Theologia Nat. 1671. 4to.

k) Dieser war anfänglich Prediger in Jena, hernach Pastor und Kirchenrath in Anspach. In seiner Inaugural-Disputation, die er unter des Baiers Vorsize vertheidigte, gab er eine Synopsin theologiae naturalis collatae cum reuelata, Ien. 1676. heraus.

l) Er ist aus der Familie der Jäger von Jägersberg, geboren zu Stuttgard 1647. Er wurde Informator und Reiseprediger bei dem Prinzen von Würtenberg. Ich will die vielen Ehrenstellen, zu welchen er nach und nach stieg, nicht anführen, sondern nur gedencken, daß er zulezt Prof. Theol. primarius, Canzler und Probst bei der St. Georgenkirche zu Tübingen wurde. Unter der grosen Menge seiner Schriften ist vorzüglich seine Theologia naturalis siue controuersiae illustres de Deo prout naturaliter cognoscibili, adiecta est doctrina de Angelis & anima separata, Tubing. 1684. 8., aus welcher der Hr. Consistorialrath Bielcke im ersten Stück der neuern Geschichte S. 68 - 92. einen Auszug gemacht hat.

m) Da ich von dieses Mannes Leben in Büchern, die ich nachgeschlagen habe, gar keine, oder doch sehr wenige Nachrichten finde; so werden Lesern diejenige nicht unangenehm seyn, die ich aus der Zuschrift der natürlichen Theologie an den Herzog von Liefland, Curland und Semgallien, Friedrich Casimir, und aus der Vorrede dazu, alhier anführe. Sein mütterlicher Großvater war Dan. Hafstein, Superintendens in Curland und Semgallien, und sein Vater Joh. Heinsius, Prediger zuerst zu Schneepeln, und hernach zu Angermünde. Die philosophische Fakultät zu Jena hatte ihn zu ihrem Adiunkt ernannt. Er gab sein Buch zu Jena 1685. im Verlage Joh. Meiers unter dem Titel heraus: Theologia naturalis acroamatica, in qua singula ad limam rectae rationis reuocantur, μεταβάσεις εἰς ἄλλο γενος, nonnullis hoc in genere perquam vsitatae, accurate vitantur, Theses

fes de Deo & rebus diuinis e solis & solidis *Naturae* principiis, ductu praecipue *Aristotelis*, deinde quoque Scholasticorum, *Thomae*, *Bonaventurae*, *Scoti*, *Svarezii*, I. B. *Goneti* neruose stabiliuntur ac vindicantur methodo scientifica pertractata &c. 4to Damit er den darinne vorgetragenen Lehren grösseres Licht und Gewißheit verschaffen möchte; so ließ er darüber disputiren, wobei sein fünftehalbjähriger Stubengeselle Paul Nik. von Kahlen, aus Flensburg im Holsteinischen, die Respondentenstelle allemal bei vier Disputationen vertrat. Er hat sie in vier Theile getheilet. Im ersten wird von der Natur und Beschaffenheit der natürlichen Theologie, im zweiten vom Erkentnißgrunde derselben, im dritten vom Gegenstande, und im vierten von den Eigenschaften Gottes gehandelt.

n) Obgleich die Herkunft des Mannes von geringen Eltern auf dem Dorffe Lampertheim in Elsaß war, so studierte er dennoch zu Marburg, Wittenberg, Königsberg und Basel, legte sich sonderlich auf die morgenländischen Sprachen, aufs rabbinische und talmudische, er wurde an des Dorschäus Stelle in Straßburg Prof. der Theologie, und endlich Canonicus und Senior der Akademie. Im Jahr 1690. ließ er drucken: Exercitationes theologicas de Deo & eius attributis, item de Theologia naturali cum claue Iobaea Guelpherbyti, in 4to.

o) Wenn der Lebenswandel dieses Gelehrten so rein wie seine Lehre, und so erbaulich gewesen wäre, wie groß sein Verstand und Gelehrsamkeit war; so würde sein Ruhm in der Welt zu einem sehr hohen Gipfel gestiegen seyn. Man machte ihn zwar zum Prof. der Moral und Politick; aber weil seine Aufführung nicht alzu moralisch war; so nennte man ihn Prof. philosoph. moralis sine moribus, oder das achte Wunderwerck von Jena. Er wurte seines Amtes entsezet; allein der damals lebende Herzog von S Weimar, Wilhelm Ernst, nahm ihn in Schutz, gab ihm 1715 das Pastorat und die Inspectur zu Dornburg, und machte ihn zu seinem Consistorial und Synodalrath, womit verbunden war, Disputationen zu schreiben, bei welwelchen einer der Herren Geistlichen im Lande respondiren, und andere opponiren musten. Mein seel. Vater, der ein Schüler in der Philosophie von ihm war, hat selbst die Stelle eines Respondenten unter seinem Vorsitze vertreten. Um sich von allem Verdachte der Heterodoxie frei zu machen, der er von der theologischen Fakultät war beschuldiget worden, mit der er in einem beständigen Streit verwickelt war, so wurde ihm von seinem gnädigsten Landesfürsten anbefohlen, seine dogmatische Theologie drucken zu lassen, und auf solche Weise bekamen wir sein vortrefliches Systema theologicum in drei Octavbänden, welches in der Cröckerischen Handlung in groß 4to, nach Art der neuen Ausgabe vom Hollaz, mit Anmerckungen und einer Vorrede des Hrn. Consistorialrath Schuberts 1765 sehr prächtig wieder aufgeleget wurde. Aus diesen Umständen ist zu erklären, warum er zu Altorf 1697 Doktor der Theologie wurde, und warum er in zuvor gedachten System der Theologie sehr oft den Baier heftig angreift, und verschiedene Irthümer, wiewol mehr aus Leidenschaft, als aus gegründeten Ursachen diesem gelehrten und verdienten Manne vorwarf. Man lese

nun seine epistolam ad Generosos & Nobilissimos in florentissima Academia Ienensi studiosos, welche 1696 gedruckt ist, und worinnen er die gnädigsten Rescripte der sämtlichen Durchlauchtigsten Erhalter der Universität abdrucken ließ, kraft welcher er die gnädigste Erlaubniß erhielte, nicht nur theologische Vorlesungen zu halten, sondern auch sein über den Baier angefangenes Collegium ungehindert fortzusetzen: Man lese nun die Vorrede zu seinem theologischen System, wie viel Licht wird sich durch meine Erzelungen über manche noch etwas dunckele Stelle verbreiten? Er legte sein Dornburgisches Pastorat, vielleicht aus Verdruß, weil er seine auserlesene Bibliotheck im Brande dorten verlohren hatte, wieder nieder, gieng nach Erfurt und starb 1718. daselbst. An diesem Orte hatte er oft Gelegenheit, mit den dasigen Lehrern der Katholischen Kirche zu disputiren, welche er mehrentheils durch die Zeugnisse der Väter der ersten Kirche, aus welchen er ganze Seiten blos durch Hülfe seines ganz auserordentlichen Gedächtnisses anführen konte, überwänd. Sie erstaunten über ihn, wenn sie durch die nachgeschlagenen Stellen überzeugt wurden, daß ihm sein Gedächtnis auf keine Weise betrogen habe. Nun ist es Zeit, daß ich auf das Buch komme, um dessen willen ich diese Note machen muste. Es ist seine Theologia naturalis Arminianis imprimis opposita constans ex quindecim disputationibus, Ienae 1694. in 4to. Er ließ selbige 1696. in 8. vermehrter und verbesserter von neuem auflegen. Er schrieb sie den Landständen von Churfachsen zu. Etwas ganz sonderbares muß ich von dieser Zuschrift anmercken. In meinem Exemplar hatte eine mir unbekannte Hand oben darüber geschrieben: „ Diese Dedication hat „ der Auctor vom seel. D. Scherzer ent„ lehnet, und also mutatis mutandis „ aus der Dedication dieses hochseeligen Mannes genommen, welche „ seinem Systemati Theologiae vorgesetzet ist. Ich vergleiche diese mit iener, um mich von dem gelehrten Diebstale des Hebenstreits gewiß zu machen, den ihm der Ungenannte vorgeworffen hatte; und siehe, die beiden ersten Seiten der Titulaturen, der Eingang und der Schluß der Zuschrift treffen ziemlich mit einander überein. Nur ist auch der merckliche Unterschied nicht zu vergessen, daß nämlich des Scherzers Zuschrift aus sechs Quartseiten, und die Hebenstreitische aus eilf Octavblättern bestehe. Das Buch selbst ist gar sehr unvollständig, weil er von den äusern Wercken Gottes darinne gar nicht, sondern nur von der Beschaffenheit der natürlichen Theologie, von ihrer Unzulänglichkeit zur Seeligkeit, von der angebornen und erlangten Erkentniß Gottes, von der eigentlichen Bedeutung des Wortes Gott, von seiner Würcklichkeit, von seinem Wesen, vom Erkentnißgrunde dieser Wissenschaft, von den Eigenschaften Gottes überhaupt, von der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Allgegenwart, der Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Weißheit und Wissen Gottes darinne gehandelt hat. Ein ieder wird auch ohne mein Erinnern von selbst sehen, daß er die innere Verbindung der Lehren bei seiner angenommenen Ordnung gar sehr aus den Augen gesezet habe.

p) Er ist 1615. zu Torgau geboren, that eine Reise nach Franckreich, wur-

de

de anfangs Rector zu Torgau, hernach Doktor, Prof. Theol., Probst an der Schloßkirche zu Wittenberg. Es hatte derselbe drei Disputationen de cognitione Dei naturali gehalten. Man legte selbige zu Wittenberg 1704. in 8. unter dem unschicklichen Titel wieder auf: Theologia naturalis, liber elegans & ob raritatem recusus. Es ist der Titel unschicklich, der gewiß aus Gewinnsucht so eingerichtet worden, weil nur drei Fragen, die sich auf die natürliche Theologie beziehen, aber die Wissenschaft selbst nicht, darinne untersuchet und beantwortet werden. Die Fragen sind folgende: Qu. 1. an sit de Deo cognitio nat.? Qu. 2. quid sit illa? Qu. 3. quae & qualis sit illa?

q) Man muß ihn nicht mit seinem Vetter, der auch zu Wittenberg geboren, und Prof. der Theologie daselbst war, verwechseln. Er besuchte schon in seinem 14. Jahre die Vorlesungen gelehrter Männer, er wurde, als er von Leipzig nach Wittenberg zurück kam, in seinem 19. Jahre Magister. Im Jahre 1656. erhielte er das auserordentliche Lehramt der Geschichte, 1666. berief man ihn nach Eperies in Ungarn, 1667. nach Stetin, welches er ausschlug, 1669. nach Danzig, 1675. nach Hamburg, da er kurz zuvor den Ruf nach Greifswalde, wegen der damaligen Kriegsunruhen ausgeschlagen hatte. Den leztern Ruf nahm er an, weil er in Danzig mit den Papisten und Reformirten viel Händel hatte, davon die merckwürdige Schrift nachgelesen werden kan: Senatus Dantiscani vera relatio de Actis cum D. Aeg. Strauchio eiusque Dimissione Dantisci 1674. in 4. Es begegnete ihm aber auf seiner Reise dahin zweierlei Unglück, erstlich muste er zur See einen kleinen Sturm aushalten, hernach ließ ihn der Churfürst von Brandenburg, **Friedrich Willhelm**, weil er wieder die Reformirten heftig geprediget, auch öffentlich behauptet hatte, daß der Churfürst den Lutheranern den Elenchus wieder die Reformirten in seinen Landen nicht verbieten könne, zu Colberg anhalten und gefangen nehmen. Man stelte ihn zwar auf freien Fuß, allein da er seine Reise zu Lande fortsezt, wurde er zu Stargard von neuen gefangen genommen, und nach Cüstrin gebracht. Auf Vorbitte der Stadt Danzig ließ ihn der Churfürst nach 3. Jahren wieder los, er gieng nach Danzig in seine vorige Aemter wieder zurück, sturb aber 1682 an der gelben Sucht im 53. Jahre. Man glaubt, daß die zuvor angezeigten unglücklichen Zufälle ihm diese Kranckheit zugezogen, welche die Ursache seines Todes wurde. **Gundling** in der Hist. der Gelarheit S. 3618. ff macht viel Rühmens von ihm, und ich will seine eigene Worte hersezen: „ Wenn sich „ **Strauch** nur der vielen Gezäncke „ enthalten hätte, so hielte ich ihn vor „ den gelehrtesten Theologen, Criticker „ und Philologen, der iemals in „ Teutschland gelebet. - - Sonderlich „ verdienet sein Breviarium chronologicum eine grose Eloge, und ist funfzehenmal in Teutschland, Holland und „ Engeland aufgeleget worden. Wer „ überhaupt etwas in der Chronologie, „ sonderlich von den variis Epochis erlernen will, kan daraus mehr profitiren, als aus des Petauii Rationario „ temporum. Alles, was ich demnach „ nur von ihm kriegen kan, das kaufe ich. „ Unter dessen Schriften führet auch **Gundling** an: Theologia naturalis ex editione Io. Frid. Mayeri Griphisw.

phisw. 1705. in 4to. Dagegen macht mich Hr. D. **Jöcher** im Gelehrten Lexicon ganz zweifelhaft, ob **Strauch** unter dieienige gehöre, welche eine natürliche Theologie geschrieben haben? Denn ich finde daselbst ein Buch unter einer ganz andern Aufschrift, nämlich: Theologia *moralis*, welche D. **Joh. Fried. Mayer** 1705. zuerst ediret hat. Ich glaubte, daß ich von diesem Zweifel nun ganz befreiet wäre, als ich in Actis Eruditorum vom Jahr 1705. S. 560. den ganzen Titel des Buchs, darauf Theologia *moralis* stunde, laß. Allein nun entstand ein neuer Zweifel, da diese Ausgabe in 8vo war, ob nicht auch **Gundling** recht habe, dessen angeführte Theologia naturalis des Strauchens in 4to seyn soll? Es kommt mir bey nahe sehr wahrscheinlich vor, daß **Gundling** sich in dem Titel und dem Format des Buches geirret habe, weil ich, ohngeachtet aller angewendeten Mühe, des Strauchii Theologiam naturalem in 4to, weder in Bibliothecken, noch Verzeichnissen derselben, habe ansichtig werden können. Gesezt, es wäre also, dennoch wird ein ieder diesen Artickel mit Vergnügen lesen, indem er daraus nicht nur einen berühmten Mann und seine besondere Schicksaale, sondern auch einen kleinen Winck der Aufmercksamkeit hat lernen können, diesen Fehler, wenn es anders einer ist, hinfort zu vermeiden, und nicht alles, was auch die grösten Männer in der Litterärgeschichte uns sagen, so gleich für richtig anzunehmen.

r) Er ist im Jahr 1652. zu Worms geboren, alwo sein Vater Senior des Ministeriums war. Als er noch in Jena studierte, fiel er von dem Dache, über welches er in seine Stube steigen wolte, weil er den Schlüssel zu selbiger vergessen hatte, und brach den rechten Arm, darum lernte er mit der linken Hand eben so fertig schreiben, wie mit der rechten. Im Jahr 1720. rührte ihn der Schlag, worüber er sein Gesichte verlor, deswegen muste allezeit einer seiner Zuhörer die Worte des Buchs vorlesen, darüber er laß, die er hernach erklärte. Der Fleiß des Mannes erhellet aus der Menge seiner Schriften, unter welchen auch sich die Theologia naturalis befindet, welche er erst zu Jena 1688., hernach zu Helmstädt 1707. von neuen unter folgenden Titel wider drucken ließ: Theologia naturalis positiua ad normam scientiarum practicarum tradita, in 8. Er sezte derselben die schon zuvor gedruckte Abhandlung, de cathedris doctorum, voran.

s) Er ist zu Coburg 1696. geboren, studierte in Jena, Halle und Leipzig, that eine Reise nach Niedersachsen, Westphalen und Holland, wurde 1706. Prof. am Gymnasium zu Coburg. Wir haben von ihm über seltene Materien Abhandlungen, als Dispp. 3. de necromantia mulierculae endorinae, de vsu & praestantia daemonum ad demonstrandam naturam Dei, de naturali & praecipua cholericorum propensione ad furtum litterarium &c. Er schrieb auch Demonstrationes Dei, quem ratio docet & scriptura, Lipſ. 1710. in 8vo.

t) Er war Prof. zu Kiel, und schrieb: Introductionem in Theologiam naturalem, 4to, Kiloni, ohne Anzeige des Jahres. **Fabricius** in seinem Syllabo S. 458. führet eine Ausgabe von 1712. in 4. und **Georgi** in seinem Bücherlexicon eine Ausgabe der Theologiae naturalis, Hamb. von 1727. 8. an. Im

2ten

2ten Theile seines Systematis philosophiae, welches zu Hamburg 1717. zum Vorschein kam, ist nebst der Physick und Pneomatick auch die natürliche Theologie zu finden.

u) Joh. Jan. Suaning sammlete aus dem Seneca die Lehrsäze der natürlichen Theologie, und gab sie unter der Aufschrift heraus: L. A. Senecae Theologia Nat. contemplatiua in locos communes digesta cum praef. Seuerini Linturpii Hafn. 710. Es findet sich auch eine Ausgabe von 1718. zu Frf. in 4to, und vom Joh. Andr. Schmidt haben wir auch eine Schrift: de Luc. An. Seneca eiusque theologia.

§. 15.

Unter die neuere Schriftsteller der natürlichen Theologie aus unserer Kirche gehören: Ein Ungenannter a), D. Laurentius Reinhard b), Joh. Heinrich Winckler c), Christian Freiherr von Wolff d), Gustav Eichfeld e), Sam. Christian Hollmann f), Jak. Carpov g), Jßr. Gottlieb Canz h), Fried. Andr. Walther i), Andr. Mayer k), Sam. Reimarus l), D. Christian Wilh. Franz Walch, m) Ove Guldberg n), Ludw. Alexander Krebs o).

a) Die weitläuftige Aufschrift des Buches ist folgende: Theologia Naturalis methodo quasi mathematica digesta, adpendix de summo bono, Sexti Empyrici adversus mathematicos decem modorum ἐποχῆς seu dubitationis, secundum (Io Alberti) Fabritii editionem, philosophica & critica refutatio. Regiomonti 1734. in fol. Alles, was ich von dem Verf. zu sagen weiß, ist, daß er ein Preusischer Unterthan, und diese Schrift ein Erstling seiner Arbeit sey. Er hat sein Buch dem damaligen Cronprinzen von Preusen, Friedrich zugeschrieben, und seine Bewegungsgründe hierzu enthalten viel eigenes, die er auf folgende Art ausdruckt: Causae vero quae Tibi, Princeps sereniſſime, vt hasce laborum primitias dicarem & consecrarem me praeter caeteras perplures impulere, meique me commonefacere officii, hae fuere: tum vt tanti principis augustum nomen posteris colendum commendarem, quod vna cum libro orbem peruagaretur vniuersum nulloque temporis interuallo interciperetur aut obliteratur; sed quoquo libris patet aditus, quantumque temporis hi durant & perstant, commune fatum (ast faustum & secundum) idem experiatur, Tuaque virtus & gloria post funera existat & euadat superstes. Tum hoc tantillum aquae vt olim Graeculus Augusto leuidensi muneri fero, Clypeo vt gratiae & tutelae tanti Principis fretus & securus liber impune nec lacessitus abeat, & sui ab Oforibus veritatis timere & cavere haud necesse habeat.

b) Er war anfänglich Cantor, hernach Conrektor an dem Gymnasium zu Weimar, und wurde zuletzt Superintendent zu Buttstedt, allwo er auch gestorben. Im Jahr 1734. gab er heraus: Institutiones theologiae naturalis ex mandato superiorum conscriptas

eum

cum praef. Christian Mundenii S. Th. D. & Minist. eccles. Francof. ad Moenum Senioris, 8. 6. B. Hätte man seine vielen kleinen Schriftgen nur allezeit in der Sphäre der Schule betrachtet; so würden auch die Urtheile davon oft geneigter ausgefallen seyn.

c) Sein herausgegebenes Buch hat die Aufschrift: Vernünftige Gedancken über die wichtigsten Sachen und Streitigkeiten in der natürlichen Gottesgelahrheit, nebst einer Uebersetzung der 3. Bücher des Cicero, vom Wesen und Eigenschaften der Götter, Leipz. 739. 8.

d) Dieser grose Weltweise unseres Jahrhundertes verdienet für allen das Lob, daß er der erste gewesen, der die natürliche Theologie in eine ganz andere Gestalt gegossen, und weit mehr Licht und Gründlichkeit über alle Theile dieser uns unentberlichen Wissenschaft verbreitet hat, als alle seine Vorgänger unter uns Teutschen. Die besondere und überaus merckwürdige Schicksaale seines Lebens, die ihm in Breßlau begegnet sind, wo er geboren, in Jena, wo er studieret, in Leipzig, wo er zu lesen anfieng, und aus Verdruß weggieng, in Halle, wo ihn die Arglist und die Rachgierde verjagte, in Marburg, wo er einen ruhigen Aufenthalt eine geraume Zeit genoß, und wieder in Halle, wo ihn der grose Friedrich zurück berief, alle ihm dort geraubte Ehre wieder gab, und ihn zum Canzler der ganzen Universität machte, und wo er starb; alle diese Umstände kan man bei denen nachlesen, die sein Leben geschrieben haben. Er gab in den Jahren 1736. und 1737. in 4to, zu Frf. und Leipz. im Rengerischen Buchladen heraus: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum Systema complectens, qua existentia & attributa Dei a posteriori demonstrantur. Die Aufschrift des andern Theils unterscheidet sich von dem erstern durch folgende Worte: Pars posterior, qua existentia & attributa Dei ex notione entis perfectissimi & naturae animae demonstrantur, & Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta subuertuntur. Im Jahr 1741. muste der Verf. schon eine neue Auflage dieses Buchs besorgen.

e) Er ist aus Zelle im Hannöverischen, und studierte hier in Jena, alwo er den unvergeßlichen Reusch fleisig hörte. Ehe er noch diese Akademie verließ, gab er heraus sein Buch: Theologia naturalis ex motu corporum demonstratiua methodo euicta cum praef. Io. Pet. Reuschii, Ienae & Lipf. 1741. in 8. Hr Prof. Reusch handelte in der Vorrede zu diesem Buche von den mancherlei Schwierigkeiten, die noch immer die Gelehrten in der Erkentniß der Körper und ihrer lezten Theile beschäftigten, ingleichen, wie den Elementen der Körper Ausdehnung in sensu eminenti & transcendentali, und eine Repräsentation in allgemeiner Bedeutung gar wohl zugeschrieben werden könne. Ich will dieses grosen Philosophen Urtheil von diesem Buche lieber abschreiben, als das meinige hersezen. Ingenium, schreibt er, ad meditationes serias adprime comparatum probat lectoribus, qui plurimas in hoc argumento obscuritates atque tenebras non infelici ausu deprehendet dissipatas. Tanta sagacitate ac profunditate persecutus est Auctor doctissimus generalia mundi corporei, itemque eo haec selectu in decla-

declarandis atque roborandis theologiae naturalis dogmatibus in vſum traduxit, ipſaque haec dogmata accuratione ea ac perſpicuitate propoſuit, vt non ſine animi voluptate perlegerim omnia. Quanquam enim non vbique in cl. Eichfeldii ſententias ire adhuc queam, rationibus nondum ſufficienter ſubductis &c.

f) Herr D. **Götten** hat mich in ſeinem ieztlebenden gelehrten Europa der Mühe überhoben, von des Hrn. **Hollmanns** Leben einige Nachrichten mitzutheilen. Er war anfänglich auſſerordentlicher Lehrer der Philoſophie in Wittenberg, und wurde auf die neu angelegte Akademie Göttingen, als ordentlicher Lehrer der Logick, Metaphyſick und natürlichen Theologie, wie er ſich ſelbſt ſchrieb, gerufen, alwo er in einem hohen Alter noch gegenwärtig ſein erhaltenes Lehramt mit Ehren begleitet. Er ließ im Jahr 1741. in 8. daſelbſt drucken: Inſtitutiones pneumatologiae & theologiae naturalis paullo vberioris in vniuerſam philoſophiam Introductionis Tomo III. deſtinatae. Da der Hr. V. gar viel beſonderes in die Lehren von der Unendlichkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit, Freiheit, Mitwürckung Gottes, und dergleichen mehr einflieſen ließ; ſo muſte er auf Befehl von Hannover ganze Bogen wegnehmen, und vieles umdrucken laſſen. Wer die erſte unveränderte Ausgabe des Buches beſizet, der beſizt eine Seltenheit, die nicht leicht zu finden iſt, welche ich gar oft durch Vorſchub eines Freundes, der von Göttingen nach Jena gekommen war, in Händen gehabt habe. Der verſtorbene Hr. Direktor **Carpov** war bemühet, in ſeiner natürl. Theologie, die nun gleich folgen wird, dieſe Irthümer zu wiederlegen. Ich darf auch nicht ganz vergeſſen ſeinen **überzeugenden Vortrag von Gott und der Schrift**, Leipz. 1733. in 8., darinnen allenthalben Säze eingeſtreuet werden, die mit den zuvor angeführten volkommen einerlei Geſtalt haben.

g) Der Hr. M. **Carpov** hatte nicht nur die Weltweisheit bei dem Hrn. Baron von **Wolff** ſelbſt gehöret, ſondern war, nebſt Hrn. Prof. **Reuſch** und **Köhler**, der erſte, welcher die Wolffiſche Philoſophie in Jena zu lehren anfieng. Ob gleich dieſe Herren vielen Widerſtand von der philoſophiſchen Facultät auszuſtehen hatten; ſo überwanden ſie ſelbigen durch die Unterſtüzung des S. Eiſenachiſchen Hofes glücklich, und die Acten, die noch im Archiv der Univerſität verwahret liegen, enthalten viel merckwürdiges. Als dieſer Sturm vorüber war, erhub ſich ein neuer bei der theologiſchen Facultät, welche ihn anfänglich für den Verfaſſer des unterdrückten Buches hielte: Tractatus philoſophicus in quo pluralitas perſonarum in Deitate, qua omnes conditiones ex ſolis rationis principiis methodo mathematicorum demonſtratae, Leovardiae (**oder eigentlich Cahle**) apud Io. Weizium. **Er vertheidigte ſich dagegen durch Schriften hinlänglich, und bei genauer Unterſuchung fand es ſich, daß der Hr. M. Darjes**, ieziger geheimer Rath in Franckfurt an der Oder, der wahre Vater dieſes unglücklichen Findlings war. Der lezte und heftigſte Sturm, deſſen Entſtehen ich verſchweige, vertrieb ihn aus Jena, und der Herzog von Weimar, **Ernſt Auguſt**, der Gelehrte zu prüfen und zu ſchäzen wuſte, nahm ihn in Schutz, und machte ihn nach dem Todte des M. **Rieſewetters** zum Direktor des

Gymnasiums. Wenn ich den Verdruß ausnehme, den ihn sein erster und sonderlich letzter Theil der Theologiae dogmaticae reuelatae, wegen hieraus entstandener Streitigkeiten, gemacht hat; so lebte er in diesem Amte sehr gemächlich, ruhig und mit Ehren. Er sturb vor wenig Jahren, wozu das Podagra viel beigetragen hat. Seine Schrift, die hauptsächlich an diesen Ort gehöret, führet den Titel: Elementa theologiae naturalis dogmaticae a priori methodo scientifica adornata, Ienae 1742. in 4to.

h) Unter den Vertheidigern und Lehrern der Wolffischen Philosophie ist dieser Mann einer der vornehmsten. Er war erstlich Prof. der Weltweißheit in Tübingen, und ob er gleich durch seinen dritten Theil des vsus philosophiae Leibnitiano-Wolffianae aus der Psychologie keinen geringen Verdacht gegen sich erweckte, daß er in der Lehre der Christen, vom Geheimniß der Dreieinigkeit nicht richtig dencke und schreibe, auch um deswillen einen gedruckten Wiederruf an selbigen anhängen muste; so wurde er doch zuletzt noch Prof. der Theologie. Es sind zwei Bücher, die ich hier von ihm anzuführen habe. Erstlich, Theologia naturalis thetico-polemica. Dresdae 1742. in 8vo. Hernach Meditationes philosophicae, quibus variae scientiarum difficultates expenduntur & veritates oppositae confirmantur. Tubingae 1750. in 4to. Er verlangt am Ende der Vorrede, daß alles, was er ia in der Philosophie geschrieben hätte, man aus diesem lezten Wercke erklären und beurtheilen solle, und von S. 260-518. findet sich auch eine Theologia naturalis.

i) Er schrieb, als Adiunkt der philos. Facultät in Göttingen einen **Grundriß der natürlichen Theologie**, und wurde zu Hannover im Försterischen Verlage gedruckt 1750. in 4to, 15 Bog. Sieh. Götting. gelehrte Z. 7. St. und die Erlangische Beyträge 1750.

k) Es hat der Hr. **Mayer** in Halle 1740. drucken lassen: Elementa theologiae naturalis SS. litterarum doctrinis conformia & ad ductum C. Wolffii adornata, in 8. Bei Hr. **Joh. Christoph Stockhausen** in seinem critischen Entwurffe einer auserlesenen Bibliotheck, u. s. w. Berlin 1752. S. 15. finde ich, daß seine Theologia naturalis vor einigen Jahren in Wittenberg in 8vo herausgekommen, und er gröstentheils dem Hrn. v. Wolf gefolget sey. Er schreibt ihn **Meier**. Nach der vierten Ausgabe 1771. dieses Entwurfs ist das Buch S. 27. zu finden.

l) Der Hr. Prof. **Reimarus** in Hamburg, den seine Schriften unter den Gelehrten genug bekannt gemacht haben, und der vor einigen Jahren verstorben, gab daselbst heraus: **Die vornehmsten Warheiten der natürlichen Religion, in zehen Abhandl. auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet**, 1754. in 8. Zu Leyden in Holland übersezte selbige der Lehrer der Hochdeutschen Sprache, J. F. **Fortmeyer**, der Hr. Prof. **Lulof** verbesserte die Uebersezung, wo der Sinn nicht recht getroffen war. Der Titel ist folgender: De voornaamste Warheden van den natuurlyken Godsdienst, 2 Alph. 6 Bog. gr. 8. Der Hr. Reimarus hat selbst eine grose Anzahl von Vermehrungen und Verbesserungen hinzugethan. Eine der beträchtlichsten, die sich von S. 224-306. findet, ist die Vergleichung der Menschen mit den Thieren, und eine

ne sehr gründliche Wiederlegung der giftigen Abhandlung des Hrn. Rousseau. In wie weit diese Schrift, die sehr wohl aufgenommen wurde, hieher gehöre, mögen meine Leser selbst aus dem Innhalte der Kapitel, den ich anzeigen will, urtheilen. Das erste handelt von dem Ursprunge der Menschen und Thiere, das 2te, daß beider Ursprung nicht von der Welt und der Natur sey, das 3te, daß die körperliche Welt an sich leblos und daher keiner innern Vollkommenheit fähig sey, folglich nicht selbständig, ewig, nothwendig, sondern von einem andern, und um eines andern willen geschaffen, das 4te, von Gott und göttlichen Absichten in der Welt, das 5te, von den besondern Absichten im Thierreiche, das 6te, von dem Menschen an sich, insonderheit nach der Seele betrachtet, das 7te, Vergleichung der Menschen mit den Thieren nach ihrer Lebensart, wozu sie bestimmt sind, das 8te, von göttlicher Vorsehung, das 9te, Beantwortung der Einwürffe gegen die göttliche Vorsehung, das 10te, von der Seelen Unsterblichkeit und den Vortheilen der Religion. Es ist von neuen im Jahr 1745. 1766. und 1772. aufgeleget worden.

m) Der um die Göttingische Akademie sehr verdiente Hr. Consistorialrath **Walch** sahe den Mangel ein, daß die alda Studierende, und der Gottesgelarheit Befliessene sich nicht genugsam durch die natürliche Theologie zur geoffenbarten vorbereiteten. Er schrieb daher ein eigenes Lehrbuch, unter dem Titel: **Grundsäze der natürlichen Gottesgelarheit**, Göttingen 1760. 8. Er verbindet die natürliche Lehrart, oder Erfarung, und die metaphysische, oder Vernunft, in seinen Beweisen, und hält die Trennung beider für schädlich. Er bekennet, daß er sich für aller Sectirerei gehütet habe, so viel als ihm möglich gewesen wäre, welches das rechte Urbild eines ächten Gelehrten und Weltweisen ist. Jedoch, ob er gleich den Namen eines Wolfianers auf diese Weise höflich verbittet, so war er doch nicht durch die Streitigkeiten mit Wolfen, in welche sein Großvater der Hr. Buddeus, und sein leiblicher Herr Vater mit eingeflochten wurden, gegen diesen grosen Weltweisen unserer Zeit so eingenommen, daß er sich nicht dessen Gründe und Schriften hie und da hätte zu Nuze machen sollen. Ein neuer Beweiß von einer edel und unpartheiisch denckenden Seele.

n) Der Verf ist Prof. bei der Ritterakademie zu Sorau, wurde aber darauf zum Lehrmeister bei Sr. königl. Hoheit, dem Prinzen **Friedrich** berufen. Er schrieb in Dänischer Sprache eine natürliche Theologie, Sorau 1765. S. 272. in 8. Man schlage davon nach des 4. Bandes drittes St., von den fortgesezten Nachrichten von dem Zustande der Wissenschaften und Künste in den Königl. Dänischen Reichen und Landen.

o) Es kam seine natürliche Gottesgelehrsamkeit, nebst dem Plan einer Geschichte derselben heraus, Giesen 1771. in 8.

§. 16.

Die Weltweisen und Gottesgelehrten in der reformirten Kirche, die ich nun nahmhaft machen muß, haben gewiß um die natürliche Theologie

keine geringe Verdienste. Unter den ältern ist Joh. Heinrich Alsted sonder Zweifel der erste, geboren 1588. in der Grafschaft Nassau zu Herborn, alwo er Prof. der Philos. und Theologie eine Zeitlang war, hernach aber nach Weissenburg in Siebenbürgen gerufen wurde. Er hat den Ruhm, daß er hauptsächlich unter denen damals lebenden Gelehrten bemühet war, von verschiedenen Theilen der Künste und Wissenschaften richtige Lehrgebäude aufzuführen. Ich lasse es an seinen Ort gestellet seyn, ob das Anagramma Sedulitas a), das man aus seinem Namen herausbrachte, so viel Aufmercksamkeit verdiene. Anmerckungswürdiger sind seine Encyclopaedien b), seine natürliche Theologie c) und sein Buch von dem tausendiährigem Reiche d), darum er auch unter die Chiliasten gezehlet wurde. Sein Hauptgegner war Joh Himmel, Prof. der Gottesgelarheit in Jena, welcher gegen seine Streittheologie den Anti-Alstedium geschrieben hat. Ich finde in seiner Lebensgeschichte zwo Umstände angegeben, die sich ungemein zweifelhaft machen lassen. Gundling e) in der Historie der Gelarheit, Tom. 4. S. 4988. macht ihn zum Lehrmeister Friedrichs des V., nachmaligen Churfürstens von der Pfalz. Andere erfahrne Männer f) in der Geschichte der Gelehrten sezen ihn mit unter die Zahl derer, welche auf der Versammlung zu Dordrecht, wo die Lehren eines Jak. Arminius untersuchet und verdammet wurden, zugegen gewesen sind. Sein Bildniß findet man in des Boissardi Bibl. Chalcographica P. VIII. ff. f. 2.

a) Man hat dieses, als eine Art von einer Prophezeiung oder Ahndung, oder ich weiß nicht für was sonst, ansehen wollen, von seinen künftigen Trieben, eine grose Menge Bücher zu schreiben. Was läst sich doch aus einem solchen Spielwercke des schlecht angebrachten Wizes, aus Dingen, die zufälliger Weise zusammentreffen, mit Gewißheit, oder auch nur auf eine wahrscheinliche Art darthun?

b) Der berühmte französische Presbyter des Oratorii, P **Bernh. Lamy** in seinen Entret sur les sciences & sur la methode d' etudier spricht von ihm üs beraus vortheilhaft: „er sey der einzige unter allen, welche Encyclopaedien „und ordentliche Lehrgebäude der „Wissenschaften herausgegeben haben, er verdiene gelesen zu werden, „und seine Bücher einen Plaz in einer „auserlesenen Bibliotheck„ Wir haben drei Encyclopaedien von ihm, die keiner von denen, welche Nachrichten von diesem Manne gesammlet haben, angemercket und unterschieden hat. Erstlich ist seine Encyclopaedia philosophiae VII. Tomi Argent. 1630 fol. Hernach seine Encyclopaedia biblica seu Triumphus bibliorum s. Frf. 1642 in 8. Endlich Encyclopaedia omnium scientiarum, IV. Tomi fol. Lugd. Huguet. 1640. fol.

c) Von seiner Theologia naturali hat man

man zwei Ausgaben. Die erste kam zu Franckf. 1615. in 4to, und die andere zu Hanau 1623. in 4to heraus, welche ich vor mir habe. Ich wünschte, daß ich Raum hätte, aus der Zuschrift an den Stadtrath zu Nürnberg, und aus der Vorrede manches lesenswürdige auszuzeichnen. Damit man sich nur von der Einsicht und vortrefflichen Denckungsart des Verf. einen Begrif machen könne, so will ich S. 21. der Vorr. nur folgendes abschreiben: Candido lectori. Sunt homines nonnulli hoc exulcerato seculo, qui scientiam reuelationi, rationem fidei, naturam gratiae, creatorem redemtori, veritatem veritati tanquam aduersa opponere audent. Hanc sententiam omnes Christiani philosophi, & Theologi veri non minus a fide, quam a ratione, omnique prorsus veritate alienam, quam rectissime iudicant. Cur enim ea, quae subordinata sunt, non tam opponere, quam componere & supponere deceat viros cordatos; toto coelo errant omnes ii, qui ἀσπονδον πόλεμον inter illa esse contendunt, ideoque magno conatu disputant, Theologiam naturalem totam, quanta quanta est, aduersari Theologiae supernaturali, ac proinde ethnicis illam relinquendam, Christianis ne a primo quidem limine salutandam esse censent.

d) Der Titel des Buchs ist: de Mille Annis Apocalypticis Francof. 1630. in 12mo 7 B. Davon wir auch in eben dem Jahre in gleicher Form eine teutsche Uebersetzung haben. Vielleicht ist dieses Mannes Buch die Quelle, aus welcher D. Joh Wilhelm Petersen und dessen Frau Joh. Eleonora von und zu Merlau ihre Lehre vom tausendjährigen Reiche geschöpfet haben, die so viel Zänkereien in unser Kirche verursachet hat.

e) Gedachter Gundling in seiner Hist. der Gelarheit, Tom. IIII. S. 4988. not. 5. 118 will das, was wir oben im Texte angeführet haben, durch folgende Geschichte bestätigen. Ezechiel Spanheim, als er von dem Churfürsten von der Pfalz nach Rom geschickt wurde, um die dahin geschlepte Heidelbergische Bibliotheck, die der Vaticanischen einverleibet worden war, zu vindiciren, hätte daselbst ein Exercitium stili latini Friderici V. gefunden, welches oben benannter Alsted von Fehlern gereiniget hätte, und beruft sich auf des Morhofs Polyhistor T. I. Lib. I. c. 4 ingleichen auf des Struvs Introd. in Notitiam rei litt. p. 206. Das nämliche erzehlet dieser Mann, zum Erstaunen aller seiner Leser, vom Heinrich Alting in eben seiner Histor. der Gelarheit Tom. III. S. 3665. Der Herausgeber dieser Gundlingischen Historie, der sich nicht genannt hat, C. F. Hempel hebt S. 4989 (Not. 5. 118.) diesen Wiederspruch dadurch noch nicht, wenn er meint, daß beide Lehrmeister des ermeldeten Churfürstens gewesen seyn könten, weil sie fast zu einer Zeit gelebet hätten. Denn das bleibt immer eine ganz unmögliche Sache, daß einerlei Exercitium zwei verschiedene Personen, unter dem Umstande von einerlei Hand, solten ausgebessert haben.

f) Der Hr. Bayle in seinem hist. krit. Lexicon sagt dieses zuerst, ohne dabei anzuführen, ob er es aus des Baillet Jugemens des Savans, oder aus des Lorenzo Cresso Elogii d'Hvomini Letterati, auf welche er sich bei andern erzehlten Umständen berufet, genommen habe. Der Hr. Gundling folgte ienen, mit eben der Leichtgläubigkeit, nach, wie der Hr. Prof. Jöcher. Allein

lein der scheinbarste Einwurf, der sich wieder diese Erzehlungen dreier wichtigen Männer machen läst, ist dieser: Den Heinrich Alting, aber nicht den Joh. Heinr. Alsted treffe ich unter der Anzahl fremder Theologen, sonderlich aus der Pfalz an, davon ein Verzeichniß in den Actis der Dordrechtischen Synode S. 14. u. f. zu finden ist, welche zu Hanau 1620. in 4to gedruckt worden sind, und welche Ausgabe Crenius in seinen Animaduerf. P. XI. p. 94. der Dordrechtischen und Leidener vorgezogen hat.

§. 17.

Unter denienigen, welche in eben diesem siebenzehenden Jahrhunderte etwas über die natürliche Theologie geschrieben haben, treffe ich folgende berühmte Männer an: Paul Voët a), Anton le Grand b), Adrian Heereboord c), Samuel Parcker d), Gerhard de Vries e), Herman Alexander Roëlf), Joh. Wilckinns g).

a) Dieser Voët war des Gisberti Sohn, zu Heüsden 1619. geboren, er hatte sich, auser der Rechtsgelehrsamkeit, auf die Philosophie und griechische Sprache geleget, worinnen er auch zu einem öffentlichen Lehramte 1648. zu Utrecht gelangte. Er verdienet hier einen Plaz, seines Buches wegen: Theologia naturalis reformata, cui subiecta breuis de anima separata disquisitio Traj. ad Rhenum 1656. 4to.

b) Von Geburt ein Franzos, der mit dem Pet. Bayle, wie Gundling berichtet, aus Franckreich geflüchtet wäre, weil man alda an dem Untergange der Reformirten arbeitete. Man hält davor, er hätte mit den Stoickern alle Leidenschaften zu verbannen gesucht, und führet zu dem Ende sein Buch an: L'homme sans passion seu le Sage Stoique, vel Homo sine adfectibus, Hagae Comit. 1662. 12. In Engeland fielen die Schriften des Cartesius in seine Hände, die er mit vieler Begierde laß, durch welche er wegen der Leidenschaften, die Cartesius alle für gut hielte, wenn sie recht dirigiret würden, auf andere Gedancken gebracht wurde. Er ist einer der ersten Lehrer der cartesianischen Philosophie in den Niederlanden, und zugleich der eifrigste Verfechter derselben, wie aus folgender Schrift zu ersehen: Vindicatio pro Philosophia Cartesiana contra Sam. Parckerum, Lond. 1682. & Norimb. eod. in 8. Weil Cartesius kein eigenes System seiner Philosophie geschrieben hatte, so machte er sich darüber, und gab heraus: Institutio Philosophiae secundum principia D. Renati des Cartes noua methodo adornata & explicata in vsum iuuentutis academicae, Lond. 1675. in 8. Dieser Ausgabe folgten bald mehrere, als Lond. 1679. 1680. in 4to, Nürnb. 1679. 1683. 1695. Es bestehet das ganze Werck aus 10 Theilen. Im ersten Theile kommt gleich nach der Philosophia rationali seine Theologia naturalis vor, um deren willen ich seiner hier habe gedencken müssen.

c) Er war Prof. der Philosophie zu Leiden, und schrieb ein Buch, unter dem Titel: Pneumatica tum theorematibus tum Commentariis explicata & demonstrata,

Lugd.

Lugd. Batau. 659. Sie begreift von S. 96. biß 295. eine ganze Theologiam naturalem.

d) Er ist eigentlich zu Northampton 1640. geboren. Seine erste Erziehung hatte den Grund bei ihm zu lauter Presbyterianischen Vorurtheilen geleget, als er sich aber in Trinity College begab, änderte er seine vorige Meinungen, und fieng an, wie die bischöffliche Kirche zu dencken, wodurch er von einer Stufe geistlicher Würden zu der andern stieg, biß er von Jakob dem IIten selbst zum Bischof von Oxford und zum Präsidenten in dem Magdalenencollegium erhoben wurde. Sein erstes Buch, dessen wir hier gedencken müssen, führet den Titel: Tentamina physico-theologica, de Deo, s. Theologia scholastica ad Normam nouae & reformatae Philosophiae Lib. II. Lond. 1665. in 4to. **Morhof** in Polyhist. Tom. III. Lib. V. 4. & 9. muthmaset, es sey eben das Buch, dessen er in der Vorrede zu seinen Disputationen von Gott gedencke, und dessen mehresten Exemplarien in dem grosen Brande zu London vom Feuer verzehret worden wären. Da man nun ihm angelegen hätte, selbiges wieder auflegen zu lassen, so sey folgendes zum Vorschein gekommen: Disputationes de Deo & prouidentia diuina, Lond. 1678 in gr4to. Im Jahre 1704. erschien zu Oxford eine neue Ausgabe, unter einem etwas veränderten Titel: Cogitationes de Deo & Prouidentia Sam. Parckero Episcopo Oxoniensi. Da er in dieser Ausgabe Veränderungen vorgenommen, bald Zusäze der erstern gemacht, bald vieles weggelassen haben soll, so hält **Gundling** beide Ausgaben in einer Bibliotheck für nöthig. Allein da ich beide Ausgaben mit einander verglichen habe, so kan ich sagen, daß so grose und merckliche Veränderungen unter beiden nicht zu finden sind. Sein Buch enthält vortrefliche Nachrichten aus der philosophischen Historie, sonderlich aus der Platonischen Philosophie, viele richtige Gründe für das Daseyn Gottes und seine Regierung, oft gute Wiederlegungen der Atheisten; allein seine unzeitige Hize veranlassete auch manche Hinderniße der Aufmerckſamkeit beim Schreiben, viele unrichtige Folgerungsarten und schlechte Beweise. Daher kommt es, daß er von einigen dieses Buches halber, sehr gelobet, von andern aber sehr getadelt wird. Dennoch bleibt auch unter diesen Umständen noch immer wahr, daß es, wie **Heumann** in Actis philos. Tom I. S. 99. davon urtheilet, ein vortreffliches Werck sey. Petr von **Villemandie** in seiner überaus raren Schrift: De Scepticismo debellato, gehet wohl etwas zu weit, wenn er davon schreibt, der Verf. gehöre zu denen, qui aculeatis quidem scommatibus, Scepticos transfodiunt, aut sesquipedalibus verbis explodunt; at raro rationibus solidis, inepta ac impia eorum placita convellunt. Sein Buch, unter der Aufschrift: A free and impartial Censure, of the Platonick Philosophie Edit. II. Oxford 1667. in 8. nennt **Morhof** in Polyh. Tom. II, Lib. II. P. I. c. XI. §. 8. elegantem sane & lectu dignum librum; und **Gundling** gestehet, daß er niemanden wisse, der ein klügeres Urtheil vom Plato gefället habe, wie dieser, und daß er dessen Buch in der Disp. von des Plato Atheisterei gar sehr genuzet hätte.

e) **Gerhard de Vries** war zu Utrecht 1648. geboren, wurde 1674. Prof. der Philos-

Philosophie, und 1685. auserordentlicher Prof. der Theologie. Er gab im Jahre 1685. in 4. Exercitationes rationales de Deo diuinisque perfectionibus, nec non philosophemata miscellanea heraus. Sie wurden zu Utrecht 1695. wieder aufgelegt, und mit seiner Diatribe singulari gemina vermehret, altera de cogitatione ipsa mente, altera de ideis rerum innatis, welche leztere wieder den Herm. Alex. Roël, der die angeborne Begriffe von Gott mit dem Cartesius vertheidigte, geschrieben ist. Er ist auch derienige, welcher eines Ungenannten Voyage du Monde de Des-Cartes, Paris 1691. in 12. Amst 1696. ins Lateinische übersezet hat. Der wahre Verfasser dieser französischen Schrift ist der Pater Daniel, und keiner hat den Cartesianern so viel geschadet, als wie dieser durch sein Buch.

f) Roël ist ein sehr merckwürdiger Mann, sowol für den Philosophen, als auch für den Theologen, wie man gleich sehen wird. Er ist auf dem Landgute Dolberg, in der Westphälischen Grafschaft Marck 1653. geboren, welches seinem Vater zugehörte, der ein brandenburgischer Obrister von der Cavallerie war. Er hat wenigstens auf fünf Universitäten studieret. Wurde 1679. bei der Elisabeth, einer Tochter des Königes Friederichs in Böhmen, welche Aebtißin von Herfort war, nach deren Todte aber bei der Wittbe des Prinzen Wilhelms von Nassau, Stathalters von Frießland, der Albertinen, Hofprediger Darauf wurde er zu Deventer 1682. Prediger, 1685 Prof. extraord. der Philosophie und Theologie, kurz darauf ordentlicher öffentlicher Lehrer der Theologie zu Franecker, endlich 1704 zu Utrecht. Er war derienige, der die Philosophie des Cartesius hauptsächlich zu Franecker in Ansehen brachte. In seiner öffentlichen Rede, die er beim Antritte seines Lehramtes hielte, handelte er de Religione rationali, welche er zu Franecker 1686. in fol. drucken, und hernach eben daselbst 1700. in 8 wieder auflegen ließ. Ein Ungenannter hatte in Memoriis Treuoltinis A. 1703. p. 185. ff. einige Anmerckungen darüber gemacht. Wir haben auch von ihm Dissertationes philosophicas de Theologia naturali Disp. I II. & de ideis innatis Disp. Duisb. 1689. welche zu Frf. u. Leipzig 1729. in 8. wieder aufgeleget worden sind. In der ersten Disputation handelt der Verf. von der Fürtrefflichkeit, Nuzbarkeit und Nothwendigkeit der natürlichen Theologie; die zweite enthält einen kurzen Entwurf derselben und ihrer Erkentnißgründe. Allenthalben in diesen Schriften vertheidigte er nicht nur die angeborne Begriffe, die der Cartes lehrte, sondern auch den Saz: das göttliche Ansehen heil. Schrift sey allein aus der Vernunft zu demonstriren. Ein Schüler von ihm, Gisbertus Wesselius Ducker, behauptete dieses gleichfalls in seiner ersten Disp. de recta Ratiocinatione Franeck. 1686. Nun gieng der Streit an, darein sich so gar ein Rechtsgelehrter, Ulrich Huber, mit mischte, und gegen beide schrieb: Positiones Iuridico-theologicas de Auctoritate s. scripturae, Franequ. 1686. 4to. Der Ducker verantwortete sich gegen ihn in seiner Diss. apologetica de s. Scripturae auctoritate contra D. Ulr. Huberum Franeq. 1686. Huber schrieb so wol wieder den Roël, als auch den Hrn. van der Wayen: Librum de concursu rationis & Scripturae, Franeq. 1687. 8. Roël schwieg nicht, sondern

dern gab heraus: Examen breue propositionum XII. Vlr. Huberi, ingleichen Vindicias eiusd. examinis, in 4to. Dieses alles sind sehr rar gewordene Streitschriften. Der le Clerc in der Biblioth. vniuerselle & historique T. 6 de l'Annee 1687. S. 422. ff. hat noch mehrere derselben gesammlet; wo man auch viel merckwürdiges von diesen Streitigkeiten aufgezeichnet findet. In einen weit heftigern Streit gerieth Roël mit seinem Collegen, dem berühmten Campegus Vitringa, weil er in seinen Vorlesungen die ewige Zeugung des Sohnes Gottes in uneigentlicher Bedeutung, für eine blose Coëxistenz mit dem Vater, genommen wissen wolte. Die Absicht, die Roël dabei hatte, war nicht zu tadeln, weil er glaubte, die Einwürfe der Socinianer dadurch viel leichter heben zu können, wenn er auf der andern Seite den Ausdrücken der heil. Schrift nicht zu nahe getreten wäre, welche keine blose Coëxistenz des Sohnes mit dem Vater, sondern eine würckliche Abhängigkeit der Sohnschaft (man verzeihe mir das Wort, weil man sich nicht anders auszudrücken weiß) vom Vater andeuten. Die Staaten von Holland sahen sich genöthiget, nicht allein alle hierüber gedruckte Streitschriften zu unterdrücken, sondern auch ihren Urhebern ernstlich anbefahlen, daß sie diesen Streit gänzlich aufheben und begraben möchten. Denn die Anhänger dieser grosen Männer fiengen an auf den Coffeehäusern auf eine thätliche Weise hierüber mit einander zu disputiren, welches gewiß unterblieb, wenn man bei der lateinischen Sprache geblieben wäre, und nicht nachhero holländisch geschrieben hätte. Ich besize den gröSten Theil dieser grosen Seltenheiten, die man auch so gar in Holland nicht leicht antreffen wird; davon ich manches Zeugniß anführen könnte. In die Stammbücher pflegte er zu schreiben:

Non ego sum veterum, non assecla, amice, nouorum
Seu vetus est, verum diligo, siue nouum.

g) Die besten Nachrichten vom Wilckins findet man in des Bischofs Burnets Geschichte, die er selbst erlebet hat, und in der Leichenrede, welche der königliche Caplan, D. William Lloyd ihm zu London 1672. gehalten hat, die einem seiner Bücher beigefüget worden ist. Sein Vater war ein reicher Goldschmidt zu Oxford, und er wurde 1614. geboren. Burnet, ein Meister in dieser Kunst, schildert ihn in seiner Geschichte vom Jahr 1661. vortreflich. „Sein „erstes Aufkommen, schreibt er, geschahe am Hofe des Churfürstens „von der Pfalz, wie derselbe in England war. In Cambridge trat er „denen bei, die sich beflissen, bessere „Gedancken fortzupflanzen, die Leute „von der Partheiligkeit, von eingeschränckten Meinungen (darum rechnete er ihn, nebst Whitchcot, Cudworth, More und Worthington, unter die Latitudinarios in Engeland) „von abergläubischen Einbildungen, „und vom Eigensinne abzuziehen. Er „war ein groser Liebhaber und Beförderer der Experimentalphilosophie, „so damals, als ein neues Ding angesehen, und sehr gesuchet wurde. Er „hatte von Natur viel Ehrgeiz, war „aber der weiseste Geistliche, den ich „iemals gekannt habe. Er liebte das „menschliche Geschlecht, war sehr leutseelig, und ergezte sich, wenn er gutes

„thun konte. Er hatte Cromwels, „Protektors von Engeland, Schwe„ster zur Ehe, gebrauchte sich aber dis„ser Verwandschaft zu nichts anders, „als zu Liebesdiensten, und zur Be„schüzung der Universität gegen die „die Sauertöpfe, Owen und Good„win.„ Diesen Nachrichten ist mehr Glauben beizumessen, als die ich in der Sammlung von A. und N. 1734. S. 419. von ihm finde: „Sein Va„ter, heist es alda, war so reich, daß „des nachmaligen Protectors Crom„wels Sohn, Richard, welcher her„nach Protektor von England worden, „unseres Wilckens Schwester gehey„rathet.„ Wer siehet nicht aus dem Vorhergehenden, daß die Verfasser dieser Monatsschrift mehr wie einen Fehler gemacht haben, die man verbessern muß. Der grose Tillotson hatte eine Tochter von ihm. Sein Bildniß findet man am angezogenen Orte der Sammlung A. und N. für der dritten Sammlung, welches die Verf. aus seiner Mathematical-Magik genommen haben. Seine zwei Bücher von den Grundsäzen und Pflichten der natürlichen Religion, welche ein Prediger in Bremen, Joh. Heint. Tiling, mit der Vorrede des Hrn. D. Nic. Nonnen 1750. 8. aus dem Englischen übersezet und herausgegeben hat, sind es, die uns bewogen haben, an diesem Orte seiner zu gedencken. Sein Buch: An Essay towards a Real Character and a philosophical language, London 1668. in fol. machte bei denen viel Aufsehen, die von dem Nuzen einer philosophischen Sprache zu urtheilen wusten, obgleich der Hr. Reimann im 3ten Theile seiner hist. litt. nicht zu seinem Vortheil davon also urtheilet: „Des Hrn. Wil„kins lingua philosophica ist künstli„cher, als alle andere Sprachen, und „ich wolte eher deutsch, slavonisch, „arabisch, malaisch, otarabisch und „lateinisch lernen, mit welchen sechs „Sprachen man die ganze Welt durch „kommen kan, als allein diese des D. „Wilckens. Denn es ist eine unends„liche Menge darin, und hat solche zu „erlernen noch niemand die Probe ge„than, als Hr. Boyle, welcher doch „selbst bekennet, daß sie sehr schwer „sey, so grosses Ingenium er auch „hatte.

§. 18.

Unser gegenwärtiges Jahrhundert hat zur Aufnahme, Erweiterung und Verbesserung der natürlichen Theologie unter den Reformirten so viele Schriften wichtiger Männer hervorgebracht, daß ich nicht anders, als mit Vergnügen ihre Nahmen anzeige: Nehemias Grew a), Salomon van Till b), Joh. Gottfr. Buchmann c), Samuel Clarke d), Joh. Raphson e), Ruardus Andala f), Tacko Hajo van den Honnert g), David Martin h), Petr. Poiret i), Campegius Vitringa der Sohn k), Friedrich Adolph Lampe l), Wallaston m), Jak. Ode n), Bernh. Sebastian Cremer o), Georg Cheyne p), D. Jak. Foster q), Joh. Lulof r).

a) Grew

a) **Grew** ist ein Sohn des **Obadias**, der ein presbyterianischer Prediger gewesen war, ein Mitglied der königl. Societät und des dasigen Collegii medici. Seine Cosmologia sacra, or a discourse ofthe Universe, as it is the Creature & Kingdon of God; chiefly Written to demonstrate te thruth & excellency of the Bible &c. A Londres 1701. fol. 4 Alph 9 B. ist das Buch, dessen wir hier gedencken müssen. Die Bücher des **Spinoza**, die in Engeland zu selbiger Zeit fleisig gelesen wurden, gaben ihm Gelegenheit, diese Schrift ans Licht zu stellen. Er handelt darinne von Gott, seinen Eigenschaften, der Vorsehung, der Regierung der Welt, und den Wunderwercken. Ms. le *Clerc*, der dieses Buch in seiner Bibl. choisie Tom. I. S. 228. und Tom. II. S. 352. Tom. III. S. 278. weitläuftig recensiret hat, macht einen bedencklichen Eingang dazu: man habe die Physicker immer angeklaget, daß sie nicht genug Religion hätten. Allein er zielte damit ohne Zweifel auf den üblen Ruf, den sich der Verf. durch verschiedene Abweichungen von der gewönlichen Richtschnur der Lehre zuwege gebracht hatte. Denn er legt der Vernunft die Kraft bei, die Dreieinigkeit zu erweisen, und in der Lehre von den Wunderwercken dachte er nicht viel besser, als der Spinoza, den er zu widerlegen sich vorgenommen hatte. Er hielte solche für nichts anders, als ungewöhnliche Würekungen der verborgenen Kräfte der Natur. Man kan auch die Acta Erud. MDCCIII. S. 193. und 241. davon nachschlagen. Der Hr. **Bayle** hatte den Grew in seinen Gedancken über die Cometen beschuldiget, daß so wol er, wie auch der Cudworth die Waffen wieder sich den Atheisten in die Hände gegeben hätte. Der le Clerck vertheidigte beide in seiner Biblioth. choisi. S. 283. und das veranlassete noch mehrere Streitschriften hierüber, deren einige Hr. von Windheim in seinen Bemühungen der Weltweisen P. I. S. 527. ff. angeführet hat.

b) **Es ist van Till** ohnweit Amsterdam zu Wesopen 1643. geboren. Er legte sich zwar zu Utrecht und Leiden auf die Theologie, und hielte sich zu den Meinungen des **Coccejus**; allein eine stammelnde Zunge, eine schwache Sprache und ein schlecht Gedächtniß waren die Ursache, warum er anfieng, sich auf die Arzneikunst zu legen, und so gar darinne Unterricht zu geben. Diesen Wechsel nahm er einigemal vor, bis er 1702. zu Leiden Prof. der Theologie wurde. Von ihm haben wir Compendium Theologiae nat. & reuel. Lugd. Batau. 1704.

c) **Buchmann** war ein Duisburgischer Theolog, und schrieb eine Theologiam naturalem, deren der Hr. **Bernard** in seinem Journal des Savans, d. 23. Nov. 1705 S. 1143. gedacht hat.

d) Dieser **Clarke** muß nicht mit einem andern seiner Landsleute, der auch **Samuel** hieß, verwechselt werden. Er ist 1675. zu Norwich in Norfolck geboren, und studierte zu Cambridge, alwo er sich hauptsächlich auf die Newtonianische Philosophie legte. Er muste zwei Jahre hinter einander 1704. die vom Robert **Boyle** zur Vertheidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion gestifteten Reden halten, welche **Jenkin Thomasius** ins Lateinische unter folgender Aufschrift übersezte: Demonstratio existentiae & attributorum Dei aduersus Hobbesium & Spinozam potissimum atque eorum

adſeclas, Altorf. 1713. 8. und ſeiner hiſt. philoſ. de Atheiſmo beigefügt hat. Man hat ſie auch ins franzöſiſche und holländiſche überſezet: Die teutſche Ueberſezung von **Elias Caſpar Reinhard** iſt im dritten Theile des **Gilbert Burnets** Auszuge der von Boyle geſtifteten Reden, S. 139. ff. zu finden. Wir haben noch ein anderes Buch ähnlichen Innhalts unter der Aufſchrift von ihm: De obligatione religionis naturalis & veritate religionis chriſtianae, Lond. 1710. & 1716. Sein Buch: the ſcripture-doctrine of the Trinity, ſezte ihn in groſen Verdacht, daß er in der Lehre von der Dreinigkeit irre, worüber er ſich nicht nur für einen dazu angeordneten Gerichte verantworten muſte, ſondern verlor auch dadurch bei der Königin **Anna** ſeine Hofpredigerſtelle. Die groſe Königin von Engeland **Carolina**, welche den Hrn. von **Leibniz** nach ſeiner Gröſe zu ſchäzen wuſte, veranlaſſete zwiſchen ihn und gedachten **Clarken** einen Briefwechſel über die wichtigſten Gegenſtände in der Philoſophie. Hr. M. **Köhler**, der Sekretair beim Hrn. von Leibniz geweſen war, und hernach Prof. der Weltweisheit in Jena wurde, machte eine Ueberſezung von den gewechſelten Briefen, welche zu Amſterdam 1720 im franzöſiſchen heraus gekommen waren. Nach der Zeit ließ der Hr. D. **Huth** in Erlangen mit einer Verbeſſerung die teutſche Ueberſezung 1740. wieder auflegen.

e) **Raphſon**, von Geburt ein Engelände**r**, ließ unter dem Titel drucken: Demonſtratio de Deo, ſiue methodus ad cognitionem Dei naturalem brevis ac demonſtratiua. Cui accedunt epiſtolae quaedam miſcellaneae de animae natura & immortalitate, de veritate religionis chriſtianae de Uniuerſo &c. Londini 1710. gr4to. Man beſchuldigte ihn, er hätte den leeren Raum zu einer Eigenſchaft von Gott gemacht. Hr. D. Klauſing in Wittenberg ſchrieb eine Diſputation wieder ihn: de Deo Raphſoniano 1713. Der Hr. Conſiſt. Rath Bielcke, im zweiten Stück der neuern Geſchichte hat S. 17. ff. einen weitläuftigen Auszug der vornehmſten Sachen daraus gemacht, und die Verf. der Act. Erud. 1712 m. Ian. p. 28-31. gedencken auch deſſelben Es wurde des Raphſons Buch in Leipzig 1712. in 8. nachgedrucket.

f) **Ruard Andala** iſt in Weſtfrießland zu Burgwerd 1665 geboren. Schon in ſeinem funfzehenden Jahre 1679. gieng er auf die Akademie nach Franecker, und diſputirte zwei Jahre hernach unter dem berühmten **Vitringa** vom Urim und Thumim. Die Carteſianiſche Philoſophie verfochte er mit vielem Eifer gegen Joh. **Regis** und **Malebranche**. Er ließ ſich mit dem Hrn. **von Leibniz** in einen Streit über den Begrif von der Subſtanz, der ſie durch ein ens vi praeditum erklärte, über die Monaden, als lezten Theile der Körper, über das Syſtem, die Gemeinſchaft der Seele und des damit verbundenen Leibes zu erklären in etlichen Diſputationen ein. Die Hauptſchrift, die ich hier von ihm anzumercken habe, iſt: Syntagma theologico-phyſico-metaphyſicum, Francqu. apud Wibium Bleck 1711. 4. Es enthält der erſte Theil dieſes gelehrten Wercks eine vollſtändige Theologiam naturalem. Gleich in der erſten Diſputation, darinne von dem Beweiſe der Würcklichkeit Gottes gehandelt wird, tadelt er die Herren de Vries, Roël und de **Volder**, von welchen die beide leztern

gar

gar berühmte Schüler des Carteſius waren, und wirft ihnen vor, daß ſie den Des cartes nicht recht verſtanden hätten. Siehe Acta Eruditorum menſe Martis MDCCXI. S. 171 ff.

g) Er gab heraus ſein Buch: Theologia naturalis & reuelata per Aphorismos delineata, Amſtel. 1715.

h) Martin, ein berümter Prediger, der anfangs an der Kirche zu Eſperance, nach 7. Jahren an der Kirche la Caune, und zulezt, da 1685 das Edict von Nantes wiederrufen wurde, bei der franzöſiſchen Gemeinde zu Utrecht geſtanden hat, welche Stelle ihm ſo wohl gefiel, daß er ſie auch nicht mit einem öffentlichen Lehramte der Theologie vertauſchen wolte. Er gab heraus: Traité de la Religion naturelle, Amſterd. 1713. 8. Der J. Schoolhouder überſezte ſelbigen Tractat ins holländiſche, und wurde 1720. 8. zu Utrecht gedruckt. Siehe Acta Erud. 1714. S. 406. Journal des Savans 1714. S. 434.

i) Pet. Poiret war ein Gelehrter bei nahe ohne Beiſpiel. Ein Fanaticker und auch ein Weltweiſer, die ſich ſonſt nicht gar lange in einerlei menſchlichen Seele mit einander vertragen können. Man höre nur, wie ſich dieſe beide Hausgenoſſen auf eine auſſerordentliche Art in dieſem Manne vereinpaarten Er wurde zu Mez 1646. geboren, wo ſein Vater ein Schwerdfeger war, welcher haben wolte, daß er ein Kupferſtecher werden ſolte. Er las fleiſig des Carteſius Schriften. Im Jahr 1668. gieng er nach Heidelberg, und das darauf folgende Jahr wurde er zum Predigtamte ordiniret. Er bekam die rothe Ruhr, und als er ſich zu ſeinem Ende zubereitete, hätte er, wie er ſelbſt vorgab, gemercket, wie er den gröſten Theil ſeines Lebens mehr auf irdiſche Dinge, auf die unerlaubte Selbſtliebe, als auf Gott gerichtet hätte. Er bat Gott um die Verlängerung ſeines Lebens, um ſich in der reinen Liebe Gottes hinfort üben zu können, welcher ihm auch ſeine vorige Geſundheit wieder gab. Zu der Zeit ſchrieb er ſein Buch: Cogitationes rationales de Deo, anima & malo, Amſtel. 1677. 4. Weit vermehrter kamen ſie im Jahr 1685. und ſonderlich 1715. in 4. heraus Der lezten Ausgabe ſezte er voran: Diſſertatio noua, vbi de duplici diſcendi methodo, deque ſimulato *Pet. Baylii* contra *Spinozae* Atheiſmum certamine agitur. Seine ganze Abſicht gieng dahin, die natürliche Theologie in dieſem Buche vorzutragen, um des Spinoza Atheiſmum wiederlegen zu können. Biß hieher iſt Pet. Poiret noch ganz Philoſoph. Allein in ſelbigem Jahre, da er von ſeiner Krankheit geneſen war, geriethen ihm einige Schriften der Antoniette von Bourignon, welche die katholiſche Kirche verlaſſen, und zu keiner andern ſich gewendet hatte, in ſeine Hände. Dieſer Fräulein Schriften ſahe er als das beſte Mittel an, ſeine Gelübde zu volſtrecken, zu welcher er ſich auf ſeinem Kranckenbette entſchloſſen hatte. Er hatte ein brennendes Verlangen, ſie ſelbſt zu ſprechen, legte darum ſein Amt nieder, ſuchte ſie in Holland allenthalben auf, und fand ſie in Hamburg. Mit dieſer machte er bald eine vertrauliche Freundſchaft, und zog mit ihr von einem Orte zum andern, weil ſie an vielen Orten verjagt wurde, bis ſie ſtarb. Hier veroffenbaret ſich, wie auſer der Philoſophie, auch der Fanaticiſmus im Poiret geboren wurde, davon uns gar viele Schriften,

die er in diesem Zustande auffezte und drucken ließ, überzeugen können.

k) Vitringa führte auch den Vornahmen seines Vaters, darum er auch gar leicht mit selbigen zu verwechseln ist. Der Hr. Herman Venema gab von ihm heraus: Opuscula, in quibus Epitome Theologiae Naturalis, qui (sc. Editor) tres Dispp. Criticas contra Artemonium adiecit, Leowardiae 1735. Die erste Ausgabe ist 1720. zu Franecker gedruckt.

l) Lampe ist zu Detmold in der Grafschaft Lippe 1683. geboren. Ein frühzeitiger Gelehrter und sehr beliebter Mann. Ein guter Ausleger heil. Schrift, ein erbaulicher Prediger, und ein treflicher Lehrer auf hohen Schulen. Sein Commentarius über den Johannes, sein Gnadenbund, seine Disputationen und Predigten werden so gar von andern, die sich nicht zu der reformirten Kirche bekennen, hochgeachtet. Daher kam es, daß sie in verschiedene Sprachen übersezt wurden, und verdiente er sich damit, weil sie reissend abgingen, vieles Geld, das er alles auf seine Bibliotheck, davon das gedruckte Verzeichniß derselben sehr schäzbar ist, verwendete, weil er sich nie verheyrathet hatte. Seine Theologia naturalis, über welche man auf verschiedenen Akademien las, und noch lieset, kam zum Vorschein zu Utrecht 1723.

m) Wir haben von ihm: Ebauche de la Religion naturelle, a la Haye 726. 4to. Es ist dieses nur eine Uebersezung aus dem Englischen, wie solches der Titel ausweiset. Einige Nachrichten von ihm geben uns die Acta Erud. Lipf. 1727. m. Aug. S. 339. ff.

n) Ode ist Prof. der Philosophie und Theologie zu Utrecht, gab heraus: Theologiam naturalem metaphysicis innixam principiis, Ultraj. 1728. Im Jahre 1724. gab er heraus, principia philosophiae, zu Utrecht in 4to. Seine Absicht gehet dahin, aus den körperlichen Dingen seine Zuhörer auf die göttlichen Vollkommenheiten, welche aus der sichtbaren Welt allenthalben hervorleuchten, zu führen, und sie zur Tugend und Frömmigkeit zu reizen.

o) Seine Theologia naturalis kam zu Amst. 1729. zum Vorschein.

p) Der Titel des Buchs ist: Philosophical Principles of Religion Natural and revealed in two Parts, London 1734. in gr8. Er nennet sich einen Doktor der Arzeneikunst. In den Baumgartischen Nachrichten von merckwürdigen Büchern B. 8. S. 148. ff. findet sich ein umständlicher Auszug aus diesem Buche.

q) D. Foster, ein Prediger in Engeland bei den Mennoniten, ist durch verschiedene Schriften, sonderlich durch seine Vertheidigung der Nuzbarkeit, Warheit und Vortreflichkeit der christlichen Offenbarung gegen den Tindal, und durch seine Discourses on all the principal branches of natural religion and social virtue. Lond. in 4to. Vol. I. II. d. i. Discurse oder Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der natürlichen Religion und des tugendhaften Wandels 1740. in 4. bekannt worden. Man findet sowol in der erstern, als auch in der leztern Schrift viele Spuren seiner Neigungen zu den Lehrsäzen eines Socinus, sonderlich in der Lehre von der Genugthuung Christi. Uebrigens muß man ihm eingestehen, daß er die Philosophie, das tiefe Nachdencken und den guten Ausdruck ziemlich in seiner Gewalt gehabt habe.

r) Des

r) Des Herrn Lulofs Buch kam zu Leiden 1756. unter der Aufschrift: Theologiae Nat. theoreticae primae lineae heraus.

§. 19.

Ich müste mir selbst als einen der grösten Fehler, den ich in diesem Stücke der angefangenen Geschichte gemacht hätte, vorwerffen, wenn ich nicht auch ins besondre derrer gedächte, welche theils als Urheber der allerabscheulichsten Irthümer in der natürlichen Teologie anzusehen sind, theils die natürliche Religion allein für die wahre gehalten haben, dagegen von keiner geoffenbarten, noch weniger einer christlichen etwas hören wollen. Die vornehmsten unter ihnen sind: Conrad Vorst a), Joh. Crell b), Benedict von Spinoza c), Eduard Herbert von Cherbury d), Andreas Wissowatius e), Peter Schauvin f), Jak. Wittich g), Matthäus Tindal h). Ich hätte die Anzahl, sonderlich der Deisten, um ein groses noch vermehren müssen, wenn ich nicht die Leser auf Bücher eines Lelands und Maschens verweisen könte, darinne man sie schon gesammlet findet, und die Anzeige der atheistischen Schriften und ihrer Urheber wird man im Cap. von der Würklichkeit Gottes zu suchen haben. Der Reichthum der merckwürdigsten Umstände des Lebens der nur hier Genanten, wird mir Mühe genug machen, sie ins kürzere zu ziehen, um in keine unnöthige Weitläuftigkeit zu verfallen, ob ich schon weiß, daß Liebhaber und Kenner groser Seltenheiten und verbotener Bücher, dergleichen diese sind, nichts liebers, als die Nachricht von selbigen lesen.

a) Conrad Vorstius gehört unter diejenige Gelehrten, welche groß Aufsehen, und viel Unheil und Uneinigkeiten mit ihren Schriften in der Welt verursachet haben. Sind selten solche Leute ohne grose Gaben, ohne scharfen Verstand, ohne tiefer Einsicht in die Dinge, so fehlte es auch unserm Vorst gewiß nicht an einer dieser Eigenschaften. Er war im Schooß der katholischen Kirche zu Cöln 1569. von armen Eltern, die, auser ihm, noch neun Kinder zu ernehren hatten, geboren. Sie wolten sie zwar alle studiren lassen, aber Armuths halber solte dieser Sohn die Kaufmanschaft lernen. Allein er brachte es durch das Informiren vornehmer Kinder so weit, daß er mit einigen derselben 1593. nach Heidelberg gehen konte, nachdem er vier Jahre vorher zu Hernborn sich unter dem Joh. Piscator auf die Gottesgelarheit geleget hatte. Sein erster Ruf den er erhielte, war zum Prediger und Professoramte am Bentheimischen Gymnasium zu Steinfurt. Er wurde 1610. nach Leiden, an die Stelle des Jak. Arminius berufen, weil man ihn für

für den geschicktesten hielte, dessen Lehrsäze durchzufechten, die auf allen Seiten angegriffen wurden. Allein die arminianische Parthei gerieth durch diesen Mann nur in grössere Gefahr. Denn es fielen ihm des Faust Socins Schriften, sonderlich sein Buch von Christo, dem Erlöser, in seine Hände, wodurch er heimlich einer von seinen Anhängern wurde. (Wenn doch einer unter den Gelehrten mehrere Beispiele von Verführungen durch verdächtige Bücher sammlete, die Ursachen der Verführung untersuchte, und Bewahrungsmittel darwieder abhandelte, da ich mir den Vorsaz muß vergehen lassen, das an das Tageslicht zu stellen, was ich schon von vielen Jahren her davon zusammen getragen habe). Es brach solches aus, als er seinen theologischen Tractat, de Deo siu. de natura & attributis Dei, zu Steinfurt 1610. in 4. im Druck gab. Die Ausgabe zu Hanau in eben diesem Jahre, die **Gundling** Tom. III. S. 377. not. n. anführet, habe ich nie gesehen. Aus diesem Buche nahmen die, so der alten Lehre des Calvins in Holland ergeben waren, viele scheinbare Gründe, den Arminianismus von einer bösen Seite abzumahlen, wodurch die Anhänger derselben viel, er aber sein Lehramt, und seinen Aufenthalt auf ewig in Holland verloren haben. Man findet in keinem Buche so viele Grundirthümer in der natürlichen Theologie beisammen, als in diesem. Die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit, das Vorherwissen Gottes, die ewigen Rathschlüsse in ihm, und dergleichen mehr, sind von ihm auf die feinste und spizigste Art angegriffen worden, wodurch er alle übrige theoretische und praktische Lehrsäze der natürlichen Religion höchst verdächtig macht. Es ist also kein Wunder, wenn er von sechs Predigern der Contraremonstranten, auf der Versammlung zu Dortrecht, mehr für einen Gottesverläugner, als Gottesgelehrten ausgegeben wurde. Eine ganze Menge mächtiger Feinde fielen allenthalben auf ihn loß, und schrieben wider ihn. So gar ein König von Engeland, **Jacob**, war der erste, der das Buch auf der Jagd empfing, und gleich nach einer Stunde seinen Residenten in Holland auftrug, nicht allein so viel Exemplarien aufzukaufen, als zu finden wären, die hernach in Engeland alle verbrannt worden sind, sondern zugleich den Staaten von Holland anzukündigen, daß er Bündniß, Freundschaft, Zutrauen, ia alles aufgeben würde, wenn sie nicht diesen Kezer, der den Scheiterhaufen verdiene, augenblicklich aus ihren ganzen Gebiete verbannen würden, welches auch geschahe, und er muste sich sehr verbergen, wenn er der Gefahr des Lebens, darinne er einigemal war, entrinnen wolte. Wie unänlich sind doch die Regenten unserer Zeiten zum Theil, einem Jakob in dem Eifer, die Grundirthümer in der Religion, und die öffentlichen Lehrer derselben auszurotten! Unter seine übrige und zwar heftige Gegner sind zu rechnen: **Matthäus Sladus**, ein Engeländer, **Bogermann** und **Sibrand Lubbert**, welche Friesländer waren. Viel gelinder verfuhr in seinen Schriften gegen ihn **Joh. Piscator**, sein erster Lehrmeister in der Theologie. Von den Lehrern unserer Kirche schrieb **Albert Grauer**, ein hiziger, aber scharfsinniger Mann, wieder ihn: Quaestiones illustres de

Deo,

Deo, huiusque Attributis, Ienae 1661. 8. Könnte sonst iemand ein vollständiges Verzeichniß von allen den sehr seltenen Schriften des Vorstens, und seiner Gegner machen; so könnte ich es hier, wenn ich nicht den Eckel meiner Leser über alzu lange Noten befürchten müste. Denn ich bin so glücklich gewesen, solche in den vielen Jahren, als ich daran gesammlet habe, zu erhalten, die kein anderes, als das gewöhnliche Schicksaal haben werden, daß sie nach meinem Todte in alle Theile der Welt wieder zerstreuet werden. Er fand endlich einen sichern Ort in Hollstein, und in der Friedrichsstadt, welche zu bauen ein Herzog von Hollstein den geflüchteten Arminianern erlaubte, wurde er 1622 begraben Seine Freunde rühmen seinen erbaulichen Tod, sein eifriges Gebet zu Gott, und sein zartes Gewissen. Einen Beweis von leztern nehmen sie daher, weil er zu Cöln um deswillen nicht Baccalaureus in der Philosophie im Collegio des h. Laurentius hätte werden wollen, um nicht durch den Eid, den er auf die Lehrsäze der Tridentinischen Versammlung thun muste, sein Gewissen zu beflecken. Wie viele unserer heutigen Lehrer auf Akademien, und Prediger in der Protestantischen Kirche werden diesen Mann darum, daß er wegen des Religioneides so gewissenhaft war, verlachen, und es für eine grose Schwachheit an ihm ansehen! Sein Bildnis, das Aufmercksamkeit verdienet, ist in dem Buche: Academia Leidensis, Lugd. Batau. 1614. S. 57. zu finden.

b) Joh. Crell, den man mit dem Samuel Crell nicht verwechseln muß, war zu Holmezheim ohnweit Würzburg in Francken geboren. Er war ein Schüler des bekannten Ernst Soners, Prof. in Altorf, aus dessen Schule die Sekte der Socinianer einen gar groſen Zuwachs bekommen hat. Mit diesem Gifte angesteckt schlug Crell alle ihm angebotene Beförderungen aus, gieng nach Pohlen, hörte zu Rackau fleisig den Valent. Smalz, predigte oft in teutscher, lateinischer und polnischer Sprache, wurde Rektor alda, und dem Stanisl. Lubienicius beigefügt, die Theologie zu lehren. Das Buch, dessen ich hier gedencken muß, führet den Titel: Ioh. Crellii, Franci Lib. de Deo eiusque attributis. Die Veranlassung zu diesem Buche war folgende: Die Gemeine der Socinianer hielte des Joh. Volckelius Schrift von der wahren Religion für das beste Lehrbuch ihrer Sekte. Sie trug also dem Joh. Crell auf, die erste Ausgabe nach seinem Tode, Rackau 1630. wieder auflegen zu lassen, und es da, wo es mangelhaft wäre, zu verbessern. Darum schrieb Crell das Buch von Gott und dessen Eigenschaften, machte es zum ersten Theile, und hengte im zweiten Theile des Volckelius Buch an. Die berühmte Buchführer in Holland, die Blaeven, die nichts lieber, als verdächtige Bücher drucken liesen, gaben die Kosten zu dieser neuen Auflage her. Kaum war es 1642 fertig worden, so ließ der Amtmann von Amsterdam ihnen 450 Exemplarien wegnehmen, forderte eine Geldstrafe von 1200 Francken, und acht Tage darnach wurden die Exemplarien öffentlich verbrannt. Aus dieser Asche zog es ein eifriger Calviniste, Samuel Maresius, Prof. der Theologie zu Gröningen wieder hervor, und lies des Crells und Völckels Buch, mit seiner Wiederlegung, unter dem Titel: Hydra Socinismi expugna-

gnata, in 3. Quartbänden zu Grönin-gen 1651. von neuem drucken. Es giebt auch eine holländische Uebersezung von des Crells Buche, die 1663. zu Freyburg erschien. Es hat der Crell noch eine andere Schrift, die der vorigen, den Titel nach, sehr ähnlich ist, geschrieben, nämlich: de vno Deo patre, in 8. welches der Schwiegersohn des Alstedts, dessen wir oben gedacht, der Bisterfeld wiederleget hat.

e) Das Leben des von Spinoza hat ein lutherischer Prediger im Haag, Joh. Colerus, in holländischer Sprache zu Amst. 1706. 8. und in eben dem Jahre im Haag in französischer Sprache herausgegeben, welches auch in das Teutsche übersezt worden ist. Beim Pet. Bayle in seinem hist. krit. Lexicon findet man von diesem übel berufenen Manne einen so weitläuftigen Artickel, als nur irgend einer seyn mag. Auf diese zwey Personen verweise ich meine Leser, die mehr Nachrichten von ihm lesen wollen, als ich hier zu geben im Stande bin. Er war 1632. zu Amsterdam von jüdischen Eltern geboren. Man beschreibet ihn als einen Mann von einem sehr fähigen, durchdringenden Geiste, voller Begierde, die Warheit zu suchen, welche er nicht, sondern, statt ihrer, Irthümer fand, seinen sittlichen Betragen nach, als einen verträglichen, leutseeligen, ehrlichen, dienstfertigen und sehr ordentlichen Menschen. Menage erzehlet, daß alle, die ihn gesehen, von ihm gesagt hätten: qu'il portoit sur son visage un caractere de reprobation. Nicht ohne Ursache also habe ich verschiedene mal für die Liebhaber der Physiognomie die Orte angeführet, wo die Bildnisse der nahmhaft gemachten Gelehrten zu finden sind, und des von Spinoza seines hat Colerus für das Leben des Spinoza stechen lassen. Merckwürdig ist, daß der Churfürst von der Pfalz ihm den öffentlichen Lehrstul in der Philosophie zu Heidelberg antragen ließ, und zwar zu einer Zeit, da man schon wuste, daß er der Verf. des gefährlichen Buches: Tractatus theologico-politicus, Hamb. 1620 sey. Der Prinz Conde unterredete sich oft mit ihm, und die Freigeister, wie Bayle sich ausdruckt, kamen von allen Enden zu ihm. Sein Buch, das hier eine Stelle verdienet, sind die Cogitata metaphysica, darinne er die etwas schwerere Fragen vom Ente, Gott und seinen Eigenschaften und der menschlichen Seele kurz erkläret. Er hinge sie an folgendes Buch: Renati des Cartes principiorum Philosophiae Part. I. & II. more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt eiusdem Cogitata metaphysica. Amstel. 1663 4to. Man findet darinne solche gute Erklärungen von der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Leben, Verstande, Willen und Macht Gottes, von der Schöpfung und Mitwürckung, als man nur von so einem denckenden Kopfe verlangen konnte. So gar ein Franciscus Burmann, ein Prof. der Theologie zu Utrecht scheuete sich nicht, in seiner Synopse der Theologie sich des Spinoza Erklärungen und Gedancken, sonderlich in der Lehre von der Allmacht Gottes, zu Nuze zu machen. Das bewog den Philipp von Limborch, einen remonstrantischen Lehrer, als er seine christliche Theologie zu Amsterdam wieder auflegen ließ, den Burmann öffentlich, S. 93. §. 8. vor-

vorzuwerfen / er hätte die Cogitata metaphyſ. des Spinoza ausgeſchrieben. Der Hr. van der Waeyen, ein Lehrer der Theologie zu Franecker nennte in ſeiner Diſput. vom λόγος gegen den Joh Clerk den Limborch um deswillen einen Verläumder. So ſehr ſich auch der leztere in ſeinem Leben für Streitigkeiten gehütet hatte, ſo ſahe er ſich doch aniezo genöthiget, ſeine Ehre zu retten, und ließ drucken: Defenſio contra Io. van der Waeyen iniquam Criminationem, Amſtel. 1699. 8. darinne er auf der einen Seite des Spinoza, und auf der andern Seite des Burmanns Worte hatte abdrucken laſſen, wozu ihn ſonderlich die groſe Seltenheit des Buchs des Spinoza, das in keinem Buchladen in ganz Holland anzutreffen wäre, bewogen hätte. Zur Vertheidigung ſeines Vaters ergrif der iunge **Pet. Burmann**, der bekannte Criticker, die Feder, und ſchrieb ein Buch: Pietas Burmannorum, Lugd. Batau. 1700. 8 das eben nicht gar oft in groſen Bibliothecken ſichtbar wird. So richtig auch Spinoza in ſeinem vorgedachtem Buche von Gott, ſeinen Eigenſchaften und Wercken ſchrieb; ſo irrig wurde ſein Vortrag hiervon in ſeiner ſo genannten Ethick, welche das erſte in ſeinen Wercken iſt, die durch ſeinen vertrauten Freund, den **Ludw. Meyer**, einen Arzt, nach ſeinem Tode, ohne Anzeige des Orts 1677. in 4to herausgekommen ſind. Ich kan die teutſche Ueberſezung des **Joh. Lorenz Schmidts**, die er bei ſeinem verborgenen Aufenthalte in Hamburg 1744 verfertigte, nicht billigen, ob er gleich ſich mit der beigefügten Wiederlegung des Hrn. von Wolffens zu rechtfertigen ſuchte. Es iſt immer beſſer für unſere ungelehrte Teutſche, ſolche gefährliche Bücher gar nicht zu leſen, als ſie ihnen durch Ueberſezungen in die Hände zu geben. Darinne treffen wir das abſcheulichſte Syſtem der Gottesverläugnung an, dergleichen man vor ihm bei keinem ſeiner Brüder finden wird. Ich werde von ſelbigen reden müſſen, wenn ich auf dieienige komme, welche die Würcklichkeit eines Gottes geläugnet haben. Anfänglich, als ich daſſelbe las, entſchuldigte ich noch immer den Spinoza, weil er ſein ganz Syſtem auf die Erklärung von der Subſtanz baute, und feſt glaubte, daß alle Erklärungen, welches ich niemanden, ohne der nöthigen Einſchränkung, einräumen werde, unläugbare Erkentnißgründe wären. Allein ſein gedruckter Briefwechſel mit dem Sekretar der königl. Societät in Engeland, **Heinrich Oldenburg**, überzeugte mich, daß Spinoza mehr aus Bosheit, als Ueberzeugung, ienes verabſcheuungswürdige Syſtem behauptet habe. Denn als ihm lezterer handgreiflich wieß, wie dadurch ein blindes Schickſaal, eine unvermeidliche Nothwendigkeit in der Welt eingeführet werde, wie dadurch alle Belohnungen und Beſtrafungen unter uns Menſchen ein Ende hätten, weil er ihnen alle ihre Freiheit nähme; ſo weiß Spinoza in ſeinen Antworten, ſonderlich epiſt 25. gar nichts geſcheutes ſeinem Gegner entgegen zu ſezen. Dixi nos ideo, antwortete er, eſſe inexcuſabiles, quia in Dei poteſtate ſumus, vt lutum in manu figuli, hoc ſenſu intelligi volui, videlicet quod nemo Deum redarguere poteſt, quod ipſi infirmam naturam, ſeu animum impotentem dederit - - Non naturae cuiuscunque rei nihil aliud competit, quam id, quod ex data ipſius cauſa *neceſſario*

cessario sequitur. Ich weiß nicht, ob mich meine Muthmassung betrüget, wenn ich diese beide Schriften des Spinoza für die Muster halte, an welchen Wolf lernte, wie man die mathematische Lehrart gar wohl auser der Mathematick gebrauchen könnte, davon die Möglichkeit Le bniz und Puffendorf schon eingesehen hatten.

d) Eduard Herbert ist 1681. in Engeland auf dem Schlosse Montgomery geboren. Er wurde zu Ludewig den XIII. gesendet, für die Hugenotten in Franckreich ein gutes Wort einzulegen. Da er in Engeland zum Baron gemacht wurde, nennte man ihn Lord Herbert of Cherbury. Wir haben drei Bücher von ihm, die er blos in der Absicht geschrieben hat, um seinen Lesern weiß zu machen, daß man keiner geoffenbarten Theologie nöthig habe, indem die natürliche allein hinreichend sey, den Menschen glückseelig zu machen. Das erste führet folgenden Titel: Tract. de caussis errorum & religione Laici, sine loco 1656 in 12. Davon hat man noch zwei andere Ausgaben, die noch weit seltener zu finden sind, wie diese, als: Paris 1633. 8. und Lond. 1645. 8. die Georgi in seinem Bücher Lexicon anführet. Der Joh. Voßius, ein Sohn Gerh. Joh. ließ es auch Typis Blaeviorum zu Amst. 1663 wieder auflegen. Das Zweite: Tract. de veritate, prout distinguitur a reuelatione, verosimili, possibili & falso, sine loco 1656. 12. Das dritte: De religione Gentilium errorumque apud eos caussis authore Eduardo Barone Herbert de Cherbury & Castri Insulae de Kerry in Hibernia, & a sacris Belli consiliis optimis Iacobo & Carolo, Amst. typis Blaeviorum 1663. 4to. Noch eine andere Ausgabe hat man, Amst. 1700. 8. Dieser Baron ist der erste, der ein eigentliches Lehrgebäude des Naturalismus aufzuführen bemühet war. Er bauete dasselbe auf diese fünf Säze: 1) Es ist ein Gott, 2) er muß verehret, angebetet werden, 3) Tugend und Gottesfurcht sind die vornehmsten Stücke der Religion; 4) Man muß seine Sünden bereuen, und sich bessern, 5) es giebt so wohl in diesem, als in jenem Leben Belohnungen und Bestraffungen, um der Güte und Strafgerechtigkeit Gottes willen. Was aber für Aussprüche eines Orakels, oder göttlichen Buches ausgegeben würden, wären insgesamt verdächtig. In unserer Kirche schrieben viele wieder ihn, erstlich Joh. Musäus in seinen Tract. de Lumine naturae & ei innixae Theologiae naturalis insufficientia ad salutem contra Baronem Anglum de Cherbury 1667. Er ließ selbigen seinen Disp. de aeterno electionis decreto 1668., davon 1675 eine neue Auflage gemacht wurde, anhängen. Er wurde auch zu Wittenb. 1708 unter dem Titel: Examen Cherburianismi, nachgedruckt. Hernach Gerh. Titius in Disp. de Insufficientia religionis mere naturalis ad consequendam vitam post hanc meliorem, & necessitate reuelationum diu. supernaturalium, L. B. Herberto opposita, Helmst 1667. Ferner Christ. Kortholt in seinem Buche: de tribus impostoribus, Kil, 1670.

e) Wissowatius stammt von einem vornehmen adelichen Geschlechte ab. Er wurde 1608. zu Philippovien in Litthauen geboren, und hatte grose Fähigkeiten von Natur. Faustus Socinus war sein Grosvater, Joh. Crell und Matt. Ruarus seine Lehrmeister. Er

Er vertheidigte in Engeland, Holland und Franckreich seine irrige Lehrsäze frei und öffentlich. Als die Verfolgungen wieder die Socinianer in Pohlen angiengen, erduldete er viel Ungemach, und büsete seine schöne Bibliotheck dabei ein. Er war einer von den Mitarbeitern an der Bibliotheca Fratrum Pol. in Holland. Sein Buch, um dessentwillen ich seiner gedencke, führet den Titel: Religio rationalis seu de rationis iudicio in Controuersiis etiam theologicis, ac religiosis adhibendo tractatus. Sine loci mentione, A. 1685. 12. Es gehöret mehr der Aufschrift, als dem Innhalte nach, hieher. Dennoch führet er §. 11. eine Menge der natürlichen Erkenntnißgründe an, auf welche er die Religion zu bauen verlanget.

f) Pet. Chauvin hielte sich zu einer Zeit in Engeland auf, als unter dem Könige Jakob II. die Papisten suchten die Oberhand zu erhalten, ehe Prinz Wilhelm von Oranien alda landete, und den Bedruckungen, die die Protestanten von den Papisten ausstehen musten, ein Ende machte. Sie hatten, sagt er, mit Schmerzen auf ihren Erlöser gehoffet, und oft auf folgende Art heimlich geseufzet:

Phosphore, redde diem, cur gaudia nostra moraris?
Caesare venturo, Phosphore, redde diem.

Ich fand diese Umstände in der Vorrede zu seinem Buche, das er zu Rotterdam 1693 in 8. heraus gab, und folgenden Titel führet: Liber de naturali religione in tres partes diuisus, apud Petrum van der Slaart, sumptibus Samuelis Oliuerii Noruicensis Bibliopolae. Er schrieb solches dem Bischof von London, Heinrich, zu, und war seine Absicht, zwischen uns und den Reformirten eine Vereinigung zu stiften. Der erste Theil ist eine eigentliche natürliche Theologie, weil er darinne sowol die Eigenschaften, als auch Wercke Gottes aus der Vernunft vorträgt. Er will zwar das Ansehen nicht haben, als ob er den Naturalismus begünstige; allein sein ganzer Plan der vorgeschlagenen Vereinigung ist zum Theil darauf gebauet. In den Actis Erud. A. MDCXCIII. p 499. findet man einen Auszug aus diesem sehr seltenen Buche. Der Hr. von Vrigny schrieb: Epistola antitrinitarios, tolerantes & moralistas, cum animaduersionibus ad librum, cuius titulus: *religio naturalis*, Chauvini scilicet gallice 1693. Ihm antwortete der Chauvin in seinen Dilucidationibus super librum inscriptum: *religio naturalis*, Roterod. 1693. 8., die auch französisch geschrieben waren, und die ich noch nicht habe auftreiben können. Diese Antwort muß dem Chauvin gar nicht sauer angekommen seyn, weil er allein die Vernunft zu seinem Führer erwehlet hatte, dagegen sein Gegner ihn bloß mit Gründen der Schrift zu widerlegen suchte, und nicht für rathsam hielte, metaphysische Gründe gegen ihn zu gebrauchen. Von unsern Gelehrten hat Joh. Winckler in der gründlichen Anweisung gegen den Naturalismum, insonderheit gegen Pet. Chauvin, Hamb. 1695. 12. und Joh Franz Buddeus in seinen Animaduersionibus in Petri Chauuini librum de religione naturali, Hal. 1695 wieder ihn geschrieben. Es gestehet Chauvin in der Vorrede, daß er den Bischof Wilkins, dessen wir oben gedacht, zur Richtschnur in Abfassung seines Buchs gebrauchet hätte, den er sane politum, eruditum ac elo-

quentem nennet. Bald darnach komt folgende merckwürdige Stelle: Mir ist es sehr angenehm gewesen, die Vernunft mit der Religion zu vereinigen, und die zwei Abwege zu vermeiden, daß die Religion nicht in lauter Geheimnisse, in Rauch und Enthusiasterei verwandelt, aber auch der Vernunft nicht allein das Heft in der Religion in die Hände gegeben werde. Beweiset diese Stelle nicht klar genug, daß **Chauvin** kein volkommener Deist zu nennen, auch viel besser dencke, wie unsere heutige Naturalisten, bei denen unbegreifliche Lehrsäze und wiedersprechende einerlei Dinge sind?

g) **Jacob Wittich**, der bloß durch den Vornahmen von vielen andern gleiches Zunahmens zu unterscheiden ist, und dessen Vaters Bruder der berühmte Cartesianer **Christoph Wittich** war, bekleidete anfänglich zu Duisburg ein öffentliches Lehramt der Philosophie. Er disputirte alda im Jahr 1711. de Natura Dei, wobei **Gerh. Nik. Brouwer**, aus Mittelburg die Stelle eines Respondenten vertrat. Diese Disputation solte dem Spinoza entgegen gesezt seyn. Allein so bald sie zum Vorschein kam, sahe man sie eben so an, wie einige Jahre darnach man ihm vorwarf, daß er selbst alda die vornehmsten Lehrsäze, darauf Spinoza in seiner Ethick seinen Atheismus gegründet hatte, vertheidigte. Spinoza bewieß in seiner Ethick S. 12. Coroll. II. den Saz: Das Dencken und die Ausdehnung sind Eigenschaften Gottes. Er bauete seinen Beweiß auf den Saz, den er für einen Grundsaz hielte: Res, quae inter se nihil commune habent, vna alterius causſa esſe nequit. d. i. Dinge, die nicht in ihren Beschaffenheiten einerlei sind, von denen kan das eine die Ursache des andern nicht werden, oder was einer nicht hat, das kan er auch andern nicht geben. Er schloß also, daß Gott Ausdehnung haben müsse, weil ausgedehnte Dinge oder Cörper in der Welt wären. **Wittich** wolte diesen Beweiß des Spinoza umstosen, gab ihm den Obersaz, als eine unläugbare Warheit zu, schloß daraus, daß die Ausdehnung keine Eigenschaft von Gott seyn könte, weil das Dencken und Ausdehnung, von ganz entgegen Beschaffenheiten wären. Die Natur Gottes bestehe demnach ganz allein in den unendlichen Dencken, oder in dem alwissenden Verstande und almächtigen Willen. Man warf ihm vor: Auf solche Weise wäre zwar der Begrif des Spinoza von Gott wiederlegt, aber es bliebe nun nach seinem für richtig angenommenen Saz unbegreiflich, wie Gott eine Ursache der Cörperwelt seyn könte, welche Ausdehnung hätte. Darauf **Wittich** antwortete: er wisse solches selbst nicht zu erkären. Es trug sich zu, daß dem **Jak. Wittich** das erledigte Lehramt der Philosophie und Mathematick von den Vormündern der Gröningischen Akademie angetragen wurde, nachdem der Herr **Bernoulli** zu Basel, solches anzunehmen ausgeschlagen hatte. **Anton Driessen**, Prof. der Theologie und akademischer Prediger in Gröningen wiedersezte sich diesem Rufe mit allen Kräften. Um seinen Vorsaz auszuführen, laß er des **Wittichs** oben angeführte Disputation, wodurch der Verf. gleich im Anfange sich den Verdacht des Spinozismus, zugezogen hatte, mit groser Aufmerckſamkeit durch, fand manches anstö-

anstösiges, das er den Vormündern der Akademie vorlegte, um die Gefahr ihnen vorzustellen, der sie ihre Akademie aussezen würden. Nicht Tako Hajo van der *Honnert*, wie in der Bibl. bremens. vom Jahr 1718. S. 552. erzehlet wird, schrieb an D. Abraham Trommius den Senior der Geistlichkeit zu Gröningen, sondern vielmehr der leztere an erstern, wie van der Honnert selbst in seiner Repraesentatione Lugd. Batav. 1718. edita n. II. erzehlet. Van der Honnert empfal dem Trommius nicht so wol den Wittich, als auch die Disputation, die der Driessen für so gefärlich ausschrie, welcher diese Antwort den Vormündern der Universität vorlegte. Der Hr. Driessen wendete sich an verschiedene theologische Fakultäten zu Franecker, und Utrecht, welche zwar die Zweifel des Driessens für wichtig, aber auch für rathsam hielten, selbige dem Wittich vorzulegen, und zu sehen, wie er sich von selbigen loßwickeln würde. Das geschahe auch, wie die gewechselte Streitschriften, davon ich eine gar vortrefliche Sammlung habe, solches ausweisen. Man hatte so gar auch das Urtheil der theologischen und philosophischen Fakultät in Jena hierüber sich ausgebeten, wie man aus des Hrn. Buddeus epistola & iudicio Facultatis theologicae & philosophicae ienensis, len. 1720, 4. siehet, welches gewiß nicht zum Vortheil des Wittichs ausfiel. Dieses Urtheil der theologischen Fakultät, an welchem Jak. Syrbius, Prof. der Logik und Metaphysik in Jena, das gröste Antheil hatte, (man lese Buddei epist. ad Theol. Rot.) wurde nebst der Disp. des Wittichs von neuen gedruckt Hagae Comitum, (oder besser Jena) 1720. in 4to. Dem ohngeachtet aller dieser öffentlichen Anklagen erhielte Jak. Wittich einen andern Ruf zu dem durch den Todt des Hrn Bernards in Leiden ledig gewordenen Lehramte der Philosophie und Mathematick, welchen er annahm, alwo der junge Joh. van der Honnert unter ihm 1718 de Natura & existentia Dei disputirte. Dieses mochte die Ursache seyn, warum der Hr. Driessen in der Responsione ad Vindicationem den jungen van der Honnert für den Verfasser dieser Schrift hielte: Vindicatio nominis atq. orthodoxiae Wittichianae a calumniis atque injuriis Driessenianis autore Gr. V. wozu der alte van der Honnert eine Vorrede gemacht hatte, Lugd. Batav. 1718. Als der T. H. van der Honnert heraus gab: Repraesentatio cur ad criminationes, quibus cl. Ant. Driessen cl. Jac. Wittichium - - a cathedra Groningana arcere conatus est, nihil responderit Lugd. Batav 1718. so wurde des Wittichii Disp de Natura Dei von neuen beigedruckt. darinnen nichts weiter verändert worden ist, als daß der Respondente zwölf Lemmata oder Corrollaria, die mehrentheils aus der Arzeneigelarheit genommen sind, anhieng. Im Jahre 1719. übersezte der Jak. Wittich diese Disputation ins Holländische, und wurde unter folgenden Titel gedruckt: Wijsgerige Verhandeling van de Natuure Gods, welke Jacob Wittich Thans Phil Doct en Professor ordinarius te Leiden in den Jare MDCCXI. te Duisberg uytgegeven en verdedigt heeft. Sijnde deselve nu door den Auctеur in het Nederduyts vertaalt, met aanmerkingen &c. te Leiden 1719. Auf der andern Seite des Titelblats stehen folgende Worte mit des Verf. eigenhändigen Unterschrift:

De

De Auctеur kent gene overſetting van ſijn Diſpuut de Natura Dei voor de ſijne, dan die hy dus met ſijn eigen hand ondertekent heeft. Alle dieſe Nachrichten habe ich theils aus der Bibl. Brem. Faſc. I. S. 550. ff. und S. 939. f. theils aus der oben gedachten Sammlung der Streitſchriften genommen, welche ich aber weder in der Bibl. Brem. noch auch in Walchii Bibliotheca ſelecta Tom. I. S. 725. vollſtändig angetroffen habe. Solche zu ergänzen, ſeze ich folgende hinzu: (1) Larua detracta Iacobo Wittichio, Philoſ. Doct. & in Academia Leidenſi Prof. a Io. Alexandro Roëll, H. A. F. JC. te Utrecht 1723. 4to. wobei zugleich eine holländiſche Ueberſezung, nebſt einem Anhang von acht Briefen, welche der Jak Wittich mit dem D. Herman Alexander Roëll, dem Vater von dem Verf. dieſer Schrift, gewechſelt hatte, zu finden, deren Inhalt ſehr leſenswürdig. (2) Zeedig Antwoord van Jacob Wittich op het Laſter-Schrift tegen hem gemackt doar Johannes Alexand. Roëll, Rechtsgeleerde te Leyden 1723. 4. (3) Altera Vindicatio nominis atque orthodoxiae Wittichianae a calumniis atque Iniuriis Drieſſenianis auctore Gr. V. Lugd. Batau. 1718. (4) Eben dieſes Gr. V. Tako Hajo van den Honnerts Briev en een Antwoord op de Aaanſpraak van den Heer Antonius Drieſſen aan de kerk van Nederland te Leyden 1718. 8. (5) T. H. van den Honnert repraeſentatio altera, qua cl. Drieſſenii rei geſtae narratio ad examen reuocatur, vera molitionum Drieſſenianarum hiſtoria traditur ac repraeſentatio prior ab eius cavillationibus vindicatur, Lugd. Batau. 1718. Daran hat man gedruckt: Epiſtolas mutuas inter Franc. Burmanum, Ant. Drieſſenium & Iac. Wittichium, Hieronymi van Alphen epiſtolas quatuor ad Drieſſenium, & Iac. Wittichii alloquium ad lectorem philoſophum Lugd. Batau. 1728. 4. (6) Ant. Drieſſenii Alloquium alterum ad lectorem orthodoxum rei geſtae narrationem vindicans adverſus repraeſentationem cl. Honnertii alteram, Groningae 1718. 4. Es wird niemanden gereuen, der ſich in den Lehren eines Spinoza, Deurhofs, Leenhofs recht unterrichten will, dieſe Schriften geleſen zu haben, die aber ſchwer zuſammen zu finden ſind.

h) Dieſer Matth. Tindal und Ant. Collins ſind zwar Deiſten, welche in Engeland nicht allein durch ihre Schriften viel Schaden angerichtet haben. Dieſer durch ſeine Abhandlung von der Freiheit zu dencken: ieſner durch ſeinen Beweiß, daß das Chriſtenthum ſo alt, als die Welt, oder das Evangelium eine neue Offenbarung des Geſezes der Natur ſey, London 1730. gr. 4. Das folgende Jahr darauf kam eine neue Auflage in 8vo mit Zuſäzen, die in Klammern eingeſchloſſen waren, heraus. Nach zwanzig Jahren erſchien, dem Anſehen nach, der zweite Theil: Chriſtianity as old as the Creation Vol. II. darinne man einige Irthümer des D. Tindals verbeſſert zu haben auf den Titel vorgab. Allein man hielte dieſen Theil für ein von einem Betrüger untergeſchobenes Buch, weil es mit der Denckungsart, Einrichtung und Schreibart des Tindals nicht überein kam. Joh. Lorenz Schmidt, der aus ſeinem Gefängniß entronnene Wertheimiſche Bibel überſezer, der in Hamburg unter den Namen Schröter biß an ſeinen Todt verborgen blieb, überſezte, nebſt des Jak. Foſters Widerlegung

legung, des Tindals Buch ins teutsche. Frf. und Leipzig 1741. gr8. Kaum sind so viel Wiederlegungen eines Buches geschrieben worden, als gegen dieses. Es wurde von Gelehrten der bischöflichen Kirche, von Edm. Gibson, D. Waterland, J. Conybeare, H. Stebbing, T. Burnet, H. Lee, B. Hoadly, T. Bullock, C. Robinson, J. Leland, von Gelehrten der Presbyterianer von St. Browne, A. Attinson, der Mennonitten von Jak. Foster, der Quäcker von Alex. Arscott, und vielen andern auch auser Engelland wiederleget. Im 9ten B. der Baumgartischen Nachrichten von merckw. Büchern S. 328. ff. macht man die Anmerkung, daß des D. Conybeare Wiederlegung, davon eine teutsche Uebersezung zu Berlin 1759 in 8to heraus kam, die beste, und besser sey, als des Fosters, welcher oft selbst wie ein Naturaliste schreibe. Auser den vorigen beiden Wiederlegungen besize ich auch die dritte: Heinr. Stebbings. (In des Hrn. Prof. Jöchers Lexicon im Art. Tindal finde ich folgenden groben Druckfehler in dem Namen dieses Mannes, welcher dorten H. Stedding genant wird.) Dokt. der Diöcese Sarum Kanzler, und des Königl. ordentl. Cappellans, Rechtfertigung des Christenthums aus Gründen H. Schrift, oder kurzer Entwurf der Streitigkeit zwischen Christen in 2 Th. Bremen und Leipzig 1758. Math. Arnold Wodarch hatte die Uebersezung, und Hr. Prof. Nonne die Vorrede gemacht. Ich würde noch manches Merckwürdiges aus dem Leben und von den Schriften dieses Mannes angeführet haben, wenn uns nicht nur der Joh. Lorenz Schmidt, in dem weitläuftigen Vorberichte zur Uebersezung des Tindalischen Buchs von S. 104. bis 125., sondern auch M. Urban Gottlob Thorschmid, Oberpfarrer zu Radeberg, im zweiten Theile seiner vollst. Engel. Freidencker-Bibliotheck, für welchen der Kupferstich des Tindals stehet, und andere mehr, solches schon umständlich geliefert hätten. Auser dem Hrn. Thorschmid, dem wir vier Theile seiner Freidencker-Bibliotheck zu dancken haben, hat auch der D. Joh. Leland einen Abriß der vornehmsten deistischen Schriften heraus gegeben, welchen der Hr. Conr. Heinrich Gottlieb Schmid in Hanover aus dem engl. ins teutsche übersezt hat, Hannov. 1755. Der Hr. Diak. in Uelzen, Joh. Heinrich Meyenberg übersezte den zweiten Theil, davon die erste Abtheilung zu Hannov. 1735. in 8. heraus kam.

§. 20.

Die natürliche Theologie hat, wie alle andere Wissenschaften, gar viele Seiten, nach welchen sie sich betrachten läst. Bald siehet der Gelehrte bei einem solcher Gegenstände auf gewisse innere Beschaffenheiten, bald auf seine Unterscheidungsstücke, bald auf seine Verhältnisse, bald wieder auf etwas anders. Dieses giebt ihm die Materie zu verschiedenen Abhandlungen, wobei er die Kräfte seiner Seele übet, und die gelehrte Welt mit seinen Schriften darüber bereichert. Diese und ihre

Arbeiten ſind es, die ich noch über die natürliche Theologie in der Anmerckung anzuführen habe.

Anmerck. Sam. Mouii Diſp. de Eſſentia theol. nat., eiusd. de exiſtentia illius.
M. Chriſtoph. Reuchlini erotema, an detur theologia nat. Witt. 684.
Io. Muſaei Diſp. de diſtinctione theologiae in naturalem & reuelatam, Ien. 1697.
Eiusd. de luminis naturae eiusque innixae theol. nat. inſufficientia ad ſalutem.
Ioach. Lindemann Prof. primum Phyſ. & Metaph. deinde Theologiae, Diſp. de iis, quae Theologia nat. ignorat.
Iäſchkii Diſp. de Theol. nat. gentilium ſecum pugnante, Lipſ. 1700.
Eiusd. Diſp. de eo, quod nimium eſt in theologia naturali.
Io. Iac. Lungershauſen de erroribus Socinianorum contra theol. nat. Ien. 703.
M. Aegidii Zinckii Faſciculus problematum theoreticorum ex theologia naturali petitorum Ienae, Ien. 700.
Fridericii Diſp. de theol. nat. eiusque exiſtentia, Lipſ. 708.
H. A. Kochii Specimen theol. naturalis, Helmſt. 724.
Conr. Diet. Kochii Progr. de Theologia nat. barbarica, Helmſt. 709.
D. I. Cph. Iselii (Auct. M. Dan. Wollebio) cogitata de inſufficientia religionis nat. Baſ. 713.
Polyc Lyſeri Progr. de emendandis in Theol. nat. Helmſt 1719.
M. Io. Andr. Fabritii Diſp. de theologia naturali & exiſtentia Dei, Ien. 1734.
Dan. Maichelii ſtamina theol. nat. Tub. 735.
Chriſt. Breithaupt, Prof. Helmſt. Diſſ. eclectica de Carteſii theologia nat., & erroribus in ea commiſſis, Helmſt. 735.
M. I. Dietr. Chriſtianus Hoernigk de philoſophia gemina & ſpeciatim Theol. nat. Paganiſmo falſo ſuſpecta, Ien. 738.
Io. Tilemanni dicti Schenck Diſp. de differentia inter theol. nat. & theologiam Gentilium in ſpecie graecorum, Marb.
D. Joh. Martin Chladens Blendwercke der natürl. Religion, Wittenb. 751.
Eiusd. Diſp. qua religio naturalis figmentis purgata fiſtitur reſp. Tobia Loeckenwalter 1749.

§. 21.

§. 21.

Zwei grose Beförderer des Wachsthums gelehrter Erkentnisse in der natürlichen Theologie kan man nicht, ohne eine Art von Unwissenheit oder Undanckbarkeit mercken zu lassen, mit Stillschweigen übergehen. Der eine davon ist **Robert Boyle** a), ein berühmter Engeländer, und **Janus Stolpe** b) ein gelehrter Holländer. Beide haben durch ihre milde Stiftungen die Gelehrten aufgefordert und ermuntert, mit Eifer in dem Felde der natürlichen Gottesgelarheit vornämlich zu arbeiten, um sie in ihren Theilen immer volkommener zu machen. Man hat bereits einige Früchte c) ihrer reichen Vermächtnisse in den Händen, und die kluge Einrichtung derselben verspricht uns auf die Zukunft für unsere Nachkommen eine noch gar reiche Erndte.

a) Es ist nöthig / daß ich so wol von seiner Person, als auch von seinem Vermächtnisse Nachricht gebe. **Robert Boyle** ist aus einer der reichsten und ansehnlichsten Familien in Engeland entsprossen. **Anton Willhelm Böhme** in seinen erbaulichen Briefen S 265. konte nichts gröseres zu ihrem Ruhme sagen, als wenn er davon also schreibt: Es ist in Großbritannien durchgehends bekannt, daß die Boylische Familie sonderlich berühmt gewesen wegen ihrer Gottseelig- und Liebthätigkeit gegen die Armen, und hat ihre lincke Hand nicht wissen lassen, was die rechte gethan. Er war 1627. geboren, und starb 1691. in seinem 65. Jahre. In dem Jahre, da er sturb, machte er kurz vorher, den 28. Julius, ein Codicill, welches seinem Testamente beygefüget wurde, darinne er sein Erb- und Wohnhauß in der Michaelisstrasen in London, und die Einkünfte von 100. Pf. St. davon einem Geistlichen in Londen, oder in dem Reviere davon, so weit die Todten Zeddel sich beziehen, auszuzahlen, welcher drei Jahre hinter einander öffentliche Predigten gegen die sehr einreisende Freigeisterei halten muste. Der Zweck derselben gieng dahin, es solten wichtige Scrupel in der Religion gehoben, und neue Einwürfe und Schwierigkeiten, die noch nicht genugsam beantwortet wären, hinlänglich beantwortet werden. Der Predigten solten achte, nemlich den ersten Montag des Jan. Febr. Merz, Aprils, Mayes, Sept. Oct. und Nov. gehalten werden. Die Hauptabsicht in diesen Predigten solte seyn, die Wahrheit der christlichen Religion wieder Ungläubige, als Atheisten, Deisten, Heiden, Juden und Mahumedaner zu beweisen, ohne sich in die Streitigkeiten einzulassen, welche die Christen unter einander hätten. Die Prediger musten allezeit aus der bischöfflichen, oder eigentlichen englischen Kirche genommen werden, dazu bisher die geschicktesten und gelehrtesten Männer waren ausgesucht worden. Der Character von diesem grosen Geiste, den **Burnet**, in den Geschichten, die er selbst erlebt hat, nach des **Mathesons** Uebersezung

zung S. 217. des ersten B. machte, verdienet, daß ich ihn abschreibe. Er wurde von allen, die ihn kannten, für ein rechtes Muster und volkommenes Original gehalten. Er war ein sehr andächtiger Christ, demüthig und bescheiden, fast zu viel, führte dabei ein unsträfliches, exemplarisches Leben in allen Stücken. Er war sehr mildgebig, verleugnete sich selbst, kasteyete seinen Leib, und hatte an nichts mehr Gefallen, als wenn er Leuten Gutes erweisen konnte. Er hielt gar nichts auf seine Person, verachtete die Welt, und entzog sich allen Lüsten, Absichten und Angelegenheiten der Welt. Solte etwa Lesern, man kennet die heutige Welt, manches in dieser Beschreibung, als Merckmale eines schwachen Geistes vorkommen; so will ich auch hersezen, wie ihn **Baumgarten** in der Vorrede zu des **Gilbert Burnets** Auszuge der von Boyle gestifteten Reden geschildert hat. **Robert Boyle**, schreibt er, war ein Mann von besonderer Gottseeligkeit, ausnehmender Gelehrsamkeit, und unglaublichen Eifer, auch seltenen Verdiensten um die Ausbreitung und Beförderung der Gottesfurcht und Wissenschaft.

b) **Janus Stolp** sturb 1753. am 15. October. Er hatte ein Capital von 10000 holländischen Gulden ausgesezt, von dessen jährlichen Interessen eine goldene Münze von 250. Gulden oder 130. Reichsthaler solte geschlagen und demienigen gegeben werden, welcher die beste Schrift über die ihm aufgegebenen Materien aus der Religion ausarbeiten würde. Die Richter über die Preisschriften solten die Leidnischen Herren Professoren seyn, aus welchen er namentlich die Herren Schultens, Rücker, Weiß, von Royen, Gäubius, Hemsterhuys, Lulof und Allamand gewählet hatte. Der erste war ein Theolog, die beide folgende Rechtsgelehrte, der vierte und fünfte Arzeneigelehrte, und die beiden leztern Philosophen. Sie hatten das Recht, wenn einer abginge, einen andern zu wählen. Die aufgegebenen Materien solten wechseln. Einmal solte aus der Betrachtung der erschaffenen Welt, oder einiger Theile derselben gezeiget werden, daß ein ewiges, unendliches, von der Materie abgesondertes, weises und allmächtiges Wesen sie aus nichts geschaffen habe und erhalte. Das andere mal solte die Vortreflichkeit und Vorzug der christlichen Sittenlehren, wie sie im N. T. enthalten sind, für allen menschlichen Sittenlehren ins Licht gesezet werden. Die eingesendete Schriften solten von allerlei Religionsverwandten angenommen werden, wenn sie nur keine Unterscheidungsstücke mit einfliesen liesen.

c) Man gab in Engeland alle von 1692. bis 1726. gehaltene Reden heraus. Weil aber die Aufsäze zu weitläuftig, und die Ausgaben zu kostbar waren; so machte **Gilbert Burnet** einen Auszug aus den Originalien, die er einen vortreflichen Schaz geistlicher (und warum nicht auch philosophischer) Wissenschaften nennete. Herr **Elias Caspar Reichard** übersezte diesen Auszug ins teutsche, unter dem Titel: Vertheidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion, oder Gilbert Burnets Auszug der von Robert Boyle gestifteten Reden, mit einer Vorrede und zum Druck befördert von Siegmund Jakob Baumgarten, Leipz und Bayreuth 1738. in 7. Theilen, 8.

Man gab auf gleiche Weise, nach der Absicht der Stolpischen Stiftung, das erstemal folgende Frage auf: Zu welchem Grad der Gewißheit die Beweißgründe vor das Daseyn Gottes getrieben werden können, die von der Betrachtung der Welt hergenommen sind? und wie man die Beweise a posteriori am bündigsten führen könne? Den Preiß empfing Joh. Albert Melchior A. L. M. & Philos. Doct. durch seine Disputation de Argumentis, quibus existentia Dei a posteriori probatur. Sie wurde, nebst noch zween andern Abhandlungen über diese Aufgabe, davon die eine auch lateinisch, und die andere holländisch geschrieben war, zu Leiden 1756. in gr4to gedrucket.

§. 22.

Die königliche Societät der Wissenschaften in Berlin hat auch durch ihre Aufgabe auf das Jahr 1763. Gelegenheit gegeben, daß etliche geschickte Aufsäze zum Vorschein kamen, welche für die natürliche Theologie vortheilhaft wurden. Die Aufgabe war folgende: die Gewißheit in metaphysischen Wissenschaften, wie auch der natürlichen Theologie und Sittenlehre, und ihren Graden. Der gelehrte Jude in Berlin, Hr. Moses Mendelsohn schickte eine Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften ein, welche den Preiß davon trug, und nebst einer andern, welche die Akademie noch für die beste hielte, bei Haude und Spener 1764. in 4to, 12 u. einen halben B. gedruckt wurde. a)

a) Siehe die Jenaische monatliche Auszüge, erster Band, S. 187. ff. Eben daselbst wird S. 550. noch einiger andern Schriften von dieser Materie gedacht, als 1) des Hrn. M. Friedrich Daniel Behns Gedancken über die Gewißheit der menschlichen Erkentniß von metaphysischen Warheiten, auch den ersten Grundsäzen der natürlichen Theologie, Lübeck 1764. 2) eines Ungenannten Diss. ad qu. de euidentia ab Academia regia berolinensi propositam: 3) eines Ungenannten Dissertation, qui a remporte la prix propose &c. in 4to. Sie sind beide bei Haude und Spener zusammen gedruckt, in 4to.

§. 23.

Der Nuzen natürlicher Gottesgelehrsamkeit ist gewiß viel gröser und ausgebreiteter, als manche dencken. Man muß ihren algemeinen Nuzen von den besondern unterscheiden. So wol iener, als auch dieser haben wieder ihre besondere Glieder, welche sich am besten in folgender Tabelle werden sichtbar machen lassen. Die natürliche Theologie nuzt

A) allen

A) allen Menschen, sie mögen in oder auser den Gesellschaften betrachtet werden. Sie nuzt

α) dem Menschen, auser aller Gesellschaft betrachtet. Denn

α) sie vermehret die Erkentniß des Menschen von Gott, dem Umfange nach, durch sie erkennet man mehr von Gott, als ohne ihr;

β) sie verbessert die Güte der Erkentniß im Verstande des Menschen. Denn

a) sie, als Wissenschaft, siehet mehr auf richtige und der Warheit gemäse Erkentniß, und entdecket das irrige in der Erkentniß anderer von Gott.

b) sie schaft uns einen höhern Grad der Klarheit und Deutlichkeit, wie auch

c) eine höhere Stufe der Gewißheit und Ueberzeugung, als man sonst haben kan.

γ) Sie befördert die Verbesserung des Willens der Menschen ungemein. Denn

a) sie lehret uns den Grund der Pflichten, die wir Gott schuldig sind, welcher in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung Gottes lieget,

b) sie enthält eine Menge der stärcksten Bewegungsgründe und Triebfedern zu tugendhaften Handlungen, und schreckt ihn ab, die Laster zu lieben. Mithin

c) sie befördert Vertrauen auf Gott, welches aus Betrachtung seiner Güte, Weißheit und Macht entstehet, und verschaft uns das beste Mittel unserer Zufriedenheit und wahren Glückseeligkeit.

d) sie gründet die ganze natürliche Religion, unterhält sie im Menschen, und befördert Leben und Ausübung derselben, ohne welcher auch keiner ein wahrer Christ seyn kan.

β) Sie nuzt dem Menschen in allerlei Gesellschaften. Denn sie machet

α) gute Regenten und Unterthanen,

β) gute Eltern und Kinder,

γ) gute Herrschaften und Gesinde. Sie befördert daher die gesellschaftlichen Tugenden, als:

a) Treue und Rechtschaffenheit gegen andere,

b) Menschenliebe und Freundlichkeit,

c) Muth

c) Muth und Herzhaftigkeit in Beschüzung seiner und seiner Mitbürger,
d) Festhaltung der Verträge und geleisteten Eide, und dergleichen mehr.

B.) Sie schaft dem Menschen in seinen besondern Verhältnissen Nuzen, als

N) sie nuzt dem Philosophen
α) in Erklärung des Rechtes der Natur, weil ohne Gott keine menschliche Natur, und darinne gegründete Geseze statt finden können,
β) in der Moralphilosophie, durch Bestimmung der Pflichten gegen Gott, und der Bewegungsgründe, die aus Gott zu allen unsern Handlungen zu nehmen sind,
γ) in der Physick, weil ohne Gott weder Bewegung, noch Ordnung, noch Dauer der Cörper seyn würde,
δ) in der Teleologie, weil ohne Gott keine Absichten daseiender Dinge statt finden können,
ε) in der Astronomie, weil die Lage, der Lauf, die Ordnung und die Absichten der Gestirne ohne Gott unbegreiflich ist.

Ɔ) Sie nuzt Lehrern der Gottesgelehrsamkeit, und Predigern derselben ins besondere. Denn sie hilft ihnen
α) überhaupt
a) die Nothwendigkeit einer Offenbarung aus ihrer Unzulänglichkeit in einem verdorbenen Zustande des Menschen zu beweisen,
b) sie giebt die vornehmsten und besten Kennzeichen einer wahren Offenbarung an die Hand.
c) sie zeigt sowol die Uebereinstimmung in den Lehrsäzen der christlichen Religion mit der natürlichen, welches man das Vernunftmäsige im Christenthume nennet, als auch wie anständig (Θεοπρέπεια) den Vollkommenheiten Gottes die ganze Einrichtung des Reichs der Gnaden sey.
β) Sie hilft ihnen besonders
a) bei Auslegung heil. Schrift, darinne alle natürlich erkannte Warheiten von Gott angetroffen werden,
b) in der dogmatischen Theologie, die darinne vorkommende Lehrsäze besser erklären und beweisen zu können.

c) in

c) in der Streittheologie, um den Hauptfeinden auch der christl. Religion auf ihre Einwürfe gründlich antworten zu können, um also hinlänglich zu bestreiten
   1) den Atheismus,
   2) den Deismus oder Naturalismus, wohin ich die Irthümer der Socinianer und Arminianer rechne.
   3) das Heidenthum,
   4) das Judenthum in verschiedenen Stücken.
   5) die Prädestinatianer,
   6) den Aberglauben.

§. 24.

Ergözet das menschliche Auge die Empfindung eines Ganzen, dessen Theile nach Regeln in der schönsten Ordnung und Abwechselung verbunden sind; so vergnügt den Verstand des Menschen nicht weniger ein scharfer Blick, mit welchen er das ganze Gebäude einer Wissenschaft mit einmal nach allen seinen zusammenhangenden Theilen durchschauen kan. Zu dem Ende mache ich den Beschluß meiner Einleitung mit einer Tabelle, welche die Abtheilung und Zergliederung der ganzen natürlichen Theologie enthalten wird. Sie wird für das Gedächtniß, für den Verstand, und für die Vernunft der Leser nuzbar seyn. Ich werde demnach in der natürlichen Theologie handeln:

א) Vom Erkentnißgrunde Gottes, und den Begriffen von Gott, Hauptst. I.
ב) Von allen dem, was Gott zukommt, oder seinen Beschaffenheiten, von Hauptst. II. bis ans Ende, welche bestehen
   A) aus inneren, welche wieder eingetheilet werden
      α) in solche, die ohne Thätigkeit vorstellbar, dahin gehören
         a) die Würcklichkeit Gottes, Hauptst. II.
         b) die Unendlichkeit Gottes, dabei zugleich von der Unveränderlichkeit, Unbegreiflichkeit und Heiligkeit Gottes überhaupt gehandelt wird, Hauptst. III.
         c) die Ewigkeit Gottes, Hauptst. IIII.
         d) die Einfachheit Gottes, Hauptst. V.
         e) die Einheit Gottes, Hauptst. VI.

ß) welche nicht ohne Thätigkeit sich gedencken lassen, hier ist überhaupt das Leben Gottes zu erklären, Hauptst. VII. Nun aber ins besondere zu handeln

I. von dem Verstande und dessen Allwissenheit. Es wird gehandelt

a) von selbigem überhaupt, Hauptst. VIII.

b) von selbigen ins besondere, wohin ich rechne

1) das Vorherwissen Gottes, Hauptst. IX.

2) die mittlere Erkentniß Gottes, Hauptst. X.

II. von dem Willen Gottes, wobei zu handeln

α) von selbigen überhaupt, und dessen Unterscheidungen, Hauptst. XI.

ß) von selbigen ins besondere, dahin ich rechne

1) seine Freiheit, Hauptst. XII.

2) die höchste Weißheit, Hauptst. XIII.

3) die höchste Güte, Hauptst. XIV.

4) die Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und deren Unterschiede, Hauptst. XV.

5) die Almacht, Hauptst. XVI.

6) die Rathschlüsse, Hauptst. XVII.

7) die Seeligkeit und Herrlichkeit, Hauptst. XVIII.

B) Von den äusern Beschaffenheiten Gottes, oder den Verhältnissen gegen das ganze Reich Gottes, sonderlich vernünftiger Geschöpfe, dabei hat man zu sehen

א) überhaupt auf dasselbe,

ב) ins besondere, dieses begreift

A) die Lehre von der Schöpfung

a) überhaupt, Hauptst. XIX.

b) ins besondere den Endzweck der Schöpfung, Hauptst. XX.

c) die Beschaffenheiten der erschaffenen Welt, als

1) die Ewigkeit, Hauptst. XXI.

2) der Optimismus und Unendlichkeit, Hauptst. XXII.

B) von der Erhaltung, Mitwürckung und Regierung, Hauptst. XXIII.

C) von der Vorsehung, Hauptst. XXIV.

D) von der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes, Hauptst. XXV.
E) vom Ursprunge und Zulassung des Bösen in der Welt, Hauptst. XXVI.

Anmerk. Es wird einem ieden gleich in die Augen fallen, daß in zuvor gemachter Tabelle die Anzahl, die Ordnung der Hauptstücke, und die Ausdrücke der Sachen nicht so, wie bei andern durchgängig gemacht sind. Freilich fehlet das überschriebene Hauptstück vom Wesen und Eigenschaften Gottes, weil ich alles, was Gott innerlich und äuserlich zukommt, zu seinem Wesen rechne. Nichts ist so gemein, wie der Fehler, daß man bei würcklichen Dingen so, wie bei den allgemeinen die Wesen, Eigenschaften, zufällige Beschaffenheiten unterscheiden müsse. Gott ist nothwendig ein würckliches Ding oder Individuum. Nach der Theorie desselben, die mancher blinder Eiferer für fatalistisch ausschreiet, muß ein wahrer Philosoph die Beschaffenheiten würcklicher Dinge nicht, wie bei den allgemeinen, in Wesen, Eigenschaften, Accidenzien und Verhältnisse eintheilen. Er muß also nicht in Gott die Würcklichkeit von seinem Wesen, und von diesem die Eigenschaften und Verhältnisse unterscheiden. Daraus läst sich begreifen, warum bei nahe alle in der Abtheilung und Ueberschrift der Hauptstücke gefehlet haben. Man schlage nach die Disputation, de notione indiuidui magis euoluta eaque ad Deum & mundum adplicata, welche unter mir im Jahr 1750. von den nunmehrigen Hrn. Consistorialrath Haasen gehalten wurde, und die ich, mit noch einigen andern, 1767. in 8. habe wieder auflegen lassen.

Erster Theil

der

natürlichen Theologie,

welcher begreift

die Lehrsäze von den inneren Beschaffenheiten

Gottes.

Des ersten Hauptstückes

Historischer Abschnitt

vom

Erkentnißgrunde Gottes und den verschiedenen Begriffen, die man sich von ihm gemacht hat.

§. 1.

Nach dem in der Vorrede angezeigten Plane sind die Schriftsteller, die hiervon geschrieben haben, das erste, welches ich in diesem Abschnitte erzehlungsweise anführen muß. Ich will sie lieber nach der alphabetischen, als chronologischen Ordnung hersezen, welches mir weniger Mühe machen, und viel Zeit ersparen wird. Sie sind folgende: Olaus Borrichius a), Jak. Carpov b), M. Joh. Joach. Dragheim c), Georg Götze d), Joh. Paul Hebenstreit e), Veit Benedikt Heuber f), Bernhard Hieronymus Meisner g) Joh. Adam Osiander h), Herman Alexander Roël i), Kilian Rudrauff k), Joh. Tilemann, genannt Schenck l), Paul Slevogt m), M. Christoph Joseph Sucro, der Beredsamkeit und griechischen Sprache Prof. zu Coburg n).

a) Disp. philos. de naturali Dei notitia, Hafn. 1679. b) Disp. Θεογνωσία πολυποικυλος, h. e. de variis Deum cognoscendi modis, resp. Carolo Christiano Boeschen 1741. Es sezte der Herr V. selbige als eine Dissertationem proluforiam seiner natürlichen Theologie voran. c) Disp. de definitione Dei Wolffiana, Witteb. d) Enodatio quaestionis an Deus sit in praedicamento? Ienae 1663. e) Disp. de essentia

sentia Dei secundum antiquorum doctorum placita contra Cartesium nouatorem, Ienae 1693. und de theologiae naturalis principio, respondente Ernesto Salomone Cypriano, Ien. f) Disp. de cognitione Numinis philosophiae fine vltimo, Ien. 1694. g) Litterae gratulatoriae de cognitione analogica in theol. naturali, Lipsi 751. h) Disp. de primo Dei conceptu, Tub. 1748. i) Dispp. philos de ideis innatis, Duisb. 1729. 8. darinne er sonderlich die angebornen Begriffe von Gott gegen den Hrn. Gerh. von Vries vertheidiget. k) Exerc. oct. Lib. I. delibatorum Logicorum de Deo praedicamentali, Giess. 1665. l) Disp. de ratione theologiae nat. principio cognoscendi, Marburg. Cattorum 1746. m) Disp. de primo conceptu Dei nostro intelligendi modo. Sie ist die 14de unter den Slevogtischen Disputationen, welche Valentin Velthem gesammlet, und 1679. in 4to in Jena herausgegeben hat. n) Philosophische Gedancken von angebornen Begriffen, Coburg 1754. 4.

§. 2.

Es sind drei Hauptstreitigkeiten, worein der Weltweise alhier verwickelt wird. Den ersten Hauptstreit bekommt er mit denen, welche ihm alle natürliche Erkentniß von Gott gerade weg läugnen. Der zweite Hauptstreit entstehet über die Art, wie Gott natürlicher Weise zu erkennen. Der dritte Hauptstreit betrift den Begrif, den man von Gott auf mancherlei Weise gebildet siehet. Nun haben sich damit oft noch andere Streitigkeiten vergesellschaftet, die ich nicht unangezeiget lassen werde.

§. 3.

Der Weltweise hat erstlich mit denen zu kämpfen, welche gar keinen natürlichen Erkentnißgrund von Gott zulassen wollen, welcher Irthum nicht nur die Möglichkeit der natürlichen Theologie, sondern auch ihre Würcklichkeit zu Grunde richtet. Dahin rechne ich (1) den Faust Socin a), und Christoph Osterod b), beide Socinianer. (2) den Thomas Hobbes c). (3) den Franz Cuyper d). (4) den M. Wenzeslaus Schilling e). (5) den ungenannten Verfasser f) der Histoire des Severambes. In den Anmerckungen werde ich so wol die Schriften und Gründe dieser Gegner, als auch Personen anführen, die sie widerleget haben.

a) Der Socinus trug diese Meinung in Praelectionibus theologicis c. 2. vor. Valentin Smalz, von Geburt ein Gothaner, der hernach Prediger bei der Socinianischen Gemeine in Rackau wurde, gab selbige im Jahr 1709. daselbst

selbst in 4to heraus, und schrieb sie der Heidelbergischen Akademie aus der Ursache zu, weil der dasige Lehrer der Gottesgelarheit, Paräus, in seinen Commentarien über den Brief an die Römer, auf den Socin sehr losgezogen und ihm eine Mißgeburt eines Menschen genannt hätte. Die zweite Ausgabe kam von neuen zu Rackau 1627, heraus. Seine eigenen Worte lauten also: Receptior hodie sententia est, homini naturaliter eiusque animo insitam esse Diuinitatis alicuius opinionem, cuius vi cuncta regantur ac gubernentur. - - Haec sententia, quam *nos falsam esse arbitramur*, non aliunde potius orta esse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opinione ista Diuinitatis alicuius imbuti esse. Er führet folgende Gründe, seine Meinung zu unterstüzen, an. Denn (1) wenn allen Menschen die Erkentniß von Gott natürlich wäre; so könte sie nicht aus dem Glauben seyn, welches der heil. Schrift, Hebr. 11, 6. wiederspräche, indem ohne Glauben niemand Gott gefallen könnte: (2) Wenn man eine natürliche Erkentniß von Gott hätte, so hätte in v. 5. der Verf. dieses Briefes nicht sagen können, daß Henoch Gott gefallen hätte, weil er, daß ein Gott sey, geglaubet hätte: (3) Es wären nicht nur einzelne Menschen, sondern heut zu Tage ganze Völcker, dergleichen man in Brasilien anträffe, welche weder einen Begrif, noch Vermuthung von einem Gott hätten: (4) Weder die vortreflichsten Weltweisen, noch auch Aristoteles, der iene an Scharfsinnigkeit alle übertroffen, hätten es durch ihre Aufmercksamkeit auf die Welt, und Betrachtung ihrer Theile, es so weit nicht bringen können, daß sie einen Gott, der alles regiere und erschaffen habe, hätten erkennen können. Sam. Parcker in seinen Cogitationibus de Deo & Prouidentia S. 104 ff. hat ihm hierauf suchen zu antworten.

b) Osterod in seinem Unterrichte von den vornehmsten Hauptpuncten der christlichen Religion u. s. w. Kap. 1. S. 10 stimmet hierinne mit dem Socin überein. Es sind mir drei Ausgaben des seltenen Buches bekannt, welche alle zu Rackau in 8. herausgekommen sind, als im Jahre 1604. 1612. 1625. „Wir wollen, schreibt „er alda, von dem auch etwas sagen, „ob es auch wahr sey, daß er aus der „blosen Betrachtung der Schöpfung „Gott und seinen Willen, ohne sonderliche göttliche Offenbarung habe erkennen können? Wir halten „es dafür, daß es falsch sey. - - - „Daß aber die Menschen von Gott, „oder von der Gottheit etwas wissen, „das haben sie nicht von Natur, noch „aus Betrachtung der Schöpfung, „sondern vom Hören sagen, sintemal „sich Gott vom Anfang dem Menschen „offenbaret hat. Zu welcher Gehör „aber solches nicht gekommen ist, die „haben leichtlich wol gar keine Opinion oder Gedancken von irgend „einer Gottheit, wie zu ersehen an etlichen Völckern in Neu-India und „anderswo mehr. Und zwar, wenn „die Erkentniß Gottes natürlich wäre, „so hätten sie alle Menschen. Joh. Crell, dessen wir in der Einleitung §. 19 b. gedachten, war gewiß ein sehr eifriger Anhänger des Socinus; dennoch wiederspricht er ihm, und dem Osterodt in seinem Buche von Gott und göttlichen Eigenschaften, Kap 3. in welchem er aus dem Baue der Welt die Würcklichkeit Gottes bewiesen hat.

c) Hob-

c) Hobbes in seinem Buche de Ciue c. 14. 19. in adnot. Vergl. mit c. 15. 16. sagt ganz deutlich: Ex *naturae lumine* omnibus mortalibus non *constare*, aut *constare posse*, an detur Deus.

d) Cuyper war zu Amsterdam, und nicht, wie Joh. Coler in der Lebensbeschreibung des von Spinoza, S. 101. sagt, zu Rotterodam geboren. Denn auf dem Titel seines Buches, das ich gleich anführen will, nennt er sich selbst einen Amsterdammer. In der Vorrede desselben erzehlet er von sich, daß er von der Kindheit an unter lauter Gottesverläugnern gewesen, und unter ihnen erzogen worden sey. Denn man muß wissen, daß er ein Schwestersohn des Daniel Brenius, eines berühmten Socinianers, war. Von diesen Leuten, wenn sie allein unter sich gewesen wären, hätte er oft gehöret, daß alle Beweise, die man von der Würcklichkeit Gottes zu geben pflege, nichts taugten. So gar dieienige, die noch bei vielen ein Gewicht gehabt hätten, wären für unbrauchbar geachtet worden, als man den theologisch politischen Tractat des Spinoza in die Hände bekommen hätte. Dieses habe ihn bewogen, wieder gedachtes Buch, und die Atheisten zu schreiben. Die Aufschrift ist folgende: Arcana Atheismi reuelata philosophice & paradoxe refutata, examine Tractatus per Franciscum Cuperum, Amstelodamensem Roterodami 1676. in 4to. Gleich in der Vorrede auf der 12. Seite zeigt er den Inhalt des zehenden Kap. im 2ten Theile also an: Ostendo, quamvis nec Dei existentia, nec vlla religionis pars ex solo naturali lumine deduci posset, inde tamen minime concludi posse, non esse Deum, neque veram religionem. Im 11ten Kap. S. 264. behauptet er folgendes: Non posse sciri aliunde dari Deum, nisi ex *traditione*. Seine Gründe werde ich unten in der polemischen Section anführen. Er wolte im ersten Buche zwar den Spinoza wiederlegen, wurde aber selbst des Atheismus verdächtig. Nicht das beste Urtheil fällen von ihm Reimann in Catalogo Bibl. Theologicae systematico-critico p. 987. sq. und in Historia Atheismi p. 484. sq. wie auch D. Joh. Wolfg. Jäger in Disp. de Cupero, Atheismum Spinozae oppugnante, Tubing. 1710. Saltheen in seinem Catalogo S. 275. nennet es librum rarum & paradoxum. Ich kan nicht umhin, noch etwas hinzu zusezen: Man warf öffentlich dem Franz Cuyper vor, sein Buch, das er wieder den Spinoza herausgegeben, sey mehr eine weitere Erklärung, als Wiederlegung desselben. Das mag die Ursache seyn, warum er selbst des Atheismus verdächtig wurde. Es findet sich solches Urtheil beim Kufflaer in seinem Specimine artis ratiocinandi S. 104., ob er ihn schon nicht namentlich anführet. Allein der berühmte Val. Ernst Löscher aus dessen vortrefflichen Bibliothec ich dieses seltene Buch erhielte, hatte bei der Stelle des Kufflaers am Rande angemercket: F. Cuperus.

e) Durch die Streitigkeiten, welche der Schilling mit den Helmstädtischen und Wittenbergischen Philosophen über den Gebrauch der Philosophie in der Theologie geführet hat, ist er bekannt worden. Er war von Geburt ein Thüringer, zu Kethmannshausen geboren. Er kam zwar spät in die Schulen zu Rudelstadt und Gotha, nahm aber in Erlernung der Schulwissenschaften geschwinde zu. Er ist nach Italien gereiset, konnte viele Sprachen

chen, und die Grafen von Schwarzburg, die nach der Zeit in den Fürstenstand erhoben worden sind, haben ihn sehr unterstüzet. Er verwarf den Gebrauch der Philosophie in der Theologie gänzlich, und er konte nicht Schimpfreden genug ersinnen, welche er besonders wider die Metaphysick ausstieß. Das beweisen zwei sehr seltene Schriften von ihm. Davon die eine betitelt ist: Succincta consideratio de notitiis naturalibus &c. Magd. 1616. 8- Die andere: Ecclesiae metaphysicae visitatio concionibus metaphysicalibus nouem exquisitissimis discutiens praecipuos articulos metaphysicos & ad unguem demonstrans, quo eiuratae impietatis vanitatisque deploratae metaphysici doctores delabantur &c. inchoata a M. Wenceslao Schillingio, Magd. 1616. 8. **Gottfr. Arnold** in seiner Kirchen- und Kezerhist. T. I. S. 485. führet seine eigene Worte an, mit welchen er die Streitfrage, von der hier die Rede ist, bestimmet, welche also lauten: „Ich glaube und „bekenne, daß der unsterbliche Aller„höchste, welcher in einem Lichte wohnet, dazu niemand ohne den Sohn „kommen kan, ohne und auser dem „Sohn, wegen der grosen und grundlosen Tiefe und Abgrund der Finsterniß fleischlichen Verstandes, auch „angeborner menschlicher Boßheit und „Sünde, da nur seinen Weg, nach dem „Lauf der Welt, der Mensch natürlichen „gehet, auf keine Gestalt, weder halb „noch ganz, helle oder dunckel, vollkommen oder unvollkommen, insgemein oder insonderheit, durch Spekuliren oder Würcken, von weisen „oder unweisen Heiden, nach dem Wesen, Willen, Wahrheit, Ewigkeit, „Gerechtigkeit, Weißheit oder Macht „natürlich könne erkannt werden. „Ingleichen in den Notitiis naturalibus S. 151. schreibt er: de Deo quo „magis cogitabat Simonides, eo minus intellexit, nam species creaturarum repellunt aciem, vt ad auctorem „non transmigret. Er führet sonderlich aus dem Hiob K. 37, 5. Gott donnert mit seinem Donner greulich und „thut grose Dinge, und wird doch „nicht erkannt.„ Ich vermuthe, daß der heftige Streit, den der D. **Daniel Hofmann** in Helmstädt mit der philosophischen Fakultät, sonderlich mit den sehr berühmten **Joh. Caselius**, und **Cornelius Martini** über eben diese Sache hatte, den **Schilling** zur Fortsetzung desselben angereizet habe. Denn es ist gewiß, daß er sich zu selbigen Zeiten etliche Jahre in Helmstädt aufhielte, weil er noch immer gute Stipendien von den Grafen von Schwarzburg genoß. Diese liesen ihn auch, wie **Arnold** in der K. und Kez. Hist. berichtet, nach Rudolstadt bringen, als er von den Soldaten im dreisigiährigen Kriege, mitten in seinen Amtsverrichtungen sehr verwundet, und durch Schläge übel zugerichtet war, alwo er gestorben ist. Die Heftigkeit des Mannes gegen seine Gegner und die Metaphysick ist nicht zu beschreiben. Aber die leztere erheben auch Logick und Metaphysick alzu sehr. Man sehe doch eine Probe des Uebertriebenen, die ich in der Zueignungsschrift des **Joh. Angelius Werdenhagens**, eines Freundes von Schilling, seiner Psychologie, S. 6. 8. und in der Einleitung S. 18. 23 angetrofsen habe. Es sind die Worte, welche **Cornelius Martini** zu Helmstädt dem D. **Hofmann** immer lateinisch zurufte: „Gelehrtester Herr, sind sie ein guter

„ Logickus und Metaphysicus; so kön„nen sie mit einem Blicke die Bücher „heil Schrift verstehen, so können sie „ein guter Arzeneiverständiger, und „braver Rechtsgelehrter, ia! bei nahe ein halber Gott werden. Ich könnte noch eine Menge überaus seltener Schriften, sowol vom **Schilling**, als auch von seinen Gegnern anführen, die ich besitze; allein es mögen folgende hinreichend seyn, weil sie der Verbindung halber hieher gehören. Von des erstern Schriften führe ich an: (1) Sein Honorarium Metaphysicum, quo donatur Fauorius Honorius inglorius, archibeanus contumeliosissimus, retorquetur virulentissima calumnia, castigatur πλημμέλεια poenalis, qua ἀσκέπτως invaserat considerationem metaphysicis nugis oppositum, Magd. 1616 8. (2) Dessen kurze Antwort auf das unflätige, freche und bübische Tischgespräch, so von Wittenberg ausgeflogen, wider das zu Magdeburg iüngst gedruckte Büchlein, darinne die faulen Scheingründe, welche zur Fortpflanzung der Calvinischen giftigen Lehre Anlaß und Beförderung gegeben, Magdeb. 1616. 8. ein halber B. (3) Wencesl. Schillingii Schule, darinne mit ernstem Fleiß und Aufsehen examiniret wird, ob ein natürlicher Mensch seinen lautern natürlichen Kräften gelassen, die Auferstehung der Todten probabiliter erreichen und fassen könte: wird verneinet, u s. w. Magdeburg 1616 8. Von der Gegner Schriften bemercke ich nur folgende, darunter rechte unhöfliche Satyren gegen den Schilling zu finden sind, als: (1) Favorini Honorii, Mölhuso-Tyrigetae Praeludium Vindiciarum Iacobo-Martinianarum, i. e. Epistola hortatoria contra M. Wenceslaum Schillingium, Kethmanshusanum Thuringum ad Meliorem Contaeum, Aggeripontanum studiosum p. t. Ienensem Witteb. 1616 (2) Specimen Conc. sextae Visitationis Ecclesiasticae inchoatae datum a M. Wenc. Schillingio, in quo vindiciae pro Iacobo Martini, Prof. acad. institutae a Christiano Gueinzio, Gubena-Lusato, Witteb. 1616. (3) Colloquium commensale, in quo Mathaeologi & Philosophastri alicuius Wenceslai Schillingii, qui paucos ante dies acerbum calumniae virus plenis quasi buccis in incomparabiles Germaniae viros evomuit, mores & vita viuo colore iis lineamentis quasi in tabula depinguntur, nullus vt eos Apelles expressius subiicere potuisset &c. scriptum a *Salomone Philopono*, Sehusano, Witteb. 1616. (4) Harmonia Metaphysica in gratiam Metaphysicalis Ecclesiae Visitatoris generalis Magister *Wenzels Schlingels* ante conciones eiusd. a Labbatio Asinio Phonasco Bratensi Vtriculario Magdeburgensi tum voce stentorea tum ropalis, Crembalis & Lyris decantanda. Ohne Anzeige der Zeit und des Ortes, in 8. Der Augenschein giebt es, daß der unbekannte Verfasser dieses Werckgens weit grössere Fertigkeiten in ungeschliffenen Grobheiten, als in der feinen Satyre gehabt habe, wenn er sogleich auf der Aufschrift seinen Gegner **Meister Wenzel Schlingel** genannt hat. Welch elender Wiz eines Menschen, welcher aus der Beobachtung des Aehnlichen in den Worten, den andern zu beschimpfen, Gelegenheit nehmen will! Ein Paar vortrefliche lateinische Gesänge treffe ich im Anfange und am Ende des Buchs an, davon der eine vor des Hrn. Schillings Visitations-Predigt, der andere nach selbiger, unter der herrlichen

lichen Instrumentalmusick von Leyern und Brummeisen, solte abgesungen werden. Den leztern will ich doch abschreiben. Die Ueberschrift ist: Post Concionem Schlingels.

I.

Largire pacem maxime
Mendax, ASINE nequissime
Sophis, viris clarissimis,
Mystisque praestantissimis.

II.

Qui veritatem simplicem
Fovent, volunt, non duplicem.
Ergo tuetur VERITAS
Eos: ruit Tua FALSITAS.

III.

Quod & vovemus strenue
Et comprobamus unice
Ut deprimatur FALSITAS
Et erigatur VERITAS.

AMEN.

In den angehangenen lateinischen Gedichten und Epigrammen hat man alle mögliche Schmähworte zusammen geraft, davor unsere heutige Gelehrte, die hierinne ihren Geschmack sehr verändert haben, sich entsezen müssen. Man dencke nicht, ich sage zu viel. Zu dem Ende lese man nur folgende Strophen:

Sed Tu Schillingi, scelerum sentina, cloaca
Nequitiae; Mentem cui Pix nigrauit, & atrox
Inferni nebula, & Phlegethontius habitus Orci,
Define sacrilega conuicia spargere lingua.

Eine sehr weitläuftige und gründliche Wiederlegung des Schillings gab heraus, **Jakob Martini**, Prof in Wittenberg, unter dem nach alter Mode ziemlich langen Titel: **Vernunftspiegel, d. i. Gründlicher und unwiedertreiblicher Bericht was die Vernunft, samt derselben** *perfection*, *Philosophia* **genannt, sey, wie weit sie sich erstrecke, und fürnemlich was für einen Gebrauch sie habe in Religions Sachen, entgegen gesezet allen neuen enthusiastischen Vernunftstürmern und Philosophyschändern, fürnemlich aber etlichen ungehobelten Schmähekarten, so diese zwey Jar aus Magdeburg geflogen, in zwey Bücher abgetheilet u. s. w.** Wittenb. 1618. in 4to. Im 44sten Kap. untersucht der Verf. sehr genau die Frage, welche Schilling läugnete, **ob der natürliche Mensch etwas von Gott wisse und natürlich erkenne** und in specie, ob man Gott weder confuse noch distincte wisse oder verstehe? Das Buch selbst ist ungemein rar. Bald solte ich vermuthen, daß die Confiscation daran Schuld sey. Spuren davon treffe ich in einer andern Schrift des Jak. **Martini** S. 8. an, unter dem Titel: Wiederholte Erklärung wegen eines personal-termini, so er in seinem Buch, Vernunftspiegel, gebraucht, Wittenb. 1618. 4to. **Bittende weiter**, schreibt er dorten, **man wolle meinem** *scripto* **ungehindert seinen Lauf lassen, und iedermänniglich zu kauffen und verkauffen gestatten**, sintemal darinnen nichts gesucht wird, als die Ehre Gottes, die Rettung der Warheit, und dann lezlich Vertretung meiner studiorum und ehrlichen Namens. Die Sache verhält sich hiermit folgender gestalt. Es hatte der **Martini** in seinem Vernunftspiegel die sehr unbestimmte Ausdrücke gebraucht: **Magdeburgische Clamanten, Boanten** u: s. w. Diese Ausdrücke zoge das ganze Ministerium zu Magdeburg auf sich, und diese mögen vielleicht um die

Confiscation des Buchs beim Churfürsten von Sachsen nachgesucht haben. Darum erklärte sich Martini in der lezten Schrift hierüber, daß er niemanden weiter durch iene Ausdrücke verstanden habe, als den Schilling und seinen Anhang. Aus eben dieser Schrift erhellet, daß der Schilling noch andere Bücher unter den erdichteten Namen **Sigward** Warmund und **Sigward** Garguthenius herausgegeben habe. Es erzehlet S. 6. der Martini, daß ihm die Studenten einen Zeddel auf seinen Catheder geleget hätten des Innhalts: es sei durch iene Nahmen kein anderer, als der Wenzeslaus Schilling selbst zu verstehen. Sie hätten daher, um solches kenntbar zu machen, die Buchstaben in selbigen W. S. und dann S. W. mit rother Dinte geschrieben. Der Hr. **Reimann** in seiner Einleitung in die Hist. litt. der Teutschen, T. IV. S. 21. fället von des Martini Vernunftspiegel folgendes, aber zu weit getriebenes Urtheil: „Es scheinet gewiß recht fatal zu seyn, daß da dieser Mann in seinen andern Schriften eine so schöne Solidite und Accurateſſe von sich spühren lassen, er diese malam cauſſam auch so male defendiren müssen. Immassen denn in dem gesamten grossen greulichen Wercke, welches über 7. volkommener Alphabet ausmachet, fast sonst nichts, als eitel praeiudicia intellectus & voluntatis zu finden sind. Er bestürmet seine Gegner mit lauter Auctoritatibus, und lässet überal solche bittere, herbe und beisende Redensarten aus seiner Feder fliesen, daß man die Partheiligkeit mit Händen greifen kan, u. s. w.„ Diejenige, die das Buch gelesen haben, werden den **Reiman** nicht eingestehen, daß der Verf. 1) malam cauſſam 2) male vertheidiget, 3) eitele Vorurtheile des Verstandes und Wizes eingemischet, 4) mit lauter Auctoritatibus seine Gegner bestürmet, und 5) von lauter Partheiligkeit angefüllet geschrieben habe. Von dem **Schilling** selbst giebt der Hr. Reimann am angezogenen Orte, S. 98. auch einige Nachrichten. Dem Freunde der Litterairgeschichte wird diese Anmerckung nicht unangenehm seyn, weil ihm viel daran liegt, theils die Namen verkapter Verfasser zu wissen, theils die Umstände der damaligen Streitigkeiten genauer zu kennen. Nicht weniger wird ihm dieser ganze Artickel gefallen, weil der Hr. Prof. **Jöcher** von diesem merckwürdigen **Schilling** gar nichts in seinem Gelehrten Lexicon gedenckt, der Hr. Kirchenrath **Walch** in seinen Religionsstreitigkeiten nach der Reformation S. 521. ff und andere, das wenigste anführen, was man hier findet, welches ich erst aus den verschiedenen Büchern, deren ich oben gedachte, habe selbst sammlen müssen.

f) Wer der **ungenannte** Verf dieser Geschichte der Severamben sey, ist man lange zweifelhaft geblieben **Morhof** in seinem Polyh. Lib. I. c. 8. n. 23. p. 80. in der Note, hielte, wie er sich oft gegen seine Freunde herausgelassen hat, den **Isaac Vosius** für den Verfasser. Andere haben den Hrn. **Reimann** überreden wollen, es sey kein anderer, als Hr. von **Leibniz**. Hingegen **Christian Thomasius** im ersten Theile seiner lustigen und ernsthaften Monatsgespräche, Tom. II. S. 963. will durch einen guten Freund, welches sein Bruder **Gottfr. Thomasius** war, der aus Franckreich und Engeland zurück kam, benachrichtiget seyn, daß es Mr. d'Allais,

lais, ein Sprachmeister in Engeland, verfertiget habe. Ich will dem Hrn. **Reimann** in seinem 8ten Theile der Einl. in die Hist. litt. S. 59. not. h. hierinne nicht wiedersprechen, daß der Hr. von Allais die ganze Erfindung seiner Geschichte aus **Franz Baco von Verulamio** seinem Nouo Atlante genommen habe, welches unvolkommene Werck er durch sein Buch hätte volständiger machen wollen. Ohnstreitig ist es, daß man gedachtes Buch ins holländische, und ins teutsche zu Sulzbach 1689. in 4to übersezet habe. Da finde ich eben S. 322. eine Stelle, in welcher der Verf. läugnet, daß es eine natürliche Theologie gäbe, mithin müste er auch die Erkentnißgründe zu selbiger läugnen. Damit läst sich nicht wohl vereinigen, was **Gundling** im 4ten Theile der Historie der Gelarheit von ihm schreibt S. 6068.: „Freilich hat der Verf. nur in einer „Parabel zeigen wollen, daß die natürliche Religion die beste, und er „mag daher auch wohl von dieser „mehr, als von der christlichen gehalten haben.„ Darum aber läugnete er noch nicht, daß ein Gott sey. Ob das Lob, welches der Hr. **Reimann** am angezogenen Orte diesem Buche beilegt, nicht etwas übertrieben sey, überlasse ich dem Urtheil anderer. „Der Stylus, schreibt er, ist leicht, „deutlich, süsse, zierlich, annehmlich „und so wohl an einander hangend, „daß man sich fast nicht satt lesen „kan. Die Methode ist historisch und „chronologisch, und machet in den „Augen des Lesers eine solche Parade, „daß man schweren solte, man habe „den glaubwürdigsten Scribenten unter den Händen. Die Sachen sind historisch, theologisch, iuristisch, philosophisch, und mehrentheils alle mit „einander delicat, artig, nöthig, nüzlich, annehmlich und vergnüglich. „Sonderlich hat er sein Absehen auf „die Verbesserung der Politick gerichtet.„ Der Titel dieser Roman, darinne der Sevarias einen weisen Regenten, und die Person des Struckaras einen Tyrannen vorstellet, ist im französischen folgender: L'Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisieme Continent, communement appellé La terre australe, contenant un conte exact du Gouvernement, du Mœurs, de la Religion, & du Langage de cette Nation, jusques aujourd'huy inconnue aux Peuples de l'Europe. Traduit de l'Anglois, T. I. II. III. A Paris MDCLXXXII. Avec Privilege du Roi, in 12.

§. 4.

Der zweite Streit unter den Gelehrten betrift die **Art**, wie man natürlicher Weise zur Erkentniß von Gott gelangen soll. Die ältere unter den Weltweisen, die man die Scholasticker nennet, schlugen die drei Wege, nämlich den **Weg der würckenden Ursache**, (viam causalitatis), den **Weg der Volkommenheit** (viam eminentiae s. perfectionis), und den **Weg der Verneinung** (viam negationis) hierzu vor, die ich in den Anmerckungen erklären werde. a) Die nachfolgenden

Philosophen haben sich wieder in verschiedene Meinungen hierüber getheilet. Einige derselben verwerfen sie ganz, wie **Christian Thomasius**, der aber seine Meinung hernach etwas änderte: b) Einige halten alle dreie für brauchbar, ziehen aber den Weg der Verneinung den beiden andern bei weiten vor, als **Jak. Martini, Christoph Scheibler, Andreas Rüdiger** c), wogegen der Hr. **Walch** in Göttingen verschiedenes eingewendet hat. d) Vortreflich hat die Scholasticker vertheidiget **Jak. Martini, Christoph Scheibler, Georg Bernhard Bülfinger, und Peter Reusch.** e)

a) Man würde nicht so viel tadelhaftes in diesen dreien Wegen, Gott zu erkennen, gefunden haben, wenn man sie nur, dem Sinne der Scholasticker gemäß, verstanden hätte. Sie verstunden durch den Weg der **würckenden Ursache**, wann ich aus der Erkentniß von den Beschaffenheiten der Dinge in der Welt, ihrer Verbindungen, und Nuzen, den sie andern schaffen, die Volkommenheiten des göttlichen Werckmeisters richtig schliese. Sie gründen diesen Weg auf drei andere Warheiten der Vernunft. Die eine davon war: Es giebt keine unendliche Verbindung der äusern Ursachen der Dinge, sondern ich muß immer zulezt auf eine Ursache kommen, die auser sich keine weitere hat. Die andere davon war: Nichts ist im Effect, was nicht in der Ursache, entweder formaliter oder eminenter angetroffen werde. Die dritte war: Der Effect kan nicht edler und volkommener seyn, als seine Ursache. Sie verstunden durch den **Weg der Volkommenheit**, wenn ich alle Volkommenheiten der Creatur (die nämlich von ihren Einschränckungen können ganz frei gemacht werden,) dem Schöpfer, als eine eigentliche unendliche Volkommenheit beilege. Sie gründeten diesen Weg auf folgende ausgemachte Warheit: Das absolut volkommenste Wesen hat lauter uneingeschränckte Vollkommenheiten. Sie verstehen durch den **Weg der Verneinung**, wenn man alles Unvolkommene der Creatur von Gott verneinet. Es fliest dieser Weg aus dem Wege der Volkommenheit, weil das Absolutvolkommene gar keine Unvolkommenheit oder Einschränkung leidet.

b) **Thomasius** bestritte in seiner Iurisprudentia diu. Lib. I. c. 3 §. 54. Diese drei Wege, natürlicher Weise Gott zu erkennen, mehr auf eine seichte und lächerliche, als gründliche Art. Er suchte den Weg der würkenden Ursache durch einen daraus hergeleiteten Folgesaz lächerlich zu machen. Denn so könnte ich mit eben so viel Grunde von einem ieden Sachwalter sagen, daß er schwarz oder ein Mohr sey, weil alle seine Aufsäze und Bittschriften mit Dinte geschrieben wären. Er wendete wieder den Weg der Volkommenheit ein, vermöge dessen müste das Schnellaufen des Hirsches, das künstliche Hüpfen eines Flohes Gott auch per eminentiam zukommen. Er wendete wider den Weg der Verneinung ein, man könnte durch selbigen zwar erkennen, was Gott nicht sey, aber nicht

nicht das, was er sey. In seinen Cautelen circa praecognita Iurisprudentiae S. 176. not. y giebt er in Ansehung des erstern Weges ziemlich nach, wenn er davon also schreibet: Vtinam in via causſalitatis ſubſtitiſſent Scholaſtici, & non addidiſſent intricatiſſimas doctrinas viae perfectionis & eminentiae, quibus theologiam naturalem magis obſcurarunt. Dixi ea de re Lib. I. Inſt. Iurispr. diu.

c) Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel, S. 378. sagt hiervon folgendes: „Dieser Weg, nämlich der Verneinung, „ist in der Erkentniß der Eigenschaften Gottes der allersicherste: denn „wir können besser begreifen, was „Gott nicht ist, als was er ist.„ Scheibler im 2ten Theile seiner Metaphysick §. 28. S. 89. ist gleicher Meinung, und führet zur Ursache an: Quia in propoſitionibus negatiuis praedicatum cognoſceremus adaequate & diſtincte, minime autem in adfirmatiua, ſed confuſe tantum ſeu in communi. Rädiger in seinen Institutionibus Erud. p. 411. edit. tert. lobet gleichfals die Scholasticker, der drei Wege halber, auf welchen man Gott erkennen müsse.

d) Der Hr. Consistorialrath Walch, dessen Freundschaft ich zu schäzen weiß, erkläret sich in seiner natürlichen Gottesgelarheit Anmerk. 2. S. 105. hierüber folgender gestalt: „Ob gleich „neuere verdiente Gelehrte diese Re„geln) iedoch nicht ohne nähere Be„stimmungen billigen, und zum Theil „ihre Verbindung anrathen; so scheinen sie uns doch, die erste, wenn „sie recht erkläret wird, ausgenommen, sehr unbequem zu seyn, „Erkentnißquellen der göttlichen Eigenschaften zu seyn. Er unterstüzt „seinen Wiederspruch mit drei Gründen, die ich ins kürzere ziehe. Einmal, weil der Unterschied zwischen „dem, was in einem Geschöpf an sich u. „nur Beziehungsweise volkommen ist, „in der Anwendung sehr schwer zu beobachten, woraus manche Thorheiten einiger neuern Philosophen geflossen wären, welche aus der Mittheilbarkeit eines Guten an andere, „und aus der Geselligkeit der Menschen, als solche Volkommenheiten „angesehen, aus denen die Warheit „der Personen im göttlichen Wesen „herzuleiten. Hernach, weil der Verneinungsweg in der That zu diesem „Zwecke unbrauchbar wäre. Denn „es würde höchst unvernünftig seyn, „alle mögliche Unvolkommenheiten „der Creaturen zu erzehlen, welche „ohnehin von Gott nicht gesagt werden können. Endlich, weil der dritte „Weg den falschen Begrif, daß Gottes „Volkommenheiten von den Volkom„heiten der Creatur nur stuffenweise „verschieden, befestigen würde.

e) Der Martini in seinem Vernunftspiegel S. 374 ff., der Scheibler im 2ten Buche der Metaphysick S. 89., der Bülfinger in seinen Diluc. philoſ. de Deo &c. S. 519. §. 456. Reusch in seiner Metaphysick §. 632.

§. 5.

Der dritte Hauptstreit betrift die verschiedenen Begriffe von Gott, wobei folgende Streitfragen zu entscheiden sind. Einmal, ob es ange-

angeborne Begriffe von Gott in dem Menschen gäbe? Hernach, welcher Begrif von Gott der beste sey von denen, welche die ältere und neuere Weltweisen von Gott gemacht haben?

§. 6.

Die erste Frage: Giebt es angeborne Begriffe von Gott? ist von alten und neuen Weltweisen beiahet, aber auch verneinet worden. Unter den alten haben solche beiahet Epicura), Platob), Jamblichusc), und einige haben vorgegeben d), daß Paulus im Briefe an die Römer, Kap. 1, 19. sie gleichfals behauptet hätte. Verworfen haben selbige Zenoe), Aristoteles f), welcher seinem Lehrmeister, dem Plato, wiedersprach, dessen Lehre aber Heinrich Morus g), ein Engeländer, gegen den Aristoteles vertheidigte. Joh. Zeisold, ein Jenaischer Philosoph, der der aristotelischen Philosophie sehr ergeben war, verwarf in seinem Tract. de naturalibus notitiis, sie auch.

a) Solches bezeuget der Cicero Lib. I. de Natura Deorum p. m. 34. Seine Worte sind folgende: Epicurus solus vidit primum esse Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum? quam adpellat πρόληψιν Epicurus, i. e. *anteceptam* animo *rei quandam informationem*, sine qua nec intelligi quicquam, nec quaeri, nec disputari possit. Samuel Parcker in seinem Buche von Gott, S. 42. gestehet selbst, daß man noch nicht recht gewiß sey, was Epicur durch die πρόληψιν eigentlich verstanden habe. Er wagt es, eine Erklärung davon folgendergestalt zu geben: Duplici ratione gignitur anticipatio vel *comprehensione*, cum simplex rei species, quae in sensum incidit, mente teneatur; vel *comparatione*, ad quam ratiocinatio requiritur, cum ex specie recepta mens aliquid inferre pergat, qua ratione Deos cerni declarat. At omnis cum anticipatio per comparationem intellectus ex ea nascatur, quae per sensuum comprehensionem fiat, & Dii sensibus non percipiantur, nulla alia ratione ad mentis contemplationem peruenire possent. Er führet eben daselbst an, daß der Gassendus in seiner Physick Lib. 4. c. 2. Sect. 1. den Epikur also hätte erklären wollen: Anticipationem nimirum de Deo duplici potissimum sensus mysterio, *auditus* sc. ac *visus* induci. Allein er verwirft sie durch folgende Worte: hanc explicationem Epicuro in os contradicere.

b) Plato, ein griechischer Philosoph, der das Haupt der Akademicker zu Athen war. Er hatte grose breite Schultern, darum empfing er diesen Nahmen, da er sonst Aristokles hieß. Anfangs ein Freund der Mahlerkunst und Poesie, hernach der Philosophie, die er eben in keiner zusammenhangenden Lehrart, sondern Gesprächsweise, wie sein Lehrmeister, der Sokrates, vortrug.

vortrug. Ein Mann, dessen Ruf so gar viele von dem schönen Geschlechte bewog, seine Vorlesungen verkleidet zu besuchen. Er lehrte unter andern, dem Menschen sey alle Erkentniß, mithin auch von Gott angeboren, welche in ihm verborgen läge. Würde der Mensch geboren, so erwache er gleichsam aus seinem tiefen Schlafe, was er sodann erlerne, das wäre mehr eine blose Erinnerung, als ein Anfang seiner Erkentniß. Sein Phaedon, S. 382. sein Mennon, seine 10. Bücher von der Republique beweisen solches genugsam, und seine Ausleger, als der Alcinous Lib. de doctrina Platonis c. 4. Ficinus in Comment. in Platonis Orat. VI. c. 13. Coelius Rhodius Lib. X. antiqu. lect. c. XVI und Lib XX. c. 9. bezeugen es gleichfals. Um diese Hypothese mehr zu bestätigen, so bediente er sich der Hypothese des Pythagoras, den er in der Logick und in der Erkentniß von den algemeinen Dingen gehöret hatte, welcher behauptete, Gott habe anfänglich alle Seelen der Menschen geschaffen, die nur ihres moralischen Vergehens halber, in einen Körper zur Strafe wären gesteckt worden, welchen sie oft veränderten, so die μετεμψυχωσις genannt wird. Bald steckte diese Seele in einer Bohne, bald in dem Körper eines Vogels oder vierfüßigen Thieres. Man kan solches auch beim Lactanz im 7ten Buche Diu. Inst. c. 12. nachlesen.

c) Jamblichus war der Philosophie des Platonis ergeben, und wird der Magie beschuldiget. Man darf sich also nicht wundern, daß er mit seinem Lehrmeister, ebenfals angeborne Begriffe von Gott annahm. Diese Lehre findet sich in seinem Buche de Myster. Ægyptiorum cap. I. Seine Worte sind folgende: Ante omnem rationis vsum ineſt naturaliter inſita Deorum notio, imo tactus quidam diuinitatis melior, quam notitia. Dii attinguntur notione innata. Thomas Gale übersezte gedachtes Buch sehr schön ins Latein, welche Uebersezung zu Oxford in fol. mit seinen Anmerckungen und dem Leben des Jamblichus gedruckt worden ist.

d) Joh Georg Dorschäus in Theol. Zachar. P. II. Disp. 4. p. 228. sq. wie auch Zacharias Grapius in Theologia recens controuersa p. 1. ff. sind der Meinung, daß die angeborne Erkentniß von Gott aus dieser Paulinischen Stelle erweißlich sey. Sie bauen ihren Beweiß vornemlich darauf, weil im Griechischen nicht γνωσις, sondern nachdrücklich γνωστὸν stünde, welches das Angeborne bedeute. Ich könte bei der Stelle noch manches aus den Vätern der Kirche, aus dem Origenes, Chrysostomus Damascenus anführen, die den Grund zu dieser noch nicht erwiesenen Auslegung geleget haben. Ich könte aus dem Flacius in Drigeſſ. ad c 2. Rom. gloſſ. comp. ich könte den Büllinger, Martyr und andere reformirte Ausleger dieser Stelle anführen, welche läugneten, daß diese Stelle von der natürlichen Erkentniß, besonders nach dem Fall, zu verstehen sey. Ich könte anführen, wie die carteſianischen Ausleger der heil. Schrift, aus der Stelle die angebornen Begriffe von Gott, die Carteſius behauptete, haben vertheidigen wollen. Allein ich will diese Arbeit denen überlassen, deren Pflicht es ist, den richtigen Verstand dieser Stelle zu untersuchen.

e) Es versichert uns Cicero Lib I. de Natura Deo-

Deorum p. m. 30. daß Zeno die angeborne Begriffe geläugnet habe. *Zeno*, schreibt er, qui, cum Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino insitas praeconceptas cognitiones Deorum.

f) Aristoteles, das Haupt einer Secte, die man die Peripateticker nannte, weil er seine Schüler hin und hergehend unterrichtete, wiche, wie in andern, so auch in der Lehre von den angebornen Begriffen von seinem Lehrmeister, dem Plato, ab. Zu dem Ende nahm er folgende Hypothese an, es sey die menschliche Seele eben das, was eine unbeschriebene Tafel (Tabula nuda vel rasa) wäre, worauf alles geschrieben werden könte. Der Verstand eines Menschen, sagte er Lib. 3. c. 4. de Anima, bestehet in einem blosen Vermögen, die Dinge zu erkennen. So wenig auf einer Tafel etwas Geschriebenes zu sehen ist, wenn man sie nicht erst beschrieben hat, eben so wenig findet man in der Seele eines Menschen Erkentniß, wenn nicht selbige durch äusere Eindrücke in sie gebracht wird. Dieses leitete ihn zu der Warheit, daß alle Erkentniß des Menschen ihren Ursprung aus den Empfindungen hätte.

g) Heinrich Morus war dem Plato und den cabbalistischen Lehren sehr zugethan, deswegen vertheidigte er auch den Plato gegen den Aristoteles in seinem Antidoto aduersus Atheismum Cap. V., welches in seinen Operibus die zu Londen 1679. in 3. Tom. heraus kamen, zu finden ist. Die Stelle lautet also: Non abs re erit, insigne illud problema philosophicum, vtrum *anima humana Abrasa sit Tabula* siue Pugillares, in quibus nihil scriptum sit, an vero aliquas *innatas Notiones* in se habeat atque *ideas* breuiter attingere. Illi non satis caute inter *occasiones* extrinsecas & *adaequatas principalesue* rerum caussas distinxerunt. Mens a praeiudiciis libera non potest, quin deprehendat *actiuam* quandam *actualemque* cognitionem in homine esse, quam ext. haec obiecta excitant potius & in memoriam reuocant, quam eam ingenerant, primumue inserant. Per *actualem* peritiam etiam eam intelligit, cum homo de ea nihil cogitet nec somniet quidem.

§. 7.

Ich weiß unter den neuern Weltweisen keinen, der der Alten ihre angeborne Begriffe von Gott wieder aufgewärmet, mit einem solchen Eifer vertheidiget, und zu einem Erkentnißgrunde in der natürlichen Theologie gemacht hätte, als den Cartesius a), und dessen Schüler. Von den leztern führe ich nur den Herman Alexander Roël, Christoph Wittich, und Burcherus von Volder an, deren es noch weit mehrere giebt. b) Sehr merckwürdig ist das Zeugniß des leztern vom Cartesius, daß er in Erklärung des angebohrnen Begrifs von Gott sehr wancke, und nirgends ihr ein solches Licht zu geben wisse, welches gar keine Dunckelheit in unserer Vorstellung übrig lasse, wodurch das Urtheil des

scharfsinnigsten unter den Jenaischen Theologen, des Joh. Musaeus, volkommen bestätiget wird. c) Es fehlte aber auch nicht an Gelehrten, welche ienen wiedersprochen, und die angebohrne Begriffe von Gott, in cartesianischer Bedeutung verworfen haben. Die vornehmsten und berühmtesten unter ihnen sind: in Engeland Thomas Hobbes, Joh Lock, Sam. Parcker, in Holland, Pet. von Mastricht, Gerhard de Vries, Lamb. Velthusen, Pet. Poiret, in Teutschland, Joh Musaeus, und in Pohlen, der Baron Ludwig von Wolzogen. d) Diese wurden empfindlich, wiewohl sie keine triftige Ursache hatten, als iene e) alle dieienigen des Atheismus beschuldigten, welche die angeborne Begriffe von Gott verworfen hatten. Der Herr Verdier in seinen Memoires & observations sur la perfectibilité de l'homme, Paris 1775. handelt an zween Orten von den angebornen Begriffen. In den ersten Aufsäzen nimmt er sie an, und in den leztern verwirft er sie wieder. (Siehe Götting. Anz. 140. St. S. 1205. vom Jahr 1775.) Wie wanckend ist doch der Gelehrte, wenn er von einer Sache schreiben will, davon er keine deutliche Begriffe hat. Der Pet. Poiret veranlassete noch eine andere Streitigkeit, in dem er läugnete, daß man von Geistern, mithin von Gott, einen Begrif durch die Empfindungen, oder a posteriori machen könnte. f)

a) Ich bin der erste nicht, der die Muthmasung macht, daß Cartesius die Lehre von den angebornen Begriffen von Gott aus dem Plato genommen habe. Gerh. de Vries in seiner Diatr. de ideis innatis §. V. p. 16. wirft es ihm gleichfals vor, und erzehlet folgende Geschichte. Cartesius hätte der gelehrten Christina, Königin in Schweden, abgerathen, die griechischen Schriftsteller, sonderlich den Plato zu lesen. Sie hätte ihm darauf geantwortet: es schicke sich nicht, sie von einem Schriftsteller abzuziehen, dem er keinen geringen Theil seiner Betrachtungen (so heist der Titel seines Buchs, nemlich Meditationes) zu dancken hätte. Er meint, daraus wären seine drohenden Klagen gegen die Königin Epist. L. Vol. I. volkommen zu erklären. Die Stelle, aus welcher ich historisch beweise, was ich eben gesaget habe, stehet in des Cartesius Meditationen, und zwar in der dritten, und lautet also: Supereſt tantum vt examinem, qua ratione *ideam iſtam a Deo accepi*, neque illam ſenſibus hauſi nec vnquam non exſpectanti mihi advenit, vt ſolent rerum ſenſibilium ideae, cum iſtae res externis ſenſuum organis occurrunt, vel occurrere videntur, nec a me efficta eſt, nam nihil ab ea detrahere, nihil ſuperaddere poſſum, ac proinde ſupereſt, vt mihi ſit *innata*, quemadmodum etiam mihi *innata* eſt *idea* mei ipſius. Sane mirum non eſt, Deum me *creando ideam illam mihi indidiſſe*, vt eſſet tanquam nota artificis

operi suo impressa, nec etiam opus est, vt nota sit aliqua res ab opere ipso diversa: sed ex hoc vno, quod Deus me creauit, valde *credibile* est, me quodammodo ad imaginem & similitudinem eius factum esse. Ich muß, des folgenden wegen, über diese Stelle einige philosophische Reflexionen einstreuen. Aus derselben erhellet, daß Cartesius das, was er angeborne Begriffe von Gott nennt, entgegen sezt, (1) den ideis aduentitiis, d. i die aus den Empfindungen in uns entstehen, (2) denen factitiis, oder denen, die wir durch den Gebrauch unserer Kräfte bilden. Die zweite Reflexion. Aus dieser Stelle siehet man, daß Cartesius durch seine angeborne Begriffe von Gott gewisse Beschaffenheiten, einen gewissen Zustand des Menschen verstunde, den Gott, als Schöpfer von sich, der Seele des Menschen eingedruckt hatte, wie etwa der Töpfer dem aus Thon verfertigten Topfe, ohne daß sich die Seele gleich vom Anfange der Verbindung mit ihrem Körper derselben bewust wäre. Die dritte Reflexion. Er siehet diesen Beweiß vom Daseyn Gottes nur als einen warscheinlichen Beweiß an. Denn er muß in der That dabei voraus sezen, daß Gott der Schöpfer oder Werckmeister von meiner Seele sey. Wie sehr wird mir dieses den dogmatischen und polemischen Abschnitt erleichtern, um genauer darinne verfahren zu können. Mir deucht also, daß der **Florentin Schuyl**, ein Arzt und Rathsherr zu Herzogenbusch, den Sinn des Cartesius mit am besten getroffen habe, wenn er in Orat. de veritate Scient. & art. Acad. den von Gott angebornen Begrif unserer Seele mit dem Bildniß (imagine) des Phidia vergleicht, das er den helfenbeinern Bildsäulgen der Minerva von sich und seiner Kunst eingedrucket habe.

b) Die Schriften dieser Männer sind folgende. **Roël** schrieb Disp. de ideis innatis, deren wir oben gedacht haben, wieder den von **Vries**. **Wittichs** Exercit. de mundi Rectore n. 24. ff. ingleichen seine Theologia Pacifica. Von **Volders** Exercit. Acad. contra Huetii Censuram S. 125-133.

c) Der von **Volder** stund in Leiden, wo er Prof. der Mathematick war, in ungemein grosen Ansehen. Der berühmte Jak. **Gronov** hielte ihm, auf Befehl der Akademie, bei seinem Tode die Rede, worinne er von ihm sagte, daß er nicht weniger sey, als Pompejus Magnus. Er schloß seine Rede mit den Worten: Ave, *Voldere*, te Academia haec exspectauit, adorauit, vidit, & abeuntem deduxit, vt Athenae celebrauerunt Cn. Pompeium magnum, *quo non fuisti minor*. Jöcher sezte den Tag seines Todes auf den 28. Merz, da doch auf gedachter Leichenrede stehet, ad d. XVII. Majas, und hinten auf einem holländischen Leichgedichte des F. van Bochoven: Overleden den XXVIII van Lentemaent MDCCIX., welches viel zuverläßiger ist. Dieser von **Volder** gestehet in der Exerc. acad. contra Huetium es aufrichtig, wenn er davon also schreibt: Cartesius in explicanda hac idea innata vacillat, & suam mentem ita accurate vbiuis non explicuit, quin obscuritati aliquis relinquatur locus. Der **Joh. Musaeus** hat also volkommen Recht, wenn er in seiner Introductione in Theol. S. 80. n. 6. am Ende also urtheilet: Haec res ita intricate & obscure cum ab Cartesianis tum ab aliis tradi solet, vt discentes vix Auctoris mentem

mentem vbique adsequi, nedum quid in tanta sententiarum varietate amplecti, quidue reiicere debeant, apud animum suum statuere possint.

d) Man schlage darüber nach 1) den Hobbes in seinen Elem. philos. de Ciue c. 14. n. 19. in seinem Leuiathane c. 15. p. m. 79 c. 26. p. 230. 2) den Joh. Lock in seinen Büchern de intellectu hum. Lib. I. c. 2. 3 nach der Leipziger lateinischen Ausgabe, alwo er alle theoretische und practische Erkentnißgründe läugnet, welche der Seele angeboren wären: 3) den Sam. Parcker in Tentaminibus physico-theologicis c. 5. läugnet, nobis ideam Dei inesse. Idea enim nihil aliud est, quam rei imago. Negat praeterea nos a natura hausisse, Deum esse omnipotentem, immensum, &c. und p. 166. sezt er hinzu: ea nos a parentibus, magistris aliis didicisse: Es vertheidigte den Cartesius gegen den Parcker Ant. le Grand in der Apologia pro Cartesio contra Parckerum: 4) schlage man nach den Pet. von Mastricht, in Gangraena Novit. Cartesian. nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens & excedens, seu Theologia Cartesiana, Amstel. 1677. 4to S. 198. ff. In diesem raren Buche findet man auch die vornehmsten Gründe der Cartesianer S. 205 ff. angeführet und wiederleget: 5) den Gerhard von Vries in seiner Diatribe de ideis rerum innatis, welche den Exercit. Rat. de Deo beigefügt ist. Traj. ad Rhen. 1695.: 6) den Lambert Velthusen im Tr. de incestu, welcher sich in seinen Operibus, die zu Roterodam in zwei Tomis 1680. in 4to gedruckt, und rar worden sind, S. 177. befindet. Ob gleich dieser Mann selbst ein Cartesianer war; so behauptet er doch S. 179. folgendes: notiones & principia recti naturalia in nobis non dari, notiones omnes esse adquisitas: 7) den Pet. Poiret in Cogitat. rat. de Deo &c. Amstel. 1715. S. 110. Not. ingleichen in Libb. Oecon. diu. Lib. I. c. 21. ferner in Lib de Eruditione S. 73. 149: 8) den Joh Musaeus in Introd. in Theol. S. 60. bis 80. Dieser scharfsinnige Mann verwirft zwar die angeborne Begriffe von Gott, wie Cartesius selbige annahm; gab aber selbst sie zu, wenn man dadurch potentiam proximam cognoscendi Deum verstünde. Dieser Erklärung trat Joh. Paul Hebenstreit völlig bei in Theol. Nat. Exc. 3. th. 4. §. 2. Dagegen D. Just. Christ. Schomer in Collegio nouiss. controuersiarum c. 3. §. 2. 3. D. Abraham Calov in Syst. T. 2. p. 78. ff. D. Joh. Andr. Osiander in Colleg Theol. Syst. p. 231. sqq. M. Jak. Carpov. in Diss. prolusoria Theol. Nat. S. 43. Schol. 1. haben dem Joh. Musaeus widersprochen: 9) Baron von Wolzogen, ein Oesterreicher von Geburt, gieng nach Pohlen unter die Socinianer. Er schrieb Annotationes in Meditationes metaphysicas Renati Discartis, die anfänglich in 4to, hernach in der Bibl. Fratrum Polon. im Tomo seiner Schriften in fol mit abgedruckt sind. Man ist der Meinung, daß er die Lehre von den angebornen Begriffen der Cartesianer so genau untersuchet und so starck wiederleget hätte, daß alle durch ihn zum Stillschweigen wären gebracht worden; siehe hiervon den Cuyper im Arc. Atheismi S. 233. ff. Will man sich die Mühe geben, und die Wolzogenische Wiederlegung mit des Joh. Musaeus seiner vergleichen, so wird man in lezterer gewiß mehr Genauigkeit und Stärcke, als in der erstern antreffen.

e) Der Christoph Wittich in Theol. Pacif. §. 131. suchte seine Gegner apagogisch von der Würcklichkeit der angebornen Begriffe von Gott also zu überführen: wenn es dergleichen in dem Menschen nicht geben solte; so müsten alle seine Gegner Atheisten werden. Der Hr. von Maastricht im Gangraena S. 205. hat vieles an diesem Argumente ausgesezet. Aber Spinoza ließ im Tr. theologico-politico c. 2. p. 16. seine Empfindlichkeit über selbiges in folgenden Worten blicken: Et proh dolor! res eo iam peruenit, vt, qui aperte fatentur, se *Dei ideam non habere*, & Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant *Philosophos Atheismi accusare*. Ich meines Orts würde die Folge zugeben; aber läugnen, daß ein Atheist auf diese Weise zu überzeugen sey, weil man im Vordersaze als wahr das annehme, was der Atheiste läugnet, daß es nämlich einen Schöpfer gäbe, welcher gleich bei der ersten Schöpfung meiner Seele die Beschaffenheiten, den Begrif von sich eingedrucket hätte.

f) Die Worte des Poirets in Cogit. rat. Lib 1. c. 3 p. 107. stehen am Rande, woraus ich solches beweise: Quaerere per sensus cognitionem rerum spiritualium, non modo in se erroneum esse, & originem multorum figmentorum de Deo - - sed & inde in religione superstitiones, & ex his in societate humana sectas, odia, caedes emanare. Es wird ein ieder, der Einsicht hat, dem Poiret darinne nicht wiedersprechen daß man sich unmittelbar aus den Empfindungen keinen Begrif von Gott machen könne.

§. 8.

Der dritte Hauptstreit gehet die Begriffe selbst an, welche sich die alte und neue Weltweisen von Gott gemacht haben. Simonides a) beim Cicero, und Timaeus b) beim Plato scheinen noch zweifelhaft zu seyn, ob sich ein Begrif von Gott machen lasse. Auser diesen aber findet man bei Philosophen zu allen Zeiten und an allen Orten häufige Begriffe von Gott. Man erwarte von mir nicht, daß ich sie alle, oder die nicht unterschiedene anführen soll. Ich dencke nicht, daß dadurch die Geschichte etwas an ihrer Volkommenheit und Güte verlieren werde. Aus dem Oriente ist mir der Begrif, den sich der vermeinte Hermes c) Trismegist aus Egypten, von Gott gemacht hat, überaus merckwürdig. Aus den Griechischen Weltweisen werde ich die Begriffe eines Sokrates, Pythagoras, Plato, Aristoteles d) anführen. Aus den Scholastickern werde ich nur einige e) ausuchen. Von den Cartesianern werden die Begriffe des Cartesius f) allein hinlänglich seyn. Von den ganz neuern Weltweisen sind die Begriffe des Herrn von Leibniz und von Wolff g) die vorzüglichsten, und die hierüber entstandene weitläuftige Streitigkeiten werden Anlaß geben, oft auch der Begriffe anderer von Gott

Gott zu gedencken. Ich will noch zwei Begriffe vom Vanini und Jak. Böhm anführen, die Gott auf eine sonderbare Art erkläret haben. h)

a) Cicero Lib. I. de Natura Deorum p.m. 42. erzehlet von diesem Simonides, daß er von dem Könige Hieron gefraget worden sey, was Gott sey? Dieser hätte sich einen Tag Bedenckzeit ausgebeten. Er sey den andern Tag wiedergekommen, und habe eben diese Frage an ihn gethan. Darauf hätte er sich zwei Tage, solches zu überlegen, genommen. Endlich hätte er, als der Hieron die Frage nochmals wiederholte, geantwortet: Je länger ich diese Sache überlege, desto dunckler kommt sie mir vor.

b) Der Sokrates habe den Timäus beim Plato ebenfals gefraget, was Gott sey: dieser hätte geantwortet: τί μεν γὰρ ἔστιν οἶδα; τί δὲ ἔστιν γὰρ εἶδα. d. i. Was Gott nicht sey, das wisse er; aber was er eigentlich sey, das wisse er nicht.

c) Dieser Hermes gäbe mir die vortreflichste Gelegenheit, mich in sehr schwere Aufgaben aus der Geschichte der Egyptischen Weltweisen hier einzulassen, die ich noch nirgends mit Gewißheit erörtert finde, wenn es mir mein Zweck erlauben wolte. Denn folgende Fragen von ihm sind noch nicht ganz ausgemacht: 1) Ist Hermes ein Mensch, oder der Mercurius, ist er älter noch, als Moses, oder der Moses selbst, oder der Cain, oder der Noah gewesen? waren deren zwei, davon der andere Trismegist genannt wurde, oder der nur einer? Ist er unter den Egyptiern der erste Erfinder der Theologie, Arzeneikunst, Astronomie, und besonders der Goldmacherei, oder sind alle hiervon gemachte Erzehlungen, historische Unwarheiten? Sind die Schriften, die man noch unter seinem Nahmen gedruckt siehet, würcklich von ihm, oder sind sie untergeschoben? Wer über diese ungewisse Dinge weiter etwas nachlesen will, den verweise ich auf folgende Schriftsteller: (1) Auf des **Gundlings** Historie der Gelarheit T. I. S. 750. ff. nach der Hempelischen Ausgabe 1734. in 4to, (2) auf des **Heumanns** Acta Philosophorum T. II. S. 662. ff. der des Conrings Disput. von der alten Egytier Weißheit und Gelehrsamkeit sehr rühmet, und beweiset, daß niemand anders, wie Moses, dieser Hermes gewesen sey, welches schon vor ihm der **Huetius** in Franckreich behauptet hat: (3) auf den **Franciscus Patritius**, der uns die Ueberbleibsel der Schriften des Hermes Trismegistens vom gänzlichen Untergange gerettet, griechisch und lateinisch in seinem höchstseltenen Buche herausgegeben hat, unter den Titel: Noua de Vniversis Philosophia Venetiis apud Robert. Meiettum 1593. fol. sonderlich in der Vorrede S. 1. findet sich manches von diesem Hermes. Eben dieser Mann hat sich um die Philosophen durch die Ausgabe seiner Discussionum Peripateticarum sehr verdient gemacht Basel 1581. fol. Ich besize auser iener eine noch weit ältere, mithin weit seltnere Ausgabe, aber nur vom ersten Buche in 4to, unter der Aufschrift: Francisci Patritii Discussionum peripatericarum Tom. I. Lib. XIII. Venetiis 1571. Diese beide gehören unter die grösten Schäze der seltensten Bücher einer philosophischen

Biblio-

Bibliotheck, deren Werth auch der Schwindel in seinem Thesauro Bibl. erkannte, allein zu groß machte, wenn er glaubte, ganze Bibliothecken davor zu kauffen. Obgleich der Name dieses Philosophen mehr aus der griechischen, als egyptischen Sprache entsprungen zu seyn scheinet; so ist doch der Begrif, den er von Gott gegeben hat, den Genie der Egyptier, die das hieroglyphische in ihren Ausdrücken mit allen morgenländischen Völckern sehr liebten, volkommen gemäß eingerichtet. Gott ist, sagt er, ein Circkel, dessen Mittel das Centrum, und sein Umkreiß allenthalben. Gewiß! er konnte die Unendlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart Gottes, ob es schon mit uneigentlichen Worten geschahe, nicht besser ausdrucken. Wie sehr also befremdete mich der Tadel eines solchen gescheuten Mannes, wie Scaliger seyn wolte! Pessime, schrieb er in Exerc. S. 363. de subtilitate, medium adsignat Trismegistus infinito, & circumferentiam qui dat, finitum facit. Tum si vbique erit circumferentia, erit etiam in medio, & idem fiet medium cum circumferentia. Einige führen die Erklärung von Gott auch so an: Deus est intelligibilis sphaera, cuius centrum est vbique circumferentia nusquam, welche Ambrosius ad c. 3. Eph. zu erklären sich Mühe gab.

d) In dieser Note will ich der griechischen Sekten, und zwar der Häupter ihre Begriffe von Gott anführen. Thales Milesius, das Haupt der ionischen Sekte, und erste Weltweise in Griechenland, gab von Gott folgenden Begrif: Deus est ens omnium antiquissimum, quod neque initium, neque finem existendi habet. Sokrates, das Haupt einer ganzen Sekte, machte folgenden Begrif: Deus est summum illud ens, quod est caussa huius mundi, omniumque eius partium. Pythagoras, das Haupt einer Sekte in Italien, machte diesen Begrif: Deus est excessus maximorum numerorum supra proximum. Wer weiß, daß sich Pythagoras in Erklärung des Ursprungs der Dinge der Zahlen bediente, dem wird auch diese Erklärung so räzelhaft, wie dem Chemnitz und andern, nicht vorkommen. Plato, das Haupt der akademischen Sekte, sagte einmal: Deus est animal immortale, sufficiens sibi ad beatitudinem, substantia aeterna, auctor boni in natura; hernach im Timaeus: Deus est ens incorporeum, minime mutabile, nullam habens cum sensibus societatem. Jener Begrif mag wohl die Ursache seyn, daß er Gott die Seele der Welt genannt hat. Der Abt Pichon in seinem Traite historique & critique de la Nature de Dieu, c. 2. hält davor, daß Plato sich noch den würdigsten Begrif von Gott gemacht, die Pythagoraeer, Epikuraeer und Stoicker dagegen ihn ungemein verfälscht hätten. Aristoteles, das Haupt der Peripatheticker, erkläret Gott also: Deus est substantia independens & immobilis, a qua reliqua mouentur, nam non dari seriem mouentium & mobilium circulariter infinitam. Ingleichen in Lib. Metaph. c. 7. finde ich diesen Begrif: Φάμεν τὸν Θεὸν εἶναι ζῶον ἀϊδιον, ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ Θεῷ. τοῦτο γαρ ὁ Θεός. d. i. Wir sagen, Gott sey lebendig, ewig, und das beste. Daher das Leben, die aneinander fortgehende Zeit ohne Ende, die Ewigkeit gehöret Gott. Denn das ist Gott.

e) Bei

e) Bei den Begriffen der Scholasticker von Gott will ich mich nicht aufhalten, weil sie fast durchgängig Anhänger des Aristoteles gewesen sind. Dieses aber darf ich nicht unangemercket lassen, daß der Thomas von Aquinas, Aureolus, Biel in der scientia, andere in der intellectione, als Salas, Hemelmann, Fassolus, wieder andere im intellectiuo non formali, d. i. in der würcklichen Erkentniß nicht selbst, sondern im intellectiuo radicali, d. i. in der Kraft, wodurch man erkennet, den Begriff von Gott gesezt haben. Siehe Paul Slevogten in den akademischen Streitschriften, S. 289. und Joh. Pet. Reuschens Metaphysick §. 878.

f) Cartesius und seine Schüler haben uns zwei Begriffe von Gott hinterlassen. Einmal sezten sie das wesentliche Gottes in dem unendlichen Dencken, in princip. part. I. n. 54. p. m. 14. Denn er nimmt n. 53. an, cogitationem constituere naturam substantiae cogitantis. So erkläret Gott Christoph Witeich in Theol. pacif. §. 207. Cum Deus, schreibt er, sit mens, seu substantia cogitans infinita &c. Hernach erklärte Cartesius Gott, durch das allervolkommenste Wesen, (ens perfectissimum, cui nulla imperfectio adest, nullaque perfectio deest) welcher Begrif viel Streitigkeiten rege machte, weil er den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes a priori auf selbigen gebauet hat, davon im folgenden Kap. von der Würcklichkeit Gottes manches zu erzehlen seyn wird.

g) Des Hrn. von Leibnizens Begriffe von Gott, machten unter den Weltweisen und Gottesgelehrten einiges Aufsehen. Der Hr. von Wolf, der ihm beipflichtete, gerieth über diese Begriffe von Gott in gar grose Verdrüßlichkeiten. Hr. von Leibniz in seiner Arte Combinatoria, die zu Leipzig im Jahre 1661. in 4to, (aber nicht 1668. Siehe des Hrn. Ludovici Hist. der Leibniz. Philosophie S. 310.) zuerst heraus gekommen war, und die wieder des Verf. Willen ein gewinnsüchtiger Buchhändler zu Franckf. am Mayn 1690. in 4to nachdrucken lassen, und iezo so selten ist, wie die erste Ausgabe, macht dorten im Synopseos additamento demonstrationis existentiae Dei, folgenden Begrif von Gott: Deus est substantia incorporea infinitae virtutis. Ein Ungenannter, welcher kein andrer, als der unglückliche kayserl. Rath, D. Michaël Gottlieb Hansch war, gab heraus: Leibnitii principia Philosophiae more geometrico demonstrata, Francof. & Lipf. 1728. in 4to. In diesem Buche treffe ich S. 9. §. 68. noch drei andere Erklärungen des Hrn. von Leibnizens an, die er von Gott gegeben hat. Deus, spricht er, est vis distinctissime repraesentatiua omnium possibilium vno actu adaequate. Ferner: Deus est substantia, quae continet rationem suff. existentiae huius mundi. Endlich: Deus solus est Monas primitiua seu substantia simplex originaria, cuius productiones sant omnes monades creatae aut deriuatiuae & nascuntur, vt ita loquar, per continuas diuinitatis fulgurationes, per receptiuitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatum. Der Hr. Canzler von Wolf, als er in seinen jüngern Jahren seine teutsche Metaphysick schrieb, bediente sich §. 1067 und § 1069 der beiden ersten Begriffe des Herrn von Leibnizens, worüber auch seine Ratio praelectionum S. 159. nachgelesen werden kan. Er blieb deshalben nicht unangefochten, und wenn die

Folgen, die man aus selbigen herleitete, ihre Richtigkeit gehabt hätten; so war er schon dazumal reif, auf den Scheiterhaufen gesezt, und als ein Atheist, Epicuräer und Fatalist verbrannt zu werden. Er hatte das Unglück von einem Lehrer der Gottesgelarheit in Halle, vom D. **Joachim Lange** zuerst öffentlich angeklaget zu werden, welcher seine Philosophie, hauptsächlich die Metaphysick, für höchst schädlich und gefährlich ausgab. Ich besize noch das eigene Exemplar, dessen sich Hr. D. Lange bei Verfertigung seiner Streitschriften gegen Wolfen bedienet hat, welches der seel. M. **Corvinus**, da er in Halle studirte, vom iungen Hrn. **Langen**, ich aber von jenem empfangen habe. Alles, was ihm verdächtig vorkam, hat er mit grüner Dinte vorgestrichen. Dazu wurde auch der Begrif von Gott gebraucht, der nach **Wolfen** eine Kraft sey, sich alle mögliche Dinge auf das allerdeutlichste mit einmal vorzustellen. Er grif selbige nicht nur in seiner modesta Disquis. noui Philosophiae Systematis, Halae 1723. 4to S. 188. f. sondern auch in seiner **bescheidenen und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfianischen** *Systemate metaphysico* S. 250. in 4to Halle 1724 an, und erklärte sie auf eine zehnfache Art für nicht gering fehlerhaft und irrig. Denn (1) sie sey viel dunckler, als das Definitum selbst, 2) sie sey idealistisch, 3) zugleich stoisch, 4) habe zu viel gemein mit der Definition der Elementen und den Seelen so wol der unvernünftigen Thiere, als auch des Menschen, 5) sie habe ohne Grund mit vielen, ia unzehligen Vniuersis oder Welten zu thun, 6) gehe zwar auf den Verstand Gottes, gebe aber davon eine ganz mangelhafte Idee, 7) stehe dem freien Willen Gottes entgegen, 8) führe ihren Respectum gegen die Welt nicht auf die Schöpfung und Regierung, 9) sey so beschaffen, daß die Verbindlichkeit zur Religion aus ihr nicht könne hergeleitet werden, 10) alle neun Mängel concentrirten im zehenden zusammen, daß sie auch von einem Atheisten gar wohl könte admittiret werden. Der sonst verdiente D. Joh. **Franciscus Buddeus** wurde durch sein Bedencken über die Wolfische Philosophie wieder Vermuthen ein Gegner des Wolfen. Der D. **Lange** hatte sich von ihm ein schriftliches Bedencken über die Wolfische Philosophie geben lassen, welches wieder des Hrn Buddeus Willen öffentlich in 8. gedruckt wurde. Man wendete §. 5. wieder diesen Begrif von Gott ein, daß man dadurch Gott zu einem bloß speculativischen Dinge, dem Handlungen des Willens fehleten, mache, wodurch die Vorsehung Gottes wegfalle, welches nichts anders, als der verdammungswürdige Irthum des Epicurus sey. **Wolf** gab dieses Bedencken mit sehr anzüglichen Anmerckungen heraus, Frf. am Mayn 1724: in 8. und verantwortete sich S. 38 ff. dagegen. Ein **Ungenannter**, welches der Schwiegersohn des Hrn Buddeus, Hr. D. **Walch** war, ließ eine bescheidene Antwort auf Wolfens Anmerckungen über das Buddeische Bedencken in Jena, ohne Anzeige der Zeit drucken, und erklärte die Antworten des Wolfens für unzulänglich. Den Hrn D. **Walch** in Göttingen, ein würdiger Sohn des vorigen, konte weder das Ansehen seines Hrn. Großvaters, noch auch die Liebe seines Hrn Vaters bewegen, der Warheit seinen Beifall zu versagen.

Sein

Sein Urtheil, das er über diese Streitigkeit in seiner natürlichen Gottesgelarheit S. 99. f. Anm. gefället hat, verdienet gelesen zu werden, weil man nicht leicht ein solches Beispiel antreffen wird, wo man alle Partheiligkeit, alle Vorurtheile der Blutsfreundschaft der Liebe zur Warheit aufopfert. Ob wir gleich, sagt er, nicht läugnen wollen, daß diese Erklärungen durch eine Reihe vorhergehender Erklärungen aufhören kan, anstößig zu seyn; so scheinet doch das schon ein Fehler zu seyn, daß sie nicht verstanden wird, ohne eine solche Menge von Begriffen voraus zu sezen, die nicht bei iederman vorausgesezt werden kan, und daher dunckel ist. Dieses ist auch der Grund, warum einige sehr gelehrte Anhänger dieser philosophischen Parthei als **Bülfinger**, **Canz**, **Reusch**, diese Erklärung wohlvertheidiget, **nicht aber in ihren Lehrgebäuden** selbst beibehalten. Ich muß, um der Richtigkeit der Geschichte und ihrer Leser willen, das Gegentheil der lezten Worte versichern, daß die vom Hrn. D. Walch angezogene vortrefliche Männer sehr oft und die meiste Erkentniß von Gott auf den bestrittenen Begrif in ihren Schriften gebauet haben. Unter die Gegner des Wolfens gehöret auch M. **Joh. Benj. Draghem**, ein Danziger, welcher de Definitione Dei Wolffiana zu Rostock 1724. disputirte, und selbige aus verschiedenen Gründen angefochten hat. Nun ist es Zeit, auch der **Vertheidiger dieses Begrifs von Gott zu gedencken.** Der **erste** ist der Hr. von Wolf selbst, (wiewohl einige noch zweifeln, ob er der Verf. dieser Anmerk. sey) in seinen Anmerckungen über der theologischen Facultät zu Halle Bedencken S. 9. ff., welches zu Cassel 1724. in 4to gedruckt worden war. Der zweite ist der grose Joh. Bernhard Bülffinger, ein Würtenbergischer Stipendiat, der Wolfen selbst gehöret, fremde Länder auf Kosten seines Herzogs besehen, nach seiner Zurückkunft das Lehramt der Moral und Mathematick in Tübingen empfangen, den man bald darauf nach Petersburg verlanget hatte, die Societät der Wissenschaften alda mit einrichten zu helfen. Nach Ablauf einiger Zeit gieng er von da wieder nach Tübingen zurück, wurde bald hernach Prof. der Theologie, und endlich, zum grösten Nachtheil der Wissenschaften, würcklicher geheimer Rath. Dieser Gelehrte schrieb im Jahr 1725. seine vortreflichen Dilucidationes philosophicas de Deo, anima humana, mundo & generalibus rerum adfectionibus in 4to. In selbigen lieset man §. 424. 425. die Vertheidigung des Begrifs von Gott, den man dem Wolfen so übel ausgeleget hatte. Der **dritte** Vertheidiger ist **Georg Heinrich Rieboy**, in seiner fernern Erläuterung der vernünftigen Gedancken des Wolfens von Gott, der Welt, u. s. w. Frs und Leipz. 1726. in 8., welche Schrift nicht leicht anzutreffen ist. Der **vierte** Vertheidiger ist **Israel Gottlieb Canz**, in Tom. I. seines Vsus Philosoph. Leibn. & Wolff. S. 85. bis 108. Der **fünfte** Vertheidiger ist D. **Joh. Pet. Reusch**, der ein eben so groser Theolog als Philosoph war, in seiner Metaphysick §. 879 f. Den **zweiten** Begrif, daß Gott eine Substanz sey, welche den zureichenden Grund von der Würcklichkeit der Welt enthalte, griff **Lange** in seiner bescheidenen und ausführlichen Entdeckung S. 258. auf eine zwiefache Art an: 1) sie sey nach dem System des Wolfens nicht genuin, und könte es

auch nicht seyn; 2) hätte er in der Deduction der Attributorum sie selbst wieder deseriret, ob er sie gleich sonst eine bessere Definition nenne. Noch andere Einwürffe wieder dieselbe treffe ich in dem Bedencken der theologischen Facultät zu Halle mit Wolfens Antwort S. 8. an. Sie sind folgende: Mit dieser Definition kan doch die Hypothesis de aeternitate vniuersi, so aber iederzeit für das Fundament des Atheismus gehalten worden, bestehen, weil darinne der Schöpfung wieder keine Meldung geschicht. Ja Spinoza in Eth. p. 12. Propos. 15. spricht: quidquid est in Deo (existentiae suae rationem suff. in Deo habet) & nihil sine Deo esse & concipi potest. Und da ienes, wie wir hoffen, nicht eben so viel heisen soll, so hätte doch der Schöpfung gedacht werden sollen, und zwar im eigentlichsten Sinne; sintemal bekannt ist, daß auch Spinoza Gott die Schöpfung oder die Production des vniuersi zuschreibt, aber in einem falschen Sinne, daß sein Atheismus dabei bestehen kan. Conf. Eth. p. 29. sqq. Herr D. **Joh. Georg Abicht**, Prof. Theol. primarius Witteb grif die dritte Erklärung von Gott an, nach welcher er die allererste Monade oder einfache Substanz sey, deren Produkte alle übrige Monaden wären, aus welchen immer die Gottheit hervorbliße, aber durch Einschränckungen, deren die Creatur nur fähig. Das, was er daran auszusezen fand, trug er vor in seiner Schrift: **Einige Mängel der Leibnizischen Philosophie, welche der Theologie zuwieder sind**, Leipz. 739. 4to S. 15. Er gestehet ein, daß die alten Weltweisen und Patres Gott eine Monas genannt hätten, conf. Dionys. Petauius de Dogm. Theol. T. I. Lib. II. c. 8. p. 16. Sie hätten Gott dadurch von der Materie unterscheiden wollen. Aber kein einziger Gelehrter hätte noch behauptet, daß Gott eine monas originaria sey, aus welcher er andere monades ausgeblitzet hätte. Wie ungereimt dieses Ausblizen die Schöpfung seiner monadum vorstelle, erkennet iedermann, es kömmt sehr genau mit der emanatione überein. Die Stoici haben vor diesem gelehret, daß Gott die Natur aus sich selbst zeugte, conf. **Stanlei** hist. philosoph. Doctr. Stoic. c. 5. p. 624.

h) **Jak. Böhm erklärte Gott durch ein ewiges Nichts.** D. **Joh. Fecht** in der Sylloge S. 131. erinnert noch auser dem, daß seine Anhänger diesen Begrif kein gröseres Licht gäben, wenn sie ihn auf diese Art erklären wolten. Gott ohne Beziehung auf die Creatur begreifen wollen, sey eben so viel, als das Nichts begreifen. Der Begrif des **Vanini** von Gott, der mehr eine Beschreibung, als Erklärung Gottes ist, klingt überaus prächtig. Er beschreibt Gott in dem **Amphitheater der Vorsehung** also: „Gott ist ein „Wesen, welches seit Verfliesung so „unendlicher Jahrhunderte bestehet; „und indessen ist in ihm keine Zeit, „weder vergangenes noch zukünftiges; „er erfüllet alles, ohne einen Raum „einzunehmen; er ist unveränderlich, „ohne einen Ort zu haben; er durch„wandert alles, ohne Bewegung; er „ist gut ohne Beschaffenheit, groß ohne „Gröse, allenthalben ohne Theile; er „beweget alle Dinge, ohne sich zu bewegen; sein Wille ist der Grund sei„ner Allmacht, und seine Allmacht „wird mit seinem Wilen verwirrt; „über alles, auser allem, in allem, „durch alles, vor allem, nach allem.„

Man

Man würde diesen Begrif ungemein loben, wenn er nur aus einer andern Feder, als der Feder des Vanini, geflossen wäre. Ich kan die Gedancken nicht stillschweigend übergehen, die der grosse geistliche Redner im Haag, Jak. Saurin von dieser Erklärung des Vanini im Th. I. Predigt 4. S. 152. nach der Rosenbergischen Uebersezung geäusert hat. „Dieser gottlose Mensch, „schreibt er, nahm sichs vor, diesen „Saz, daß kein Gott sey, auf eine ganz „besondere Weise dadurch zu erweisen, „daß er nur sagen wolte, was Gott sey. „Er glaubte, wenn man eine Erklä„rung von Gott gäbe, so sey er auch „schon wiederlegt.„ Ich weiß nicht, ob der in seinen Muthmassungen sonst so glückliche Saurin die rechte Absicht des Vanini errathen habe? Die Gründe meines Zweifels sind folgende. Erstlich ist noch nicht ausgemacht, ob der Vanini ein würcklicher Atheist gewesen sey, wenn man ihn gleich als einen solchen Uebelthäter verbrannt hatte. (Siehe Hauptst. 2. Hist. Abschn. §. 11.): Hernach ist seine von Gott gemachte Beschreibung dergestalt abgefasset, daß man nichts weniger, als eine solche atheistische Absicht daraus erweisen kan. Die darinne verbundene Merckmale haben mehr den Schein eines Wiederspruches, als daß sie sich würcklich wiedersprechen. Man lasse nur einen andern auftreten, und Gott eben so beschreiben, ich wette, man wird sie für gut und recht schön gemacht, erklären.

§. 9.

Mit dem Streite über die Begriffe von Gott, stehen noch zwei andere Streitigkeiten in der genauesten Verbindung, die ich nicht ganz unberühret lassen kan. Es wurden schon die ältere Weltweisen unter sich über die Frage uneinig, ob diese Begriffe eigentliche Erklärungen, oder nicht vielmehr blose Beschreibungen von Gott zu nennen wären? Da nun ein Theil der ältern Philosophen behauptete, daß von keiner Sache man eigentliche Erklärungen machen könne, davon sich kein Prädicament nach Aristotelischer Art machen liese, welche Sachen sie Transcendentalia zu nennen pflegten; so erhub sich der zweite Streit über die Frage: ob Gott in oder auser den Prädicamenten, und also ein Transcendentale sey? Nicht nur unter den Scholastikern a), sondern auch unter den Jenensern und Wittenbergern b), von denen Cartesianern und ihren Gegnern c), ist hierüber gestritten worden.

a) Von dieser streitenden Parthei kan man den Paul Schlevogt in Disp. acad. S. 1249. und 1283., ingleichen des Joh. Paul Hebenstreits Metaphysick S. 363. ff. th. 21. der dritten Ausgabe nachschlagen. Nur diejenige, welche die Lehrsäze und Begriffe der alten Philosophie wohl inne haben, können einsehen, daß beide Theile recht hatten, und in einen Wortstreit verfie-

len. Denn diejenige, welche den verneinenden Theil ausmachten, erforderten zu einer eigentlichen Erklärung genera perfecta, differentiam specificam, notionem distincte & adaequate definitum repraesentantem. Diese hatten also auf diese Weise einen zureichenden Grund, zu sagen, daß man von Gott keine eigentliche Erklärung machen könte, weil Gott keine genera perfecta, sondern nur imperfecta, keine differentias specificas, als ein Individuum habe, und haben könne, noch weniger der Verstand des Menschen das unendliche Wesen in Gott vollkommen deutlich sich vorstellen könne. Der beiahende Theil forderte zu einer Erklärung von Gott nur Merckmale, wodurch er von allen übrigen Dingen zu unterscheiden sey. Auf solche Art war das, was er beiahete, unstreitig wahr.

b) Um das Jahr 1630. entstund in Jena hierüber ein Streit, da diejenige, die beiaheten, Gott könne erkläret werden, zu welchen Hier. Prätorius, Joh. Reinborth, Joh. Zeisold, Christ. Heinr. Loeber, M. Joh. Fr. Gerhard gehöreten, sich auf den Aristoteles, Scherben, Dreiern, Goclen, sonderlich auf die Scholasticker, den Gabr. Biel, Marsilius, Mendoza beruften. Von neuen brach dieser Streit zwischen den M. Georg Gözen, einen Jenenser, und M. Georg Meier in Wittenberg, der die Frage: ob Gott im Prädicament sey? verneinete, heftig aus. Ihre Schriften waren voll von so vielen Grobheiten und Schimpfreden, daß sie von der Obrigkeit zu verkaufen verboten wurden. Der erste gab durch seine Disp. enodatio quaestionis, an Deus sit in praedicamento? Anlaß. D. Joh. Meisner hatte durch folgende Verse des M. Meiers Meinung bestätiget, die seiner Disputation beigedruckt worden sind:

Infima confundit supremis, sacra profanis
Qui male diuinum Numen habere genus asserit.

Dennoch wurde vom M. Joh. Gottlob Stolzen, Adiunct der philosophischen Fakultät, im Jahre 1693. der Jenenser ihre Meinung in einer Disp. de accurata Dei definitione vertheidiget. Siehe D. Joh. Fechtens Syllogen, Rost. 1728. p. 133. ff.

c) Die beste Nachricht von diesem Streite, und von den Gründen beider Theile, findet man in des Pet. von Mastrichts Nouit. Cartes. Gangraena, S. 217. ff. welcher den Christoph Wittich, der in seiner Theol. Pacif. §. 192. die Frage beiahet hatte, angrif, und ihm vorwarf, daß er den Irthum des Socinus und Conr. Vorsts wieder aufwärme, welche auch gelehret hätten, daß man Gott erklären könne. Siehe ferner Zach. Grapius Syst. noviss. controv. T. 1. p. 50. qu. 9.

Des ersten Hauptstückes

Dogmatischer Abschnitt vom Erkentnißgrunde Gottes und den verschiedenen Begriffen, die man sich von ihm gemacht hat.

§. 1.

Ein Begrif von etwas bestehet in dem Gedancken oder Bewustseyn desselben. Ein Ding, das gar nicht dencken kan, ist leer von allen Begriffen. So gar einem denckenden Wesen, wie unsere Seele ist, die nie eine Sache empfunden, oder über selbige nachgedacht hat, fehlen auch alle Begriffe derselben. Wenn nun ein solcher Begrif nichts wiedersprechendes enthält, oder mit der vorgestellten Sache übereinkommt; so nennt man ihn logisch wahr,, weil das Wort Warheit in der Metaphysick und Ethick wieder in ganz anderer Bedeutung genommen wird. Der Begrif von Gott ist der Gedancke von ihm. Wer gar keine Gedancken von Gott, seinen Eigenschaften und Wercken hat, der hat auch von dem allen noch keine Begriffe, welches ein Stück der Unwissenheit von Gott und göttlichen Dingen genannt wird.

Anmerk. Die Alten nennten die Begriffe formelle Concepte, im Gegensaz der obiectivischen: Cartesius, dem Wolf und die Neuere folgen, nennte sie Ideen, welches Wort vor ihm in dieser Bedeutung niemals üblich war, und Plato, bei dem wir das Wort *idea* finden, verstund darunter das, was die Scholastiker causſam exemplarem nennen, oder das, wornach etwas eingerichtet wird. Dem Christoph Wirtich, ein eifriger Nachfolger des Cartesius, stehet das Wort der Alten Concepte um deswillen nicht an, weil es ein grobes Verhältnis auf den Ort der Körper, besonders auf die Frucht im Mutterleibe andeute. Parum referre videtur, schreibt er in Disp. de Prouidentia actuali, §. 13. p. 18., quocunque istam cogitationem exprimemus, siue generali voce cogitationis, siue *notionem* vel *cognitionem* adpellemus, siue προλήψιν, siue *conceptum* siue *ideam*. Attamen *conceptus* vocabulum nimis crassum videtur relationem sc. loci ad corpus,

sic

sic de foetu in vtero vsurpari solet. Dem ächten Philosophen ist es nicht gleich viel, welches von obigen Wörtern er gebrauche, weil sie alle gar sehr in ihren Bedeutungen unterschieden sind, noch weniger wird er das Wort Concept um eines so schwachen Grundes willen ganz wegwerfen, den Wittich angeführet hat.

§. 2.

Eine Menge von Weltweisen behaupten, daß uns gewisse Begriffe von Gott angeboren wären, ohne deutlich sagen zu können, was sie dadurch verstanden haben (Hist. Abschn. §. 6.). Ich will mir alle Mühe geben, die Zweideutigkeit der angebornen Begriffe von Gott (idea Dei insita, innata), welche man den erlangten (adquisita Dei idea) entgegen stellet, genau zu bestimmen. Dieses muß der einzige Wegweiser seyn, der uns aus der verwirrten Dunckelheit dieses berühmten Streites führen, und in das Licht einer zuverläßigen Entscheidung sezen kan. Angeboren heist überhaupt, was eine Sache von ihrem Ursprunge an hat. Man sagt, das Schwimmen ist der Ente, und der Kaze das Mausen angeboren. Angeborne Begriffe von Gott wären also erstlich würckliche Gedancken, die unsere Seele von ihrem ersten Ursprunge an, ohne Unterricht von Gott gehabt hätte. In dieser Bedeutung verwerfe ich alle derglichen Begriffe, wie ich in folgenden beweisen werde. Angeborne Begriffe von Gott können auch zweitens die Beschaffenheiten heisen, welche Gott, als würckende Ursache, der Seele bei ihrem Entstehen eingedrucket hat. Ein solcher von Gott der Seele eingedruckter Zustand kan füglich ein Erkentnißgrund von Gott genannt werden. Darum nennte Herr von Leibniz die Creaturen Spiegel göttlicher Volkommenheiten. Denn aus der Einrichtung eines volkommenen Gebäudes läst sich immer der Baumeister nach seinen Volkommenheiten erkennen. Ein schlecht geschriebenes Buch ist auch allezeit ein Beweiß, daß der Verfasser desselben nicht grose Seelenkräfte, und keine sonderbare Erkentniß von dem gehabt habe, davon er schrieb. Durch angeborne Begriffe von Gott kan man auch drittens die Vermögen der Seele verstehen, aufzumercken, etwas zu überdencken, zu schliesen, durch welche die Begriffe von Gott aus dem der Seele eingedrückten Zustande können gemacht werden. Angeborne Begriffe von Gott in den beiden lezten Bedeutungen können gar nicht geläugnet werden, wie ich solches hernach beweisen will.

will. Allein in diesen beiden Fällen hat die Seele noch kein Bewustsein, oder Gedancken von dem, was ihr angeboren ist, und von Gott. Darum hätte man dieses auch nicht Ideen nennen sollen, die ohne Gedancken eines Dinges keine Ideen sind. Erlangte Begriffe sind würckliche Gedancken der Dinge, die in der Seele durch Gebrauch ihrer Kräfte entstehen. Diese Begriffe erlangt sie entweder durch den blosen Gebrauch der Sinne, oder durch die Absonderung, oder durch die Verbindung mehrerer Begriffe unter einander, oder durch die Vernunft, wie dieienige wissen, welche in der Vernunftlehre wohl unterrichtet sind.

Anmerk. Alle Begriffe von Gott, deren sich die Seele bewust ist, sind erlangte; weil kein Bewustseyn der Seele ohne Gebrauch ihrer Kräfte entstehen kan. (Siehe Reusch. Psych. Rat. §. 669. und 670.)

§. 3.

Es giebt keine angeborne Begriffe von Gott, wenn man würckliche Gedancken von Gott, welche die Seele von ihrem Ursprunge, an gehabt hätte, darunter verstehen will. Beweiß. Die Erfahrung lehret einen Jeden, daß seine Seele, erst lange nach seiner Geburt, würckliche Gedancken von Gott bekomme. Wo aber kein würcklicher Gedancke eines Dinges ist, da ist auch kein Begrif desselben (§. 1.), folglich giebt es keine angeborne Begriffe von Gott, in dieser Bedeutung genommen (§. 2.).

Anmerk. Man betröge sich ungemein, wenn man sich mit einem Lock und andern einbildete, daß auf diese Weise man den Cartesius und seine Schüler völlig wiederleget hätte. Denn Cartesius erinnert es selbst, daß er durch die angeborne Begriffe von Gott keine würckliche Gedancken von Gott verstanden habe. Er unterscheidet in einem Begriffe, wie schon vor ihm die Alten thaten, den Gedancken und die gedachte Sache (obiectum ideae). Das leztere verstehe er, wenn er von angebornen Begriffen von Gott rede. Man sehe nach P. I. Princip. Philos. n. 17. und Medit. III. de Philos. prima p. 18. Noch deutlicher erkläret er sich hierüber in Diss. de methodo in Not. marg. p. 22. Nota, schreibt er, hoc in loco & vbique in sequentibus, nomen ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse obiectiuum in intellectu.

§. 4.

Der Grund (principium, ratio) ist das, was bestimmet. Ist es ein Gedancke, der durch einen andern Gedancken bestimmet wird, so heist es ein **Erkentnißgrund** (principium cognoscendi, ratio idealis). Das, was das Ding selbst auser unserer Erkentniß bestimmet, wird der **Sachgrund** (principium essendi, s. ratio realis) genannt. Hangt der Erkentnißgrund von den Kräften der Welt ab; so heist er ein natürlicher. **Uebernatürlich** ist er, wenn er von einer Kraft abhangt, die nicht zur Welt gehöret. Wenn der Sachgrund etwas auser sich würcklich macht; so wird es ein **Entstehungsgrund** (principium fiendi, caussa transiens) genannt. Das daraus entstehende heist der **Effect** desselben.

Anmerk. 1. Wer mehr von diesen dreien Principien der Alten, nämlich vom Erkentniß- Sach- und Entstehungsgrunde wissen will, der schlage nach meinen Fasciculum comment. metaphys. de primis cognitionis humanae principiis §. 19. 21. S. 260.

Anmerk. 2. Ich muß noch einen wichtigen Saz alhier aus der Ontologie anführen, auf den ich im folgenden bauen werde. **Ein ieder Entstehungsgrund drucket allezeit seinem Effect gewisse Beschaffenheiten ein, daraus man ihn erkennen kan, oder der Effect ist allezeit ein Bild von seinem Entstehungsgrunde.** Ist nun der **Weg der Ursachen**, Gott zu erkennen, so abgeschmackt, den die Alten vorgeschlagen haben? Man vergleiche diese Anmerckung mit §. 4. Hauptst. 1. Hist. Abschn. Buchst. b.

§. 5.

Unter die erlangten Begriffe zehlet man die **Erklärungen**, welche in **Worterklärungen** (def. nominalis), und **Sacherklärungen** (def. realis s. genetica) eingetheilet werden. **Worterklärungen** bestehen aus nothwendigen Beschaffenheiten eines Dinges, durch welche es von allen andern kan unterschieden werden, die man mit gewissen Zeichen ausdrucket. **Sacherklärungen** bestimmen die Art, wie ein Ding durch andere zur Würcklichkeit gebracht wird, oder sie muß die Entstehungsgründe der zu erklärenden Sache angeben.

Anmerk. Ich mag nicht alles, was ich von der Uneinigkeit der Lehrer der Ver-

Vernunftlehre über diesen Unterschied der Erklärungen sagen könnte, anführen. Die Alten verstunden durch die Worterklärungen, die Bestimmungen ihrer Bedeutungen, welches ohne eigentliche Erklärungen geschehen kan. Es wäre gut gewesen, wenn Wolf von diesem Gebrauche zu reden nicht abgewichen wäre. Sein unbestimmter Ausdruck in der Sacherklärung machte auser dem noch, daß viele dadurch ganz unrecht eine solche verstunden, die das Wesen des Dinges erkläret. Ich sage: ganz unrecht, weil Wolf die wesentliche Erklärungen ausdrücklich unter die Worterklärungen rechnet. Noch weniger sind dieienige zu dulden, welche von den Sacherklärungen (def. realis) die genetische und Causalerklärungen wieder unterscheiden wollen, da dieses bei den Alten gleichgültige Ausdrücke sind.

§. 6.

Die Weltweisen haben zum Theil recht gute deutliche Begriffe von Gott, die einige Erklärungen Gottes genannt haben, gegeben, von denen ich nur die in der Folge mir brauchbarsten anführen will. Ein selbständiges Ding (ens a se, necessarium in existendo) ist eine Substanz, die einen innern Sachgrund ihrer Würcklichkeit hat: eine Substanz aber, die einen äusern Sachgrund ihrer Würcklichkeit hat, heist ein zufälliges Ding (ens contingens in existendo). Von einem Dinge, das von der Welt ganz unterschieden, wird gesagt, es sey auser der Welt (ens extramundanum). Nun führe ich den ersten deutlichen Begrif der Weltweisen von Gott an. Gott, sagten sie, ist ein selbständiges Wesen, das zwar auser der Welt, aber der Entstehungsgrund aller endlichen Dinge ist.

§. 7.

Aus dieser Erklärung von Gott ist folgender Lehrsaz überaus leicht darzuthun. Es giebt angeborne Begriffe von Gott, für das Bild genommen, das Gott der Seele, als seinem Wercke, gleich in ihrem Ursprunge eingedrucket hat. Beweiß. Die Seele des Menschen ist ein zufälliger Geist (S. Psych. Rat. Reuschens §. 712. 709.). Gott ist der Entstehungsgrund aller zufälligen Dinge (§. 6.), mithin hat Gott ein Bild von sich und seinen Beschaffenheiten der Seele des Menschen eingedruckt (§. 4. Anmerk. 2.), folglich giebt es ohnstreitig angeborne Begriffe von Gott, in dieser Bedeutung genommen (§. 2.).

Anmerk. Wenn Cartesius durch die angeborne Begriffe von Gott eben das verstanden, was wir hier bewiesen; so haben ihm seine Gegner ohne Ursache wiedersprochen. Nun aber erkläret Florinus Schuyl in Orat. de veritate scient. & art. acad. p. 11., der ein Schüler des Cartesius war, selbigen gerade so. Creator, schreibt er, noster sui *morphosin, effigiem,* atque *imaginem,* vtique spiritualem menti nostrae impresserit, vti quondam *Phidias,* celebris iste statuarius, sui imaginem statuae *Minervae* tam affabre insculpsisse legitur, vt non nisi tota statua directa exinde posset eximi.

§. 8.

Es giebt angeborne Begriffe von Gott, wenn wir gewisse Vermögen der Seele dadurch verstehen, durch welche sie aus dem ihr von Gott eingedruckten Bilde würckliche Gedancken und Begriffe von Gott sich machen kan. Beweiß. Die Seele hat die Vermögen aufzumercken, etwas zu überdencken, abzusondern, und zu schlüsen (S. Psych. emp. Reuschens (§. 388. 390. 398. 423.). Gott hat der Seele, als Schöpfer derselben, sein Bild eingedruckt, oder die Seele stellt Gott vor (§. 7.), mithin giebt es auch angeborne Begriffe von Gott in dieser Bedeutung, welches die dritte war (§. 2.).

Anmerk. 1. Es hat das Ansehen, als wenn Joh. Musäus in seiner ausführlichen Erklärung der ienaischen Theologen, von S. 149. biß 166. und in seiner Introductione in Theol. S. 52. ff die angebornen Begriffe von Gott schier, wie ich erkläret hätte. Allein, wenn man meine Begriffe §. 2. 7. und 8. mit den seinigen zu vergleichen sich die Mühe nehmen will; so wird der Unterschied gar bald in die Augen fallen. Es ist am besten, ich seze die Worte seiner eigenen Erklärung hieher. **Es bleibt demnach,** heist es in der ausführl. Erkl. S. 156., **noch der dritte Verstand übrig, nach welchen kan gesagt werden,** notitias quasdam esse intellectui *natura insitas* siue innatas, nemlich quod ei *insitae* sint *potentia propinqua,* ita vt simul ac termini apprehensi sunt, *sua sola intrinseca sibique inde ab vtero insita vi cognoscendi* identitatem praedicati cum subiecto videat, & ad actum assentiendi eliciendum se determinet. Er führet S. 161. an, daß er in der Introduction c. 2. th. 22. 23. und seinem Collegio Anti-Sociniano Disp. 2. qu. 1. noch über diese connatam intellectui τελείωσιν siue perfectio-

fectionem aus den alten Kirchenvätern den instinctum siue inclinationem in Deum velut in suum finem hinzugethan habe. Soll ich meine Meinung von der angeführten Erklärung dieses grosen Mannes frei sagen, so enthält sie zwar etwas, das man mit Recht angeboren nennen kan, nämlich die nächsten Vermögen der Seele, Gott und seinen Willen zu erkennen, welche Fähigkeiten nichts anders, als der Verstand, die Vernunft und das Gewissen der Seele sind, welche der Paulus, meiner Meinung nach, Röm. 1, 18. 19. 2, 15. 16. verstanden hat. Allein erstlich mischet Joh. Musäus in der That etwas von der erlangten Erkentniß mit hinein, wenn er sagt: ita, vt, *simulac termini apprehensi* sunt, sola intrinseca ab vtero insita vi cognoscendi &c. videat. Denn was ich aus Zeichen, deren Bedeutung ich eingesehen habe, erkenne, das rechnet man schon unter erlangte Erkentniß, die ihren Ursprung von ausen hat. Hernach deucht mich, daß die, welche von angebornen Begriffen von Gott reden, auser den Vermögen und Fähigkeiten der Seele, noch etwas würckliches in ihr vom Ursprunge an setzen, daraus sie Gott, durch Gebrauch dieser Vermögen, ohne Unterricht, ohne Wörter verstehen zu dürfen, erkennen kan. Meint man etwa, daß Musäus solches durch die nächste Potenz verstanden habe; so will ich einen ieden loben, der mir deutlicher, wie Musäus sagt, welches Würckliche in der Seele diese Worte andeuten sollen. Endlich frage ich, ob man nicht nach dieser Erklärung mit Recht sagen könte, daß uns von Gott nicht allein, sondern von allen Dingen Begriffe angeboren wären? Diese Einwendungen wird man gegen meinen Erklärungen §. 2. nicht machen können. Da die Erklärung des Joh. Musäus nichts Unmögliches enthält; so gieng Just Christoph Schomerus gewiß zu weit, wenn er in seinem Collegio nouiss. Controv. diesen so scharfsenckenden Mann, der Erklärung halber, eines Irthums beschuldigte.

Anmerk. 2. Wie in vielen andern Streitigkeiten der Gelehrten, so auch hier über die angeborne Begriffe von Gott, treffe ich den Fehler an, daß man die Warheit der Begriffe nicht genugsam von der Warheit der Zeichen unterschieden hat. Angeborne Begriffe von Gott in der zweiten und dritten Bedeutung genommen, enthalten nichts widersprechendes, und sind logisch wahr; aber man hätte sie nicht Ideen, die allemal einen würcklichen Gedancken nach dem Gebrauche zu reden erfordern, nennen sollen, weil die, so das Wort Begrif von Gott gebrauchen, selbst gestehen, daß die angeborne Begriffe von Gott in der zweiten und dritten

Bedeutung keinen würcklichen Gedancken von Gott andeuten sollen. Fehlet also dem Wort Idee nicht die Warheit, weil man die Sache damit nicht hätte ausdrucken sollen? Sehet also die eigentliche Quelle des hierüber entstandenen Wortstreites!

§. 9.

Cartesius erklärte Gott durch das allervolkommenste Ding. Nun ist nichts zweideutiger, als wenn man etwas das Allervolkommenste oder Beste nennet, weil man dieses Wort bald verhältnißweise, bald ohne Verhältniß gegen andere Dinge gebrauchet. Jenes nennt man das Relativischvolkommenste; dieses das Absolutvolkommenste. Das Absolutvolkommenste ist ein Ding, das alle mögliche Volkommenheiten und Realitäten, die beisammen seyn können, ohne alle Einschränckung hat. Das Relativischvolkommenste ist ein Ding, das alle andere, die mit ihm von einerlei Art sind, an Volkommenheiten übertrift. Jenes leidet keine Stufen oder Grade: dieses aber läst sich ohne Grade nicht gedencken, und bestehet aus dem höchsten. Cartesius verstund in seiner Erklärung von Gott das absolutvolkommenste Wesen, welche die zweite ist, die ich in der natürlichen Theologie für die brauchbarste halte.

Anmerk. Ich muß noch einige Erklärungen hinzu thun, wenn die Cartesianische Erklärung von Gott recht deutlich und brauchbar im folgenden werden soll. Ein **Reale** (ens positiuum) ist, das keine andere, wie bejahende Beschaffenheiten enthält, oder wodurch nichts bei einer Sache, wenn ich es mit ihr zugleich seze, aufgehoben wird. Das Gegentheil der Realitäten sind die **Mängel** (defectus). Ist ein Mangel bei einem Dinge, das die fehlende Realität haben konte, wird es eine **Beraubung** (priuatio) genannt. Alle Beraubungen sind Mängel, aber nicht umgekehrt. Das absolutvolkommenste Wesen muß frei seyn von allen Beraubungen und Mängeln. Darum kan man auch von ihm sagen, es sey das **allerreelste Wesen.** Hingegen das Relativischvolkommenste ist nie ohne Mängel und Beraubungen, woraus die Einschränckungen der Kräfte in der Welt entstehen, darinne die untrüglichsten Kennzeichen und Beweise ihrer Endlichkeit und Zufälligkeit liegen.

§. 10.

Unter die brauchbarsten Begriffe von Gott gehöret, auser allem Streit, auch der, den wir dem Hrn. von Leibniz zu dancken haben. Er erklärte Gott durch eine Kraft, welche sich alle mögliche Dinge aufs deutlichste mit einmal (ich seze hinzu: aus sich selbst) vorstellet. Er suchte also Gott durch die Merckmale eines unendlichen Verstandes von allen andern zu unterscheiden.

Anmerk. 1. Ich habe noch hinzu gesezt die Worte; aus sich selbst. Es ist nicht ohne Ursache geschehen. Denn erstlich muß Gott in allen seinen Vorstellungen ganz unabhängig von den Gegenständen seyn, die er sich auser sich vorstellet. In endlichen Geistern, dergleichen unsere Seele ist, entstehen alle Gedancken am Ende von ausen. Hernach bin ich der völligen Meinung, daß die Socinianer, und manche neuere Weltweisen das Vorherwissen künftiger zufälliger Begebenheiten dem göttlichen Verstande nicht würden abgesprochen haben, wenn sie sich nicht fälschlich eingebildet hätten, als ob der göttliche Verstand in seinen Vorstellungen von den vorgestellten Sachen eben so abhängig wäre, wie der unsrige. Aus dieser irrigen Quelle sind gar viele beträchtliche Irthümer in der natürlichen Theologie entstanden, wie das folgende sattsam lehren wird.

Anmerk. 2. Beträchtlich deucht mir diese Anmerckung zu seyn, die ich noch über die Art, wie die drei Erklärungen von Gott gebildet worden, zu machen habe. Die erste ist §. 6. durch den Weg der Demonstration, die zweite §. 9. ist durch die wilkürliche Combination, und die dritte §. 10. durch den Weg der Eminenz, oder durch die Absonderung aller Einschränckungen von dem menschlichen Verstande entstanden. Aus der Art, wie die Begriffe gemacht sind, muß der wahre Philosoph gleich einsehen, ob sie logisch wahr sind, oder nicht? Ein solcher wird also an der Warheit des ersten und lezten Begriffes von Gott nie zweifeln; aber in Ansehung des zweiten wird er mit Recht fordern, daß man ihm die logische Warheit desselben erweise, weil Begriffe, die durch eine wilkürliche Bestimmung gemacht werden, auch logisch falsch seyn können. Darum ist der Fehler einem Gelehrten nicht wohl zu verzeihen, der alle Erklärungen für logisch wahr, und für unläugbare Erkentnißgründe sogleich annehmen wolte, wie der sonst scharfsinnige Kopf, der Spinoza, in seiner Ethick gethan hat. Damit man mir nicht auch diesen Fehler

ler vorwerfen kan; so soll gleich die logische Warheit der zweiten Erklärung von mir erwiesen werden.

§. 11.

Der Begrif eines absolut volkommensten Dinges ist logisch wahr. Beweiß. Das absolutvolkommenste Ding hat lauter innere Beschaffenheiten, da keine die andere aufheben kan (§. 9.), folglich ist dessen Begrif logisch wahr (§. 1.).

Anmerk. Ein ieder wird ohne meinen Erinnern sehen, daß ich aus der Compoßibilität der Realitäten eines absolutvolkommensten Dinges die logische Warheit seines Begriffes erwiesen habe, da andere selbige aus der Abwesenheit der Einschränckungen haben erweisen wollen. Sie meinen, wo keine Einschränckungen (limes) gefunden würden, da könten auch keine Verneinungen, folglich keine Wiedersprüche in einem Begriffe entstehen, und müsten also logisch wahr seyn. Ich muß mit Erlaubniß dieser Herren sagen, daß sie bei ihrem Beweise viele unrichtige Säze angenommen haben. Sie nehmen dabei an: (1) alle Einschränckungen enthalten den zureichenden Grund zu Wiedersprüchen. Daraus ich ihnen folgern würde, ie mehr Einschränckungen bei einem Dinge gefunden würden, desto mehr zureichende Gründe zu Wiedersprüchen, folglich ihrer Unmöglichkeit. Wie viele würckliche Dinge würden auf diese Art ihre Würcklichkeit behalten, weil das Unmögliche nicht würcklich seyn kan? 2) Alle Einschränckungen beiahen zugleich das, was sie in einem Dinge aufgehoben haben, weil sonst kein Wiederspruch entstehen kan. Auf diese Weise würde folgen, daß Blindheit eines Menschen, welche das Sehen aufhebt, zugleich das Sehen sezen müste; welche Ungereimtheit! 3) Alle wiedersprechende Begriffe entstehen aus den Einschränckungen. Eine neue Unwarheit, weil oft aus gewissen verbundenen Realitäten selbst Wiedersprüche entstehen, z. B. ein zugleich gehender und reitender Mensch.

§. 12.

Von Gott lassen sich gar wohl Worterklärungen machen. Beweiß. Wir können von Gott Merckmale angeben, wodurch er von allen andern Dingen zu unterscheiden ist (§. 6. 9. 10.), mithin können wir auch Worterklärungen von Gott machen (§. 5.).

Anmerk.

Anmerk. Erfordert eine Worterklärung, wie einige davor halten, daß die zu erklärende Sache (definitum) allezeit algemeine oder abstracte Dinge seyn, allezeit aus dem nächsten Geschlechte und Differenz bestehen müsten, so haben dieienigen volkommen Recht, welche läugnen, daß man von Gott dergleichen Erklärungen machen könne (S. Hist. Abschn. §. 9.); Nur hüten sie sich, zu sagen, daß sie dem, was ich bewiesen habe, wiedersprochen hätten, sonst habe ich guten Grund, ihnen eine Logomachie vorzuwerfen.

§. 13.

Von Gott kan man keine Sacherklärungen machen. Beweiß. Gott hat den Sachgrund seiner Würcklichkeit in sich (§. 6.), folglich gar keinen Entstehungsgrund (§. 4.). Daher lassen sich auch von ihm keine Sacherklärungen machen (§. 5.).

Anmerk. Rüdiger und seine Schüler haben zwar gelehret, daß man eine reelle Erklärung von Gott machen könte; allein sie haben mir nicht wiedersprochen, weil sie dadurch die Erklärungen einer würcklichen Sache verstehen.

§. 14.

Es giebt natürliche Erkentnißgründe von Gott. Beweiß. Es kan Gott von den vernünftigen Geschöpfen durch die Wege der Ursachen, der Volkommenheit oder Eminenz, und der Verneinungen erkannt werden (S. Hist. Abschn. §. 4. Anmerk. a.), folglich giebt es natürliche Erkentnißgründe von Gott (§. 4.).

Anmerk. Hieraus folgt, daß es eine natürliche Theologie gebe. (S. Einleit. §. 4.)

§. 15.

Die Alten erklärten das Wesen der Dinge durch die ersten Merkmale desselben. Durch die ersten Merckmale (primus rei conceptus) verstunden sie dieienige Merckmale, welche den zureichenden Grund der übrigen nothwendigen enthielten, welche Eigenschaften (attributa) von ihnen genannt worden sind, ohne in irgend einer dieser Eigenschaften gegründet zu seyn.

Bayerische Staatsbibliothek München

Anmerk. Seit dem man die Theorie eines einzelnen Dinges in gröseres Licht gesezet hat, seit dem hält man den ganzen Streit über das Wesen Gottes, und worinne man dasselbe eigentlich zu sezen habe, für einen sehr unnöthigen Streit. Denn erstlich muß Gott ein Individuum seyn (§. 9. und 12. Anmerk. 2.), welches kein Wesen haben kan, das von den übrigen Beschaffenheiten unterschieden wäre, sondern alles ist bei ihm wesentlich (S. Einl. §. 24. Anmerk.). Zweitens, dem Weltweisen kan es gleich viel seyn, welche innere Beschaffenheit in Gott er zum Wesen Gottes machen will, weil aus einer ieden die übrigen geschlossen werden können, nur mit dem Unterschiede, daß es aus der einem leichter, aus der andern etwas schwerer geschehen kan. Den Worten nach streiten diese Leute mit einander, aber in der Sache kommen sie mit einander überein. Schon der alte D. Fecht in seiner Sylloge S. 131. th. 1. und S. 134. urtheilte von diesem Streite eben so. Ex quo, heist es, adparet, hanc controuersiam esse tantum nominalem, & in diversa terminorum acceptione consistere, prout nempe *definitio* vel magis late, vel magis stricte accipitur.

Des ersten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
vom
Erkentnißgrunde Gottes und den Begriffen, die man sich von ihm gemacht hat.

§. 1.

Die erste Streitigkeit, die wir zu erwegen haben, betrift den Erkentnißgrund von Gott, und dem was ihm zukommt. Hierüber hat man mit dem Socinus und seinen Anhängern, mit dem Schilling und mit dem Cuyper zu streiten (S. Hist. Abschn. § 3 und Noten). Ich muß, wenn ich die Ordnung eines guten Streiters beobachten will, wie iederzeit, also auch hier, erstlich auf die richtige Bestimmung der Streitfrage sehen, hernach auf die Erheblichkeit des Streites, und endlich auf den Vortrag der Einwürfe, und ihre hinlängliche Auflösung.

§. 2.

§. 2.

Die genaue Bestimmung der Streitfrage bei gegenwärtigem Streite ist das erste, das ich zu besorgen habe. Ich thue es α) Verneinungsweise, worüber von beiden Theilen nicht gestritten wird. Es geben beide Theile zu, 1) daß Erkentnißgründe von Gott statt finden, 2) daß man eine durch Gebrauch der Kräfte erlangte Erkentniß, auch Begriffe von Gott habe. 3) Wir geben zu, daß die natürliche Erkentniß von Gott nicht in allen und ieden Menschen würcklich seyn müsse. β) Bejahungeweise, oder worinne sie in der That uneins sind. Sie streiten 1) darüber, ob Gott natürlicher Weise durch Hülfe der Erfahrung und Vernunft zu erkennen, oder allein durch Offenbarung und daher rührender Ueberlieferung? Das erstere behaupten wir, die Gegner das leztere. 2) Die Gegner nehmen an, daß wenn es eine natürliche Erkentniß von Gott gäbe, solche auch ein ieder Mensch würcklich haben müsse, welches wir verneinen.

§. 3.

Die Erheblichkeit des Streites ist nicht zu läugnen. Denn wer die natürliche Erkentnißgründe von Gott läugnet, der muß auch die Möglichkeit und Würcklichkeit der natürlichen Gottesgelahrheit läugnen, wodurch ein ganzer Theil der philosophischen Wissenschaften verloren gienge.

§. 4.

Nun folgen die Einwürfe, und zwar zuerst des Faustus Socinus (Siehe Hist. Abschn. § 3. a.). Er bestreitet einmal unsern Saz aus Schriftstellen Hebr. 11, 6. hernach aus der Erfahrung und Zeugnissen. Die heil. Schrift sage, daß die Erkentniß von Gott aus dem Glauben komme, und Henoch Gott gefallen habe, weil er geglaubet hätte, daß ein Gott sey; folglich gäbe es keine natürliche Erkentniß von Gott. Die Erfahrung lehre, theils daß ganze abendländische Völcker in Brasilien und Indien wären, die weder Erkentniß noch Vermuthung von einem Gott hätten, theils daß Aristoteles das grose Weltgebäude vor allen andern Weltweisen in Griechenland betrachtet, und dennoch die Schöpfung und Vorsehung Gottes ganz und gar geläugnet hätte; theils die heil. Schrift bezeuge, daß es einige Menschen gebe, die keinen Gott

glaubten, folglich sey auch Gott natürlicher weise nicht zu erkennen, weil sie sonst in allen Menschen seyn müste.

§. 5.

Auflösung der Einwürfe des Socinus. Ich antworte auf den ersten Einwurf: Socinus sezt Begriffe einander entgegen, die in einer Person beisammen stehen können. Ich, als Christ, glaube, daß ein Gott sey, aus den Zeugnissen heil. Schrift: ich weiß aber auch, als Philosoph, aus unläugbaren Gründen der Vernunft, daß ein Gott sey. Der Glaube also hebt nicht nothwendig die Wissenschaft aus natürlicher Erkentniß, von der Würcklichkeit eines Gottes in uns auf, folglich hat Socinus bei diesen Begriffen, wie man bei entgegen gesezten zu thun pfleget, geschlossen, die doch keine sind. Hieraus ist sein gemachter Fehler handgreiflich. Ich antworte auf den zweeten Einwurf. Den Saz: Henoch, also einige Menschen haben Gott gefallen, daß sie einen Gott glaubeten, gebe ich als wahr zu, läugne aber aus eben dem Grunde die daraus gemachte Folge, daß es keine natürliche Erkentniß von Gott gebe. Ich antworte auf den dritten Einwurf, daß derselbe meinen Saze nicht gehörig wiederspreche. Denn wir lehren nicht, daß alle und iede Menschen in der Welt die natürliche Erkentniß von Gott würcklich haben müssen, wenn es eine giebt. Ich antworte auf den vierten Einwurf, vom Aristoteles hergenommen, daß ich, ohne Nachtheil für meinen Saz, zugeben kan, Aristoteles hat Erkentniß von der Welt gehabt, Aristoteles hat Schöpfung und Vorsehung Gottes geläugnet. Denn daraus folgt noch lange nicht, daß es gar keine natürliche und richtige Erkentniß überhaupt, oder auch in andern Weltweisen gebe. Ich antworte auf den fünften Einwurf, daß Socinus die Streitfrage verläst, und aus einem Saze, der gar nicht der unsrige ist, einen andern, dessen Falschheit ich zugebe, schliesset. Müste die natürliche Erkentniß in allen Menschen würcklich seyn, das wir selbst läugnen, so könte freilich kein Mensch seyn, der da sage, es sey kein Gott.

§. 6.

Einwürfe des Christoph Osterodts (Siehe Hist. Abschn. §. 3. b.) Er nimmt an, 1) die Menschen hätten vom Hörsagen, nicht aus Betrachtung der Schöpfung, die Erkentniß von Gott, welcher sich vom Anfange den Menschen geoffenbaret habe; 2) zu welchen das Gehör nicht gekommen

men sey, die hätten wohl gar keine Opinion oder Gedancken von irgend einer Gottheit, wie z. B. die Völcker in Neuindien, und anderwärts mehr; 3) wäre die Erkentniß von Gott eine natürliche, so hätten selbige alle Menschen.

§. 7.

Auflösung der Einwürfe des Osterodts. Ich antworte auf den ersten: Hier sezt der Osterodt schon als wahr das voraus, welches wir ihm läugnen, und welches er nicht wird erweisen können. Ich antworte auf den zweiten und dritten eben das, was ich auf den zweiten Einwurf des Socinus geantwortet habe (§. 5.).

§. 8.

Einwürfe des Schillings (Siehe Hist. Abschn. §. 3. e). Er läugnet die natürliche Erkentniß von Gott, 1) weil Hiob Kap. 37, 5. solches versichere: Gott donnere mit seinem Donner greulich, und werde doch nicht erkannt; 2) Gott sey weder confuse noch distincte zu erkennen, qualis sit, oder was er sey?

§. 9.

Auflösung der Einwürfe des Schillings. Ich antworte auf den ersten verschiedenes. Erstlich, es verweiset Hiob Kap. 12, 7. selbst seine Gegner auf die Creatur, um ihn aus selbiger zu erkennen. Frage doch das Vieh, spricht er, das wird dichs lehren, und die Vögel unter dem Himmel, die werden dir es sagen. Wenn Hiob in iener Stelle Kap. 37, 5. die natürliche Erkentniß von Gott hätte läugnen, und in der andern anpreisen wollen, so würde er sich wiedersprochen haben, das Schilling selbst nicht zugeben würde. Zweitens, soll die angeführte Stelle das beweisen, was unser Gegner behauptet, so muß er den Worten, und wird doch nicht erkannt, den Verstand geben: dennoch erkennet der Mensch Gott nicht, wenn er auch auf seine Wercke gehörig acht hat. Allein dieses ist dem Stammwort יָדַע, zuwieder, welches andeutet, aus Erfahrung erkennen, durch Aufmercksamkeit auf etwas eine Erkentniß davon erlangen, folglich ist der Sinn des Hiobs dieser: Ob gleich der Mensch so starcke und lebhafte Empfindungen vom Donner hat, dennoch will der Mensch darauf nicht achten, und Gott daraus erkennen. Es hat

also Hiob in diesen Worten vielmehr die grose Unachtsamkeit der Menschen auf die wunderbarsten und Schrecknißvollen Veränderungen in der Körperwelt bestrafen, als dadurch die natürliche Erkentniß der Menschen von Gott läugnen wollen. Ich antworte auf den zweiten Einwurf folgender gestalt: Ich läugne ihm, daß Gott nicht distincte erkannt werden könne. **Confuse etwas erkennen** hieß bei den Alten, dasselbe nur nach den Beschaffenheiten, die es mit andern Dingen gemein hat, oder nach seinen generischen Merckmalen erkennen. **Distincte etwas erkennen** hieß, wenn ich etwas aus Beschaffenheiten erkenne, die ihm ganz allein zukommen. Gesezt, wenn man auch Gott nach seinen generischen Merckmalen nicht natürlicher Weise erkennen könte, weil Gott kein eigentliches Genus hat; so kan doch Gott aus Merckmalen erkannt werden, die ihm ganz allein zukommen, (Siehe dogmat. Abschn. §. 6. 9. 10.)

§. 10.

Einwürfe des Franz. Cuypers (Siehe hist. Abschn. §. 3. d.). Er bestreitet die natürliche Erkentniß von Gott, erstlich daraus, alle Völcker, wenige ausgenommen, welche in der grösten Entfernung der Zeit und des Orts von einander im grösten Hasse lebten und gelebet hätten, behaupteten, daß ein Gott, der die Welt erschaffen, sey. Diese Meinung müsten sie entweder von Gott selbst, oder von einem ersten Stammvater nach und nach empfangen haben. a) Sein **zweiter** Grund ist, es sey unmöglich, daß iemand eine andere Ursache aller Dinge, die er aus empfundenen Ursachen, aus ihrem Saamen entstehen sehen, suchen solte, wenn er davon niemals etwas gehöret hätte. Niemand würde die nächtlichen Geräusche und Erscheinungen der Geister für solche halten, wenn er nicht schon zuvor von Gespenstern etwas gehöret hätte. b) Sein **dritter** Grund ist, es wiederspräch unser Saz der Schrift, welche die Erkentniß von Gott auf den Glauben, Hebr. 11, 3., und auf das Gehör Röm. 10, 14. 15. 17. gründe.

a) Cum opinio de Mundi creatore inter homines sit passim recepta, opinio autem ista ab hominibus non potuerit excogitari, necessario ab ipso Deo proficisci debuit. **Weiter unten**: Ex quo concludi debet, omnes Nationes ab vno hominum pari vel parente aliquando & paulatim origenem traxisse, a quo opinionem istam hauserint, qui eam ab ipso Deo didicerit.

b) Quod sane impossibile est, nisi homines, qui de Deo nihil vnquam audiuerunt, naturali dispositione ad istam opinionem maxime essent procliues - -

Qui

Qui ex nocturnis imaginibus & crepitationibus Daemonum praesentiam imaginantur, iam de Daemonibus aliquid didicerunt: illi vero quibus nihil simile vnquam fuit cognitum, nullam de illis suspicionem percipiunt,

c) Sacrae litterae Hebr. XI, 3. Rom. 10, 14. 15. 17. confirmant, plane esse impossibile, vt absque vlla reuelatione, per solam naturae contemplationem ad Dei cognitionem, vel vllam de eo vel leuissimam suspicionem deueniatur.

§. 11.

Auflösung der Einwürfe des Cuypers. Ich antworte auf den ersten Einwurf also: ich läugne ihm die Richtigkeit der Folge. Denn aus der Erkentniß einer Sache bei allen Menschen folgt nicht nothwendig, daß sie alle einerlei Erkentnißgrund derselben, und zwar entweder die göttliche Offenbarung, oder die Ueberlieferung gehabt haben. Alle Menschen haben eine Erkentniß vom Regenbogen, von Gewittern, von ihrem bevorstehenden Tode, und dennoch ist weder eine göttliche Offenbarung, noch auch eine Ueberlieferung der Erkentnißgrund dieser algemeinen Erkentniß, sondern ein natürlicher, nämlich die eigene Erfahrung. Ich antworte auf den zweiten Einwurf zweierlei. Erstlich, es ist falsch, daß alle Menschen bei der nächsten Ursache, woraus die Dinge entstehen, in ihrer Untersuchung der Ursachen stehen bleiben. Ein Philosoph, ein vernünftiger Arzt siehet die nächste Ursache von den Veränderungen der Körperwelt zwar für zureichend an; hält sie aber für unzureichend, wenn er wissen will, welche von den zusammenhangenden Ursachen die nächste bestimmet habe. Ich weiß, die Wollust des Menschen bestehet aus einer herrschenden Neigung gegen Dinge, die angenehme Empfindungen den Menschen verursachen. Werde ich, als ein vernünftiger Moralist, nie weiter fragen, woher entstehet aber diese herrschende Neigung zu diesen angenehmen Sinnlichkeiten? So wenig ein Arzt die leiblichen Kranckheiten aus dem Grunde heilen kan, ohne die entferntern Ursachen der Kranckheiten eingesehen zu haben; so wenig kan der Moralist einen verdorbenen Menschen bessern, und Kinder wohl erziehen, wenn er nur sich mit der Erkentniß der nächsten Ursachen begnügen wolte. Hernach so läugne ich die Folge aus dem zweiten Saze, weil sie wieder die Regel der Vernunftlehre ist: aus einem einzigen einzelnen Falle kan kein algemeiner Saz gefolgert werden. Cuyper schliest: Niemand würde ein auserordentliches Geräusche des Nachts für ein Gespenst halten, wenn er nicht solches aus der Erzehlung anderer wüste, folglich alle Erkentniß des

Men-

Menschen ist aus dem Hörsagen. Ich schliese auf eine ähnliche Art: Niemand würde Gicht, Stein, Podagra verabscheuen, wenn er diese Uebel nicht aus der Erzehlung anderer kennte, folglich aller Abscheu vor diesen Krankheiten entstehet aus dem Hörsagen. Ich antworte auf den dritten Einwurf erstlich das, was ich schon auf den ersten Einwurf des Socinus geantwortet habe §. 5., hernach der Glaube, der aus dem Gehör kommt, begreift Lehrsäze, die natürlicher Weise gar nicht erkannt werden können.

§. 12.

Die Ordnung des historischen Abschnitts §. 4. führet mich zu der zweeten Streitigkeit über die von den Alten vorgeschlagene Wege, Gott natürlicher Weise zu erkennen, nämlich durch den Weg der würckenden Ursachen, der Eminenz und Verneinung.

§. 13.

Zur richtigen Bestimmung dieser Streitfrage gehöret 1) Verneinungsweise, das, worüber nicht gestritten wird. Man giebt von beiden Seiten zu, daß man auf diesen drei Wegen würcklich zu Begriffen von Gott komme. Es gehöret 2) Beiahungsweise dazu die Anzeige des, worüber eigentlich gestritten wird. Dieses ist die Frage: ob man durch den Gebrauch dieser Wege zu richtigen Begriffen von Gott gelange, oder nicht? Das erste behaupten wir, das andere die Gegner.

§. 14.

Der Streit ist erheblich, wenn diese drei Wege keine andere wären, als der Neueren ihre, die da sagen, die natürliche Erkentniß der Dinge aus äusern Gründen, entstehet entweder durch Hülfe der Empfindungen, oder der Schlüsse. Wer also der Alten ihre drei Wege läugnen wolte, würde auch zugleich natürliche Erkentnißgründe von Gott, folglich eine natürliche Theologie läugnen müssen, wodurch der erste Streit wieder erneuret würde.

§. 15.

Die Einwürfe des Christian Thomasius (Siehe hist. Abschn. §. 4. b.) werde ich, ohne sie hier zu wiederholen, beantworten.

Die

Die darwieder vorgebrachte Spöttereien gründen sich auf die unrichtigen Begriffe, die sich Thomasius von den drei Wegen, Gott natürlich zu erkennen, gemacht hat. Folgert er aus dem Wege der würckenden Ursachen: also müste auch der Advocat einer Bittschrift, die mit schwarzer Dinte geschrieben, schwarz seyn; so nimmt er an, eine Ursache müsse alle Beschaffenheiten des Effects haben, welches kein Philosoph durch den Weg der Ursachen verstehet. Folgert er aus dem Wege der Volkommenheit, oder Eminenz: also müsse Gott auch eminenter hüpfen, tanzen, singen können; so nimmt er abermals wieder die oben davon gegebene Erklärung an, daß alle Volkommenheiten der Creatur auch göttliche Volkommenheiten seyn müsten. Allein die Alten verstunden nur solche Volkommenheiten der Creatur, von welchen alle Einschränckungen könten abgesondert werden. Von der Art ist das Hüpfen, Tanzen und Singen nicht. Folgert er aus dem Wege der Verneinung, daß man dadurch lauter verneinende Erkentniß von Gott bekomme; so gehet Thomasius 1) von der Streitfrage ab, weil die verneinende Begriffe auch wahre Begriffe seyn können, 2) aus verneinenden Begriffen gar wohl die beiahende folgerungsweise können hergeleitet werden. Denn in allen Verneinungen und Mängeln liegt zugleich die Volkommenheit, die verneinet wird.

§. 16.

Einwürfe des Hrn. Consistorialrath Walchs in Göttingen (S. Hist. Abschn. §. 4. d.) gegen den Weg der Volkommenheit und Verneinung. Er hält diese beide für sehr unbequem, sie zu Erkentnißquellen der göttlichen Eigenschaften zu machen. Ich würde ihm gleich beifallen, wenn mir nur nicht ein oder das andere entgegen stünde. Gesezt, daß auch die Anwendung des Weges der Volkommenheit einem Mühe machte, weil die Volkommenheiten der Geschöpfe (darzu nur der Weltweise die Seele des Menschen allein gebrauchet wissen will), die ihnen an sich, und nur Beziehungsweise zukämen, schwer zu beobachten wären; so stößt doch dieses den Lehrsaz nicht um, den ich (§ 13.) behaupte. Gesezt, daß einige philosophische Gottesgelehrten in die Thorheiten gefallen wären, das bonum communicabile und die Geselligkeit zu einer Erläuterung der Dreieinigkeit, wie der Hr. Reinbeck in seinen Betrachtungen über die Augsp. Confeßion thut, zu gebrauchen; so wäre solches nur ein Mißbrauch des Weges der Volkommenheit, der den rechten Gebrauch desselben noch

nicht aufhebt. Allein da ein Erläuterer der Dreieinigkeit nur Bilder und Aenlichkeiten in der Creatur sucht, wie vom Hrn. Reinbeck geschahe, um sich dadurch den dreieinigen Gott, als möglich vorzustellen; so kan er hierzu den Weg der Volkommenheit oder Eminenz, der in Aufsuchung solcher Volkommenheiten der Creatur bestehet, die von allen Einschränckungen können abgesondert werden, ganz und gar nicht gebrauchen. Jenes ist eine Würckung des Wizes, dieses eine Würckung des Vermögens zu abstrahiren. Ich kan auch drittens dem Herrn Gegner nicht eingestehen, daß der Weg der Volkommenheit den Irthum bestätige, als wenn die göttliche Volkommenheiten nur stufenweis von der Creatur ihren Volkommenheiten unterschieden wären. Denn der Weg der Eminenz ist bei denen, die ihn recht zu gebrauchen wissen, von ganz gegenseitiger Würckung. Durch den Weg der Volkommenheit wird man auf Begriffe einer Volkommenheit gebracht, die gar keine Einschränckung, folglich auch keinen Grad, der aus den Einschränkungen entstehet, mehr hat. Nichts bewahret also mehr für obigen Irthum, wie der Weg der Volkommenheit. Eben so wenig bewegen mich viertens die Gründe gegen den Weg der Verneinung, ihn gänzlich zu verwerfen. Es sey höchst unvernünftig, sagt der Hr. Verf. des Einwurfs, alle mögliche Unvolkommenheiten, welche aus der Natur der Körper und aus dem moralischen Bösen entstünden, von Gott zu verneinen, die ohnehin von Gott nicht gesaget werden könten. Man würde dadurch weniger erkennen, als man auf eine andere Art leichter und fruchtbarer erkennen würde. Ich antworte hierauf erstlich, daß der Weltweise höchst unvernünftig dencken würde, wenn er sich den Weg der Verneinung auf eine solche Art vorstellen wolte. Er verlanget dadurch nicht, daß alle mögliche Unvolkommenheiten der Creatur von Gott sollen verneinet werden, sondern hauptsächlich die eingeschränkten Volkommenheiten des Körpers und der Seele des Menschen, von denen die Einschränckungen sich nicht ganz absondern lassen. Hernach lehret die Erfahrung, daß man durch die Verneinung weit mehr und leichter die verneinende Beschaffenheiten eines Dinges entdecken könne, als die beiahenden, die auf eine andere Art entdeckt werden müssen. Auf diese Weise bleibt der Weg der Verneinung nicht nur ein richtiger, sondern so gar der nuzbarste Erkentnißgrund verneinender Beschaffenheiten Gottes.

§. 17.

Ich komme zu dem dritten Streite, der über die Begriffe von

Gott

Gott entstanden ist (S. hist. Abschn. §. 7. 8.). Der Stamm dieser Streitigkeit hat sich in zwei Aeste, die wohl zu unterscheiden sind, ausgebreitet. Man streitet erstlich mit den Cartesianern über ihre angeborne Begriffe von Gott: man streitet sodann mit den beiden Herren von Leibniz und Wolf über die Begriffe von Gott, darauf sie fast alles in der natürlichen Theologie gebauet haben.

§. 18.

Die richtige Bestimmung der Streitfrage über die angebornen Begriffe von Gott mit den Platonikern, Cartesianern, und andern kommt mir etwas schwerer vor, als vielleicht allen denen, die hierüber heftig mit einander gestritten haben. So viel ist erstlich Verneinungsweise gewiß, daß beide Theile zugeben, 1) daß man erlangte Begriffe von Gott habe, zu denen Cartesius die aduentitias und factitias rechnete, welchen die angeborne Begriffe entgegen zu sezen wären, 2) daß die angeborne Begriffe, auser dem blosen Vermögen der Seele, in etwas würcklichen bestehen müssen, das sie von ihrem Ursprunge an besize, ohne zu bestimmen, was es sey, 3) daß angeborne Begriffe von Gott, nach dem Sinn des Paulus, Röm. 1, 19. 2, 14. in der Seele des Menschen vorhanden, ohne genau zu sagen, was er dadurch verstanden habe. Zweitens, soll ich die Streitfrage Beiahungsweise bestimmen, so wäre sie, meinem Bedüncken nach, folgendergestalt einzurichten: Sind die angeborne Begriffe von Gott klare, deutliche Vorstellungen Gottes, deren man sich, ohne vorhergegangenen Unterrichte, von der ersten Kindheit an bewust? oder bestehen sie in dunckeln Vorstelluingen, davon die Seele von ihrem ersten Entstehen an kein Bewustsein gehabt habe? Nicht Plato, nicht Cartesius selbst, nicht durchgängig seine Schüler haben das erste behauptet, wie der historische Abschnitt, alwo ich ihre Lehre mit ihren eigenen Worten angeführet habe, und die Note a) solches klar beweiset. Nur der Herr Wittich, ein Cartesianer, scheinet der Beiahung der ersten Frage etwas näher zu treten, als die übrigen von dieser Secte b). Die meisten also, welche angeborne Begriffe von Gott vertheidigen, beiahen die leztere Frage. Es wäre zu wünschen, daß auch alle in ihren Erklärungen dieser angebornen Begriffe mit einander übereinkämen. Dieses würde mich folgender Streitfragen überhoben haben. Die erste Frage: Bestehen diese angeborne Begriffe von

Gott bloß im Gegenstande, in der Sache, der sie sich künftig bewust wird, oder nicht? Das erste scheinet die Meinung des Cartesius gewesen zu seyn (Siehe dogm. Abschn. §. 3. Anmerk.), das andere behaupteten die Gegner des Cartesius. Die andere Frage: Bestehen die angebornen Begriffe bloß in einem Bilde, in einem Zustande der Seele, den Gott gleich in der Schöpfung ihr von sich eingedruckt hat, oder nicht? Das erstere behaupten Cartesius, sehr viele seiner Schüler, sonderlich Florentin Schuyl (hist. Abschn. §. 7. a.), denen ich beitrete (dogm. Abschn. §. 2. 7.). Dieses läugnete von Mastricht in Gangraena Nouitat. Cartes. p. 203. n. IV., und andere. Die dritte Streitfrage: Bestehen die angeborne Begriffe von Gott in blosen Vermögen der Seele, durch deren Gebrauch dieselbe aus dem ihr von Gott eingedruckten Bilde sich Begriffe von Gott machen könne, oder nicht? Das erste behaupte ich im dogm. Abschnitte §. 2. 8. meines Wissens ganz allein, dem nichts entgegen gesezt werden kan, als daß theils dieses keine Idee zu nennen, theils den Worten des Pauls, Rom. 1, 19. mithin der heil. Schrift zuwider wäre, weil die blosen Vermögen einem Menschen nicht alle Beschuldigung nehmen könten. Die vierte Streitfrage: Sind diese angeborne Begriffe in einer nächsten Potenz, Gott zu erkennen, oder in einer habituellen Volkommenheit zu sezen, oder nicht? Das erste behauptete Joh. Musäus in seiner ausführl. Erkl. der Jen. Theologen, S. 156. D. Joh. Fecht in seiner Sylloge S. 131. n. V. D. Joh. Franz Buddeus in Instit. Theol. Dogm. l. 2. c. 1. §. 5. D. Joh. Paul Hebenstreit in Theol. Nat. Exerc. 3. th. 4. §. 2. Diesen wiedersprach D. Just. Christoph Schomer im Collegio nouiss. controuers. §. 1. c. 3. D. Joh. Adam Osiander im Collegio Theolog. Syst. Loc. 2. th. 1. P. I. p. 231. sqq. sonderlich dem D. Hebenstreit unter den neuern M. Jak. Carpov in seiner Disp. prolusoria zur Theol. Nat. p. 43. §. 94., welcher die angeborne Erkentniß von Gott ganz anders erklärte, als man bisher gewohnet war, nämlich: inest homini inclinatio naturalis, Deum agnoscendi & statuendi, licet ad actum exercitum occasio externa requiratur forsan c). Ich werde also keine andere Einwürfe anführen und beantworten, als nur dieienige, welche meinen beiden Erklärungen von den angebornen Begriffen von Gott entgegen gesezt werden können. Die andern gehen mich nichts an.

a) Nie-

a) Niemand wird daran zweifeln, der die Fehler kennet und siehet, welche andere vor mir in Bestimmung dieser schweren Streitfrage gemacht haben. Es wird gewiß nicht ohne Nutzen seyn, wenn ich von beiden hierüber streitenden Partheien Beispiele anführe. Hr. **van Mastricht** in Gangraena Nouitat. Cartes. p. 203. n. IV. sezt die Streitfrage in diesen zwei Stücken: 1) An notitia illa Dei nobis congenita sit *idea* quaedam, sit imago, repraesentamen, sit vicarium quid Dei in homine? Affirmant Cartesiani, negant Antagonistae. 2) An vllo modo Deum homines cognoscant per ideas, phantasmata, imagines, repraesentamina, esse Dei vicaria, aut simile quid? Rursus adfirmant Cartesiani. **Herr de Vries** in Diatrib. de ideis innatis Sect. 2. **wieder den Hrn. Roël** sagt, daß der ganze Streit zwischen ihn und seinen Gegner darauf ankomme, ob die Seele die Ursache ihrer Begriffe sey, selbige bilde, und zwar durch Schlüsse (per discursum) den Begrif von Gott mache. **Roël** in seinem Tr. von angebornen Begriffen §. 15. gestehet auch solches ein: Principio ergo recte omnem controuersiae, de qua cum ipso disputare instituerim, summam huc a me reduci, mentem esse idearum caussam, easque formare, & per discursum quidem illum Dei, atque ad has lineas disputandum esse. Der scharfsinnige **Musäus** in seiner ausf. Erkl. S. 154. bestimmet die Streitfrage auf eine andere Art. In dreierlei Verstande, sagt er, kan die Erkentniß von Gott dem Verstande des Menschen eingepflanzet, oder angeboren seyn. Der erste ist, daß das würckliche Erkennen dem Verstande von Natur eingepflanzt sey, welcher auser Zweifel ungereimt und falsch ist. Der andere ist, daß der actus primus cognoscendi von Natur eingepflanzt, welchen ich aus dieser Ursache verwerfe, weil die notitia in actu primo sua intrinseca natura species rerum impressas, die man sonst ingemein species intelligibiles nennet, in sich begreift. Denn die Erfahrung bezeuget, daß absque speciebus impressis der Verstand des Menschen keinen actum cognoscendi elicieren, oder nichts würcklich erkennen könne. - - - S. 156 Es bleibt demnach noch der dritte Verstand übrig, nach welchen kan gesaget werden, quod ei insitae sint potentia propinqua, ita, vt simul ac termini adprehensi sunt, sua sola intrinseca sibique inde ab vtero insita vi cognoscendi identitatem praedicati cum subiecto videat, & ad actum assentiendi eliciendum se determinet.

b) Ich thue dem Christoph **Wittich** gewiß nicht zu viel, wenn ich oben sagte, daß er die angebornen Begriffe von Gott für würckliche Gedancken gehalten habe, das weder des Cartesius, noch anderer Cartesianer eigentliche Meinung war. Ich beweise solches aus seiner Diss. de prouidentia actuali, S. 19. §. 14. Alda bestimmet er die Streitfrage folgendergestalt: Non intelligimus 1) semper cuilibet homini istam ideam obuersari, siue *semper cogitare* de Deo actu: 2) neque putamus ideam istam Dei, ei enti infinito esse adaequatam, nos mente finita comprehendere Deum inf. non possumus: 3) sufficit, vt habeamus conceptum cuiuscunque attributi v. g. omniscientiae &c. 4) etiam Atheos habere ideam Dei, quia Deum negant. So viele Glieder der Bestimmung er hier gemacht hat, bei nahe so viel Beweise siehet man, daß bei ihm angeborne Begriffe von Gott würckliche Gedancken seyn müssen.

c) Nicht alzu weit ist **Joachim Stegemann**, ein Socinianer, der einen Sohn gleiches Namens hatte, von dem Hrn. Carpov entfernt, wenn er über die angebornen Begriffe von Gott sich also erkläret: Concedimus non esse notitiam Dei nobis congenitam idealiter per speciem quandam nobis impressam, sed per naturae instinctum insitum. Man schlage hierüber nach den **Leydecker** in seinem Buche: Fax veritatis p. 95.

§. 19.

Untersuchung, ob dieser Streit über die angebornen Begriffe von Gott erheblich sey? Wolte man selbige in der zweiten und dritten Bedeutung, wie ich sie §. 2. des dogm. Abschnittes erkläret habe, läugnen; so würde man nicht nur offenbare Warheiten der Ontologie und Psychologie, sondern auch so gar den Ursprung unserer Seele durch Gott läugnen müssen, welches am Ende in eine würckliche Verläugnung des Daseins eines Gottes bei manchen ausschlagen könte.

§. 20.

Anzeige einiger Einwürfe, welche man auch gegen diese Erklärungen machen könte. Man könte einwenden, 1) dieses wären keine Ideen, nach den gewöhnlichen Gebrauch zu reden, zu nennen, 2) alle Begriffe der Seele entstünden aus der Empfindung, 3) so wol das eingedruckte Bild von Gott, als auch die Vermögen der Seele, daraus die Begriffe von Gott zu machen, könten den Menschen nicht unentschuldigend machen, welches der Schrift Rom. 1, 19. zuwieder wäre, 4) die angebornen Neigungen zu etwas erforderten klare Vorstellungen der Sache, also würckliche Gedancken.

§. 21.

Ich antworte auf den ersten Einwurf: es sey auch das Wort Idee alhier in der gewöhnlichen und engen Bedeutung nicht zu nehmen: auf den zweiten, die Regel: Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu leidet nicht nur ihre Ausnahme a), sondern sie ist auch bloß von den erlangten Begriffen zu verstehen, die sich auf die angeborne Begriffe nicht anwenden läst: auf den dritten, eine Unterlassung des Gebrauchs der Vermögen der Seele, dazu wir verbunden sind, macht iederzeit eine Schuld, und veranlasset einen zureichenden Grund zur Anklage und Verurtheilung bei Obern; sodann ist auch die Schriftstelle so zu erklären, daß

sie

sie dem, was ich behaupte, nicht wiederspricht b): auf den vierten, muß die angeborne Neigung, wenn sie sich regen und ausbrechen soll, von aussen erst veranlasset werden; so erfordern angeborne Neigungen nicht nothwendig klare Vorstellungen, oder würckliche Gedancken der Sache vom Ursprunge an. Ein Verständiger wird hieraus schon einsehen, was dem zu antworten sey, welcher uns die Erbsünde, die mit Recht in angebornen Neigungen zu Scheingütern bestehet, entgegen sezen will.

a) Man schlage davon nach den **Joh. Weisner** in seiner Theol. nat. §. 20. p. 33. ingleichen den **Scherzer** in Colleg. Anti-Sociniano p. 32. Obiect. IV.

b) Die Schriftstelle Rom. 1, 19. 20. wiederspricht dem nicht, was ich lehre, wenn erweißlich wäre, daß sie von der erlangten Erkentniß der Heiden rede, die sie aus den Wercken Gottes, aus der Schöpfung gehabt hätten. Ungemein liese sich diese Auslegung unterstüzen, einmal, weil alle Säze nicht nur des 20ten, sondern auch des 19ten Verses durch die Partickel γαρ unter einander verknüpft sind. Zweitens, weil die Partickel ἐν in den Worten des Pauls: τὸ γνωστὸν ἐν αὐτοῖς so viel bedeuten kan, als unter, bei den Heiden, wie es von ihm v. 5. 6. 12. 13. genommen wurde, welche Bedeutung alhier sehr wahrscheinlich wird, indem Paul nicht ἐν ἑαυτοῖς gesezet hatte. Wenn ich auch zugäbe, die Stelle rede von den angebornen Begriffen, wie ich selbige verstehe; so ist sie dennoch nicht gegen mich zu gebrauchen. Denn auf diese Weise hätten die Worte: φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς folgenden Verstand, das was von Gott zu erkennen ist (γνωστὸν τοῦ Θεοῦ heist, nach der griechischen Mundart, eben so viel, wie πιστὸν) ist in ihnen geoffenbaret von Gott selbst, d. i. Gott hat den Heiden klar genug sein Bild, seine Volkommenheiten eingedruckt, auch ihnen das Vermögen gegeben, aus diesem ihnen eingedruckten Bilde diesen Gott zu erkennen. Auf diese und keine andere Art gebe ich angeborne Begriffe von Gott zu, mithin wiederspricht mir Paulus nicht. Meines Erachtens gehet der Hr. **Wittich** in seiner Theologia Pacif. p. 122. zu weit, wenn er die Worte des Pauls so erkläret: ohne den angebornen Begriffen von Gott würde man auch zu keiner Erkentniß von Gott durch die Betrachtung der Wercke Gottes gelangen können. Denn so gut ich durch Gebrauch meiner Seelenkräfte bei den angebornen Begriffen von Gott, welche selbst nach dem Cartesianischen Sinn ein Werck Gottes sind, erst eine Erkentniß von Gott erlange; eben so gut muß ich auch durch selbige von einem ieden andern Wercke Gottes auser mir Begriffe von Gott erlangen können. Es sey denn, daß Herr **Wittich** durch angeborne Begriffe von Gott, die blosen Erkentnißvermögen der Seele verstanden hätte, ohne welchem freilich keine erlangte Erkentniß von Gott statt finden kan. Allein so hat er den **Cartesius**, dem er doch so sehr anhienge, sehr schlecht verstanden.

§. 22.

§. 22.

Es folgen nun die Streitigkeiten, welche über die Begriffe von Gott entstanden sind, die Hr von Leibniz uns hinterlassen hat, und die sich Hr. von Wolf in seiner natürlichen Theologie sehr zu Nuze machte (Hist. Abschn. §. 8. h.).

§. 23.

Nichts ist leichter bei diesem Streite, als die Bestimmung der Streitfrage. Es kommt alles darauf an: Sind zuvor gedachte Begriffe der beiden Weltweisen richtige und in der natürlichen Theologie nuzbare Begriffe, oder sind sie irrig, und dieser Wissenschaft gefährlich? Das erstere behaupten wir, das leztere die Gegner (Hist. Abschn. §. 8. h).

§. 24.

Erheblich bleibt allezeit dieser Streit, weil die allermeisten Lehrsäze dieser Wissenschaft aus diesen Erklärungen am besten zu erweisen sind. Ich bin gewiß, daß ohne selbigen die natürliche Gottesgelarheit sich nicht auf eine recht überzeugende Art vortragen lasse, um deswillen werde ich mir die Vertheidigung derselben höchst angelegen seyn lassen.

§. 25.

Die Einwürfe, welche die Herren Lange, Buddeus, Feuerlein, Abicht gegen die drei Leibnizische Erklärungen gemacht haben, sind nun zu beantworten, welche oben im Hist. Abschn. §. 8. h. zu finden sind. Zuerst will ich die Zweifel zu heben suchen, die man gegen die Erklärung von Gott gemacht hat, nach welcher er sey eine Kraft, die sich alle mögliche Dinge aufs deutlichste mit einmal aus sich selbst vorstellet.

§. 26.

Der erste Einwurf, den Herr Lange gegen diese Definition von Gott machte, war, sie sey dunckler als ein Räzel und die zu erklärende Sache. Man würde sich eher einen grosen Spiegel darunter vorstellen, der sich in der Mitte eines auf allen Seiten mit lauter Weltkugeln ausgezierten Gemachs auf einmal alle diese Kugeln vorstellte. Darauf

antworte ich: 1) die relativische Dunckelheit, in Beziehung auf Hrn. Langen, macht keine Definition verwerflich, 2) der grose Spiegel eines beschriebenen Zimmers ist sehr unglücklich angebracht, wenn man damit beweisen will, diese Definition sey weitläuftiger, als die erklärte Sache. Denn die aufgehenckten Weltkugeln sind noch keine Welten,, geschweige alle mögliche, sodann fehlen dem Spiegel klare Vorstellungen, noch weniger kan er sich etwas aufs allerdeutlichste vorstellen, wozu ein unendlicher Verstand gehöret.

§. 27.

Der zweite Langianische Einwurf. Diese Erklärung wäre zu idealistisch. Ein Idealist läugnete die Würcklichkeit der Körperwelt, und um deswillen sezten sie das Wesen eines Geistes in der ideisirenden, oder sich von der Welt und körperlichen Dingen Ideen machenden, d. i. die Welt repräsendirenden Kraft, wodurch Wolf Gott zum obersten Idealisten mache. Darauf antworte ich: 1) daß Hr. von Leibnitz und Wolf durch die Vorstellung aller möglichen Welten die gegenwärtige nicht ausschliese, 2) daß aus der vorstellenden Kraft aller möglichen Dinge sehr unrichtig die Verneinung würcklicher Körper oder der Idealismus von Gegnern gefolgert werde. Denn wenn die Vorstellung einer Sache die Verneinung ihrer Würcklichkeit enthielte, so solte es mir etwas leichtes seyn, zu beweisen, daß Herr Lange ein Idealist und Atheist gewesen wäre.

§. 28.

Der dritte und vierte Einwurf des Hrn. Langens. Diese Erklärung gebe vom göttlichen Verstande eine ganz mangelhafte Idee, weil das die geringste Kraft des menschlichen Verstandes sey, sich von körperlichen Dingen Ideen zu machen, um so viel weniger könne der göttliche Verstand aus einer ideisirenden Kraft, oder blosen Speculation bestehen. Ferner, sie schneide Gott gar den freien Willen ab, und sey deshalb zu stoisch, d. i. ein Stoiker und Aristoteliker könte sie admittiren. Ich läugne 1) daß die sich alle mögliche Dinge vorstellende Kraft mangelhaft, und bloß speculativisch sey. Denn der Begrif ist durch den Weg der Vorzüglichkeit gemacht, nach welchem kein Mangel und Einschränckung im Begriffe bleiben kan. Sodann läugne ich 2) daß sie bloß speculativisch sey, d. i. in Nichts, als in Vorstellungen, ohne alle Würckungen des

Willens bestehe. Wo Verstand ist, da ist auch Wille, und umgekehrt. Denn die Kraft, die die deutlichsten Vorstellungen aller möglichen Dinge hat, besizt auch die grösten und richtigsten Bewegungsgründe, welche die Bestimmungsgründe des Wollens und Nichtwollens sind. Endlich läugne ich 3) daß diese Erklärung zu stoisch, d. i. daß sie eine Nothwendigkeit in den vorgestellten Dingen mache. Wenn ich auch meinem Gegner einräumete, daß die göttliche Kraft nothwendig sich alle mögliche Dinge aufs deutlichste vorstelle; so folgt daraus noch nicht, daß auch die in der gegenwärtigen Welt vorgestellten Dinge dadurch nothwendig würden. Denn die Würcklichkeit der Dinge in dieser Welt hangt nicht vom göttlichen Verstande allein, sondern von der Wahl desienigen ab, was sich der göttliche Verstand unter allen möglichen, als das Beste, vorgesteliet hat. Ueberdies hangt nicht eines einzigen Dinges Würcklichkeit in dieser Welt von der Vorstellung denckender Kräfte allein ab. Wenn ich bloß durch meine Vorstellung etwas auser mir würcklich machen könte; so wolte ich mehr ausrichten, als alle Egyptier mit ihrer Zauberkraft.

§. 29.

Der fünfte Einwurf des Hrn. **Langens**, welchen ich auch in des Hrn. **Buddeus** Bedencken über die Wolfianische Philosophie §. 5. antreffe. Aus dieser Erklärung könte die **Schöpfung, Erhaltung** und **Regierung** eben so wenig hergeleitet werden, als der Honig aus einem Besenstiel, oder das Wasser aus einem Kieselstein, wodurch alle Providenz Gottes und Religion, auch so gar die natürliche übern Haufen falle. Darum könten Atheisten um so viel williger selbige zu geben, weil die beiden Stüzen des Atheismus, die Irrlehre von der Ewigkeit der Welt, und die Nothwendigkeit aller Dinge und Begebenheiten in der Welt damit bestehen könten. Ich **antworte**: Dieser Einwurf würde seine völlige Stärcke haben, wenn der Saz nur wahr wäre, darauf er gebauet ist. Man nimt dabei unerwiesen an, daß nach dieser Erklärung Gott zu einem Wesen gemacht worden sey, welches bloß speculativisch, und ohne alle Thätigkeit des Willens sey. Darauf ich schon im vorhergehenden hinlänglich geantwortet habe. Man irret sich hierbei ferner, daß in dieser Erklärung kein zureichender Grund zur Vorsehung Gottes liege. Denn **erstlich**, wenn auch dieses wahr wäre, so schliest sie doch die Vorsehung Gottes gar nicht aus, woferne man sie nicht auf eine unerlaubte

Art

Art für bloß idealistisch ausgiebt. Hernach liegt in selbiger allerdings ein zureichender Grund zur höchsten Macht, Güte und Weißheit Gottes, welche drei Eigenschaften Gottes der zureichende Grund zur Vorsehung Gottes in der Welt sind. Kan wohl ein unendlicher Verstand, der durch die bestrittene Erklärung angedeutet wird, ohne Allmacht, höchsten Weißheit und Güte seyn? Endlich sagt man zu viel, daß mit dieser Erklärung die beiden Stüzen des Atheismus bestehen könten, ich meine die Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt, weil diese Erklärung die Weißheit und die freie Wahl der Welt zugleich mit in sich schliesset.

Anmerk. Es ist nicht nöthig, daß ich die übrige fünf Einwürfe des Hrn. D. Langens anführe, weil ihre Auflösung in der Auflösung der vorhergehenden völlig zu finden ist.

§. 30.

Ich beschliesse mit den Einwürfen des Hrn. D. Feuerleins und des Hrn. M. Dragheims, gegen diese Erklärung. Der erste in seinen Obs. eclecticis wendet darwieder ein, daß 1) statt der ersten Merckmale sie die secundarios enthalte, 2) sie Gott nicht von dem Gott eines Aristoteles, Cäsalpins, so gar der Epikuräer unterscheide, der auser seinen Vorstellungen, keinen Willen, oder sonstige Thätigkeiten habe. Der andere giebt zwar vor, als wenn er nur die Frage läugnete: ob die Vorstellung der Welt der primus Dei conceptus sey, daraus, nach Wolfens Vorgeben Metaphys. §. 1069. sich die Attributa herleiten liesen? allein er greift die Erklärung selbst aus folgenden Gründen an. Sie sey 1) mangelhaft, weil, sich von körperlichen Dingen Begriffe machen, das geringste bei dem Verstande sey, und müste auch nur unsere Seele ein elender Geist seyn, wenn sie sich nur allein von der Welt Ideen machen könte, 2) könte man aus ihr weder die Nothwendigkeit des Daseins, noch die Unabhängigkeit, noch auch Ewigkeit Gottes herleiten, 3) würde auch Gott nicht einmal einen intellectum reflexum auf und von sich selbst haben. Ich antworte auf die Einwürffe des Hrn. Feuerleins, 1) daß noch kein Logicker eine Erklärung verworfen habe, die aus conceptibus secundariis, oder mit den neuern zu reden, aus den Eigenschaften eines Dinges gemacht worden wäre, 2) irret sich der Hr. Feuerlin, daß man bei Gott, der ein Individuum ist, conceptum primum von den secundariis unterscheiden müsse (Siehe Einl. §. 24. Anm. S. 58.), 3) macht er eben den Fehler, den Hr. Lange §. 27. gemacht hat, wenn er diese Er-

klärung für bloß speculativisch, der die Thätigkeit des Willens fehle, ohne Ursache annimmt. Ich antworte auf die Zweifel des Hrn. M. Dragheims 1) überhaupt, daß sie ihm nicht entstanden seyn würden, wenn er unsere Erklärung recht verstanden und nicht vorsäzlich verdrehet hätte. Denn sich alle mögliche Welten vorstellen, heist nicht so viel, als nur von körperlichen Dingen sich Ideen machen, weil Hr. von Leibniz und Wolf durch Welt, alle erschaffene Dinge verstunden: 2) ins besondere, da die alle mögliche Dinge aufs deutlichste sich vorstellende göttliche Kraft, die Unendlichkeit Gottes in sich schliesset; so muß es einem denckenden Kopf, dem es nicht an der Deutlichkeit der Begriffe fehlet, sehr leicht seyn, daraus die Nothwendigkeit des Daseins, der Ewigkeit und Unabhängigkeit Gottes herzuleiten, wie ich im folgenden Hauptstücke selbst thun werde: 3) stehet ia in unser Erklärung, nicht alle Welten, sondern alle mögliche Dinge, zu denen Gott mit Recht gehöret.

§. 31.

Die Reihe trift aniezo dieienigen Einwürfe, welche wider die Wolfische Erklärung gemacht worden sind, nach welcher Gott eine Substanz sey, welche den zureichenden Grund von der Würcklichkeit der Welt enthalte, (dogmat. Abschn. §. 6.)

§. 32.

Herr D. Lange in seiner bescheidenen und ausführl. Entdeckung S. 257. n. 4. sezet an ihr folgendes aus: sie sey nach dem Wolfischen System nicht ächt, und könne es auch nicht seyn, die er selbst in der Herleitung der Attributorum verlassen hätte. Das erste sucht er zu beweisen, erstlich weil Wolf die Würcklichkeit der Welt und der Seelen, die ihren Grund in Gott haben sollen, nirgends in seinem System vom actu der Schöpfung, nach dem Mosaischen Sinn erkläret hat, auch nirgends so erklären kan, weil er der Welt und den Seelen, als einfachen Dingen eine Ewigkeit zuschreibet: Hernach, weil auch Spinoza gar wohl bei seinem System diese Erklärung annehmen, und sagen könne, die Welt und die Seelen hätten ihren Grund in Gott, wie die attributa in einer Substanz: endlich könten auch andere sagen, beide haben ihren Grund in Gott, weil sie durch eine wesentliche Emanation aus Gott, aus einer Nothwendigkeit der Natur, und nicht aus freien Willen geflossen wären.

§. 33.

Ich antworte auf vorige Einwürfe folgendes: Erstlich, es hat Wolf in seiner lateinischen Theol. Nat. P. I. §. 68. sehr umständlich die Uebereinstimmung seiner Definition mit der Schöpfung, wie sie Moses beschreibet, gewiesen, wodurch die gemachte Beschuldigung auf einmal über den Haufen fällt. Zweitens, die Ewigkeit der Welt, wie sie Wolf nimmt, hebet die Schöpfung, im mosaischen Sinne genommen, nicht auf, weil der, so sie behauptet, damit die Abhängigkeit der Welt von Gott in ihrer Würcklichkeit noch nicht läugnet, wie ich unten im Hauptst. von der Ewigkeit der Welt zeigen werde. **Drittens**, verstunde Wolf durch den zureichenden Grund der Würcklichkeit der Welt, den Entstehungsgrund derselben, wie ich ihn oben im dogmat. Abschn. §. 4. erkläret habe, mit welchem die Lehre eines Spinoza, der die Welt für attributa der einzigen unendlichen Substanz hielte, nicht bestehen kan. **Viertens**, gebe ich zu, daß Wolf gleich im Anfange diese Definition etwas genauer, und zwar so, wie ich §. 6. in dem dogm. Abschn. gethan habe, hätte bestimmen sollen, welches er hernach bei den entstandenen Streitigkeiten hierüber thate, und noch hinzu sezte, daß die Seele und die Welt von Gott unterschieden wären. Dadurch rechtfertigte er sich genugsam, daß er die Welt und Seelen weder für Eigenschaften Gottes der einzigen unendlichen Substanz, noch auch für nothwendige Ausflüsse aus Gott gehalten habe. **Fünftens**, die Ursache, warum Wolf diese Definition bei den Beweisen der Eigenschaften Gottes nicht gebrauchet, war, weil sie aus der ersten zuvor vertheidigten Erklärung besser, als aus dieser, konten geschlossen werden, keinesweges aber, daß es ihm damit kein Ernst gewesen wäre, und er sie dadurch selbst für eine in seinem System untaugliche Definition erkläret hätte, wie sich Hr. D. Lange fälschlich einbildete.

§. 34.

Die dritte Erklärung von Gott, den Hr. von Leibniz durch eine ursprüngliche Monas erklärte, welche alle übrige Monaden oder einfache Dinge hervorgebracht habe, blieb so wenig unangefochten, wie die vorhergehenden (hist. Abschn. §. 8. h.). Hr. D. Abicht in seiner Schrift: Einige Mängel der Leibnizischen Philosophie u. s. w. S. 15. fande an ihr manches auszusezen. Er giebt zwar zu, daß die alten Weltweisen, um Gott von der Materie zu unterscheiden, ihn eine Monas genannt hätten;

ten; aber keiner unter den griechischen Weltweisen hätte gesagt, Gott sey eine ursprüngliche (originaria) Monas, und die übrigen wären Ausblizungen von iener, welches nichts anders, als die Emanationen der Alten wären, und die Stoiker hätten gelehret, daß Gott die Natur aus sich selbst zeugte. Ich antworte hierauf 1) es ist darum noch kein Fehler, weil die Alten Gott keine ursprüngliche Monas genannt haben, 2) irret sich der Hr D. Abicht, wenn er die übrigen durch iene entstandene Monaden für Emanationen aus Gott, und für den stoischen Irthum ansahe. Denn Hr. von Leibniz nannte die ursprüngliche Monas ausdrücklich ein von ienen und der Welt unterschiedenes Ding (ens extramundanum). Hingegen Emanationen aus Gott wären Eigenschaften Gottes, nach der Alten ihrer eigenen Erläuterung, die sie von der Sonne und den aus ihr ausgehenden Strahlen hernahmen.

§. 35.

Die lezte Streitigkeit, die ich noch zu berühren hätte, wäre über die Frage: ob die bisher vertheidigten Begriffe von Gott Erklärungen zu nennen wären? Allein da ich im dogm. Abschn. §. 13. Anmerk. diesen ganzen Streit für einen Wortstreit oder Logomachie schon ausgegeben habe; so ist er von gar keiner Erheblichkeit in der natürlichen Theologie. Jedoch, damit man sich durch die Gründe der Gegner nicht blenden lasse, so will ich den Schein des Wiederspruchs handgreiflich zeigen. Sie wenden dem beiahenden Theile, es sind Erklärungen, ein: 1) von Gott könne im gegenwärtigen Leben gar wenig erkannt werden, 2) das unendliche könne ja nicht ein Definitum werden, welches ein in Schrancken eingeschlossenes Ding sey, 3) Gott sey in keinem Prädicamente, und habe keine höhere Begriffe, dergleichen die Geschlechter seyn müsten. Hierauf antworte ich: 1) Gegner werden doch zugeben, daß man in diesem Leben von Gott so viel Merckmale mit Gewißheit erkenne, die zum Unterschiede von allen andern hinreichen, welches zur Erklärung, nach unserer Bedeutung, hinreichend ist: 2) ein Definitum wird in der Vernunftlehre für die zu erklärende Sache, und nicht für ein in Schrancken eingeschlossenes Ding genommen, folglich ist es nicht wiedersprechend, ein Infinitum zu definiren: 3) wenn ich auch den Gegnern zugebe, Gott ist in keinem Prädicamente, hat keine eigentliche volkommene Geschlechter (genera perfecta); so läugne ich ihnen die Richtigkeit der

Folge

Folge, indem sie auf eine irrige Weise dabei annehmen, daß ohne dem nächsten Geschlechte und der Differenz, und ohne Prädicament gar keine Erklärung zu machen sey, welches, wie sie Definition nehmen, wahr ist, aber auch wahr ist, nach dem Begriffe, den wir behaupten.

Des ersten Hauptstückes
Practischer Abschnitt
vom
Erkentnißgrunde Gottes und den Begriffen, die man sich von ihm gemacht hat.

§. 1.

Die erste Pflicht. Es giebt natürliche Mittel und Wege genug, sich eine richtige, deutliche und überzeugende Erkentniß von Gott und allen dem, was ihm zukommt, zu verschaffen (dogm. Abschn. §. 15.); darum ist auch der Mensch, vermöge seiner Natur und vermöge des göttlichen Willens, nicht nur zu dieser natürlichen Erkentniß von Gott, sondern auch zum Gebrauche der dazu nöthigen Erkentnißgründe verpflichtet. Der vortrefliche Bau der Körperwelt, die schön gebildete Seele des Menschen, sind dem Weltweisen eben das, was die Bücher des Evangeliums einem Christen sind. Je mehr er in diesen Büchern der Natur studiren wird, desto leichter wird er den anbetenswürdigsten Gott allenthalben finden. Er sehe über sich, so erzehlen die Himmel ihm die Ehre Gottes; er sehe unter sich, so verkündiget ihm die Erde seiner Hände Werck; er sehe in sich, so erblicket er den Abdruck der Volkommenheiten eines Werckmeisters, der seines Gleichen nirgends findet. An wem liegt also die Schuld, wenn man so viel Unwissenheit, so viel Irthümer, so viel Zweifel unter uns Menschen, in Ansehung dieser natürlichen Erkentniß von Gott, siehet? Rühren diese Mängel eines vernünftigen Geschöpffes allein daher, daß man das Vorstellungs-Vermögen nicht nach den richtigen Regeln, zu dencken, bei diesen Gegenständen zwecksmäsig gebrauchen will; so wird die Verantwortung denen schwer genug fallen, die hierinne in ihrem Leben nachläßig oder saumselig gewesen sind.

§. 2.

§. 2.

Die zweite Pflicht. Ist Gott das allervolkommenste Wesen (dogm. Abschn. §. 9.) und der Entstehungsgrund aller würcklichen Dinge (ebendas. §. 6.); so ist er auch der allerwürdigste Gegenstand unser Erkentniß und Betrachtungen sowohl, als unser Ehrfurcht, Liebe und Anbetung. Wie viel Bewegungsgründe liegen nicht hierinne zur leichtern Ausübung der ersten Pflicht. Von Natur sind wir Menschen alle geneigt, uns immer das Herrlichste, das Schönste, das Beste zu unser Betrachtung und Liebe auszusuchen, nur daß wir uns in unserer Wahl so sehr betrügen, und durch den scheinbaren Glanz geringerer Dinge uns blenden lassen. Darinne liegt der Grund, warum uns das höchste Gut nicht so sehr gefällt, als wie irdische Dinge, die unsere Wollust sättigen, oder uns grose Vorzüge für andern verschaffen, oder unsere Reichthümer vermehren. Es verunehret in der That den Adel der Menschheit, solche vergängliche Dinge dem allervolkommensten Wesen in der Betrachtung und in der Liebe vorzuziehen.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Ist das Bild, das Gott, als der Entstehungsgrund von ihm, so deutlich unseren Seelen eingedruckt hat, etwas uns angebornes (dogm. Abschn. §. 7.); so sey man doch bemühet, das Urbild hiervon in diesem hellen Spiegel mit schuldigster Aufmercksamkeit zu betrachten, und das reine Vergnügen zu empfinden, das eine solche Betrachtung der Seele allezeit gewähret. Was hilft uns auf solche Weise das vortrefliche Gemählde, das Gott unserer Seele nicht umsonst von sich eingepräget hat, wenn wir es nicht nuzen. Solche Thorheit eines Menschen ist nicht viel geringer, als eines Geizhalses, der von seinen vergrabnen Schätzen keinen weitern Gebrauch zu machen weiß, als das Andencken sie zu haben, und sie zu besizen.

§. 4.

Die vierte Pflicht. Es giebt angeborne Begriffe von Gott, wenn man nicht nur das Bild, das er als Schöpfer uns von sich eingepräget hat, sondern auch die Vermögen der Seele darunter verstehet, durch deren Gebrauch wir uns dieser von Gott angebornen Begriffe bewust werden (dogm. Abschn. §. 7. 8); wer dieses unterläst, macht sich einer

grosen

grosen Untreue, Leichtsinnigkeit und Unachtsamkeit schuldig, welches ohne Verantwortung und Haß bei Gott nicht hingehen kan. Wie groß sind demnach nicht die Verdienste eines Weltweisen, wenn er andern die Schäze der Natur durch seine Arbeiten aufschlieset, und Anweisung giebet, wie man durch die Regeln einer gesunden Vernunftlehre das Urbild, oder Gott in den Volkommenheiten seiner Seele anschauend soll erkennen lernen! O! ihr Götter dieser Erden, durch die Gott so viele Länder regieret, vergesset nicht in eurer Majestät, Macht und Regierung, eben diese Eigenschaften in Gott, die unendlich gröser sind, wie die eurigen, anbetend zu verehren, wozu euch für andern Menschen das Gott annoch änlichere Bild in euch auffordert.

§. 5.

Die fünfte Pflicht. Sollen die Heiden künftig ohne alle Entschuldigung seyn, daß sie sich das natürliche Licht entweder gar nicht, oder nicht recht zu Nuze gemacht haben (S. hist. Abschn.), so können gewiß Weltweise, Gelehrte, die Klugen und Hohen in der Welt, zumal die, welche danebst das Licht der Offenbarung genossen haben, dereinst nichts zu ihrer Entschuldigung vorbringen, wenn sie werden von dem Richter des ganzen Erdbodens darüber zur Rede gesezet werden. Da wird sie weder ein Mangel der Kräfte, noch ein Mangel der hierzu nöthigen Anweisung, noch ein Mangel der dazu nöthigen Zeit entschuldigen können. Einen aufmerckſamen Weltbürger sezt schon die Erscheinung in kein geringes Grausen, daß so viele unter ihnen ohne der erforderlichen Erkentniß ihres Gottes leben; noch gröser aber wird sein Erstaunen, wenn er eine Gattung von Menschen siehet, welche sich bemühen, das ihnen von Gott eingeprägte Bild, wenn es nur angienge, gänzlich in sich und andern auszulöschen. O! wie wünschte ich, daß man nicht dieses böse Geschlecht am meisten unter denen fände, die Meister im Nachdencken, in der Aufmerckſamkeit und Scharfsinn, im Ueberlegen und Schliesen seyn wollen, und die andere durch ihre Würde, durch ihr Amt, durch ihren erhabenen Unterschied mehr erbauen, als zu einer solchen übeln Nachfolge reizen solten. Groser Gott! vergieb diesem nachläßigen und undanckbaren Volcke ihre Schulden, und bringe sie, ehe noch der Tag deines Zorns einbricht, zu einer lebendigen Erkentniß von dir durch die Wege, die so leichte und gebähnet sind.

Des zweeten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von
der Würcklichkeit Gottes.

§. 1.

Man wird nicht leicht einen Lehrsaz der natürlichen Gottesgelarheit finden, über welchen man so viel geschrieben hätte, als über diesen, es ist ein Gott. Ich würde etliche Bögen damit anfüllen müssen, wenn nicht andere gelehrte Männer, ein Joh. Albert Fabriz, und Joh. Georg Walch, diese Arbeit schon verrichtet, und ein weitläuftiges Verzeichniß davon uns schriftlich hinterlassen hätten. a) Ich befürchte also einen weit grösern Tadel, wenn ich iene plündern, und ganz abschreiben würde, als wenn ich sie nur zum nachschlagen empfehle. Jedoch wird hie und da noch etwas für mich zu einer kleinen Nachlese übrig geblieben seyn.

a) Der erste hat in seinem Delectu argumentorum & Syllabo scriptorum vom siebenden Kap. bis zum vierzehenden, eine Menge von Schriftstellern gesammlet, welche nicht nur die Würcklichkeit eines Gottes bewiesen, sondern sie auch gegen die Atheisten überhaupt, ins besondere gegen den Spinoza und Epikurus vertheidiget haben. Der verstorbene Hr. Kirchenrath Walch in seiner Bibliotheca theologica selecta T. I. von S. 676. biß 744. übertrift ienen an Ordnung und Anzahl der hieher gehörigen Schriften weit. Seine gemachte Ordnung ist sehr schön. Er führet erstlich diejenige an, welche man ihrer Lehren halber, mit Recht unter die Atheisten zehlen könne: Hernach macht er diejenige nahmhaft, welche die Würcklichkeit Gottes bewiesen haben, die er wieder in besondere Classen bringt: endlich kommen die Vertheidiger des Lehrsazes gegen die Atheisten überhaupt, und ins besondere, welche wieder in vier verschiedene Abtheilungen von ihm gebracht worden sind.

§. 2.

Sind alle übrige Lehrsäze der natürlichen Theologie ganz verloren, wenn der einzige Lehrsaz: es ist ein Gott, nicht fest stehet; so sind die Bemühungen der Weltweisen lobenswürdig, welche entweder die bis-

 herigen

herigen Beweise von der Würcklichkeit eines Gottes zusammen getragen, und sorgfältig geprüfet, oder die brauchbarsten davon mehr befestiget, oder auf ganz neue Beweise gedacht haben. Unter die ersten zehle ich Nik. l'Herminier, einen Doctor der Sorbonne, Hrn. von Wolf, Joh. Philipp Treuer, Hr. Prof. Hollmann, Joh. Nik. Frobes, M Gotthelf Friedrich Oesfeldt, D. Joh. Ernst Gunner, M Joh. Aegid. Strauch, Joh. Carl Rocken, D. Ernst August Bertling a). In die zweete Ordnung gehöret Julius Caesar Vanin, der auch Cäsar der Atheisten von dem Mersenne genennet wird, welcher die aristotelischen Beweißgründe von dem Daseyn Gottes verbessert wissen wolte: Hr. von Leibniz, der den Beweiß des Cartesius aus dem Begrif des allervolkommensten Dinges ausbesserte, und Hr. von Wolf, der den Beweiß von der Zufälligkeit der Welt hergenommen, bündiger eingerichtet hat, und andere mehr. b) In die dritte Ordnung bringe ich Hrn. Andreas Böhm, Prof. in Giesen, Eberhard Dav. Hauber, M. Immanuel Kant, einen Ungenanten in Italien, Andr. Murray, von Fontanelle, Maupertuis, Newton, Hanov c); der übrigen nicht zu gedencken.

a) Der l'Herminier gab einen Tractat von Gott heraus, in welchem er, nach der Venet. Ausgabe S. 46. nicht allein die Cartesianischen, sondern auch die vier ersten Beweise des Thomas und anderer Gottesgelehrten als solche verwarf, die gar keine Stärcke hätten, sondern lauter Trugschlüsse (Paralogismi) wären. Der Hr. Canzler von Wolf untersuchte in seiner Ratione praelectionum Sect. II. c. 2. §. 37. ff. die bisher sonderlich bei unsern Gottesgelehrten im Gebrauch gewesene Beweise. Man nahm ihm die anzügliche Art, mit welcher er solches that, sehr übel, welche er nicht würde erwehlet haben, wenn nicht Gottesgelehrte die ersten Ausfälle auf ihn und seine Schriften, die einer Verfolgung änlicher sahen, als einer blosen Wiederlegung, gewaget hätten. Treuer gab heraus: Via trina ad Dei existentiam Platonica, Aristotelea & Cartesiana Ien. 1692. Von Hrn. Prof. Hollmann haben wir seinen überzeugenden Vortrag von Gott und der Schrift, Leipz. 1733. in 8. darinne er schon zu der Zeit einige Abweichungen von der gewöhnlichen Art zu dencken, deutlich genug blicken ließ, und ich werde im folgenden oft Gelegenheit haben, davon Proben anzuführen. Der Hr. Frobes schrieb: Recensio breuis scriptorum & argumentorum, quibus numinis diu. existentia comprobatur. Helmst. 1746. Von Hrn. M Oesfeldt haben wir eine Commentat. qua variae demonstrationes pro existentia Dei proponuntur Witteb. 1758. 4to. Der Hr. D. Gunner gab, als er noch hier lehrete, heraus: Beweiß von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes aus der Vernunft, nebst gründlicher Beurtheilung der übrigen wichtigen Beweise, Jena 1748. in 8. Ein Ungenannter ließ in die freie Urtheile, die zu Hamburg

burg herausgekommen, St XV. 1749. wieder den Gunner einrucken: Schreiben von Lübeck, gegen des Hrn. M. Gunners Beweiß von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes. Es hat der Hr. von Windheim im ersten Bande der Göttingischen philos. Bibl. S. 323. dieses Sendschreiben wieder abdrucken lassen. Unter dem Hrn. Prof. Hiller in Wittenberg disputirte M. Joh. Aegid. Strauch erstlich unter Aufschrift: certum demonstrationis a posteriori in comprobanda existentia Dei ad illustrandum Arati carmen: hernach, ohne Vorsiz: de certo demonstrationis a priori in comprobanda Dei Existentia Witt 758. Die erste ist dem Hume einem Engeländer entgegen gesezet, welcher allerlei Zweifel gegen den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes a posteriori gemacht hatte. Hr. Rocken, ein Prediger in Hildesheim vertheidigte unter dem Vorsize des Gesners in Göttingen: Examen Argumentorum, quibus Deum esse, euinci solet, Gotting. 1741. Der Hr. D. Bertling ließ drucken: Diss. epistol. qua duplex Cartesii argumentum pro existentia Dei consideratur ad Ven. Heumannum & Ribouium.

b) Ich mache mir gar kein Bedencken den Julius Cäsar Vanin mit hieher zu rechnen. Denn in seinem Amphitheater verwarf er die aristotelischen und scholastischen Beweißgründe von der Würklichkeit Gottes, und suchte sie durch andere, die er diuino-magica oder cabbalistica nennete, zu erweisen. Gesezt, daß ein solcher Schriftsteller, wie Vanin Schuld gegeben wird, weit schlechtere Beweise an die Stelle der bessern gesezt hätte, so ist solches mehr ein Zeichen eines etwas schwachen Verstandes, als des Atheismus selbst. Ein anderes Beispiel. Die Herren Professoren zu Leiden gaben im Jahr 1758. dem Stolpischen Institut gemäß, den Saz zur Bearbeitung auf: Daraus, daß etwas existiret folget, daß es ein nothwendiges, ewiges, unveränderliches und von der Welt unterschiedenes Wesen gebe. Sie hatten dabei wohl keine andere Absicht, als daß des Raphsons sein Beweiß: Aliquid existit, sed nihil nil potest, ergo aliquid existit a se ipso, genauer untersuchet, von den Fehlern der Form, wie Herr von Wolf in der Rat. Psael. ihm vorgeworfen hatte, gesäubert und bündiger gemachet werden möchte.

c) Der Hr. Prof. Böhm hielte eine Disput. de Existentia & attributis Dei ex systemate Harm. praest. deducendis 1742. Der Hr. D. Hauber gab heraus: Neuer Beweiß des Daseyns eines ewigen Gottes und Schöpfers aller Dinge, Coppenh. 752. Des Hrn. M. Kants Schrift hat folgenden Titel: der einzig mögliche Beweißgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsb. 1763. Sein Beweiß in der Kürze ist S. 42. folgender: Es existiret etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seinen Beschaffenheiten, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Würcklichen. Es ist ein Gott. Hr. M Daniel Weymann wiedersprach ihm in einer Schrift: Bedencklichkeiten über den einzig möglichen Beweißgrund des Hrn. M. Kants u. s. w. Königsb. 1763. Der Hr. Nikolai im 18ten Theile seiner Briefe, die neueste Litteratur betreffend, hat auch eine Prüfung des Kantischen Beweises eindrucken lassen.

Dieser

Dieser Ungenannte ist der Graf Antonio Montanari, der sich durch verschiedene philosophische Schriften bekannt gemacht hat. Die Schrift, die ich hier anzuführen habe, führet folgenden Titel: Trattato della Esistenza di Dio, Verona 1768. Er bemühet sich, folgende Säze zu erweisen: 1) daß die Substanz, deren Würcklichkeit man aus dem künstlichen Bau der Welt beweisen könne, die Materie, den Grundstoff der Welt aus nichts hervorgebracht habe, 2) daß diese Substanz nur eine einzige und unendlich volkommene. Siehe Götting. Anz. 1769. 2. St. S. 20. Andr. Murray Demonstratio Dei ex voce animantium 1724. 4. vermehrt in 8. Der Hr. von Windheim in der philos. Bibl. im V. Theile S. 271. führet von dem Hrn. von Fontenelle aus seinen auserlesenen Schriften, die Hr. Gottsched übersezet hat, an, daß er aus der Betrachtung der Thiere das Daseyn Gottes bewiesen habe. Der von Maupertuis in seinem Essai de Cosmologie, die Mylius in Berlin übersezt hat, aus den Wundern der Natur. Ebendas. S. 175. Der Newton aus dem Bau der Thiere. Ebendas. S. 177. Der Hr. Prof. Hanov in seiner Disquis. argumenti potissimum metaphysici, aus der Natur der möglichen Dinge. Ebendas. S 253. Herr Joh. Gottfr Gade wolte die Würcklichkeit Gottes aus dem Begriffe des einigen beweisen. Sein Beweiß wurde in die Belustigung des Verstandes und Witzes im Jahr 1744. S. 546-557. in Gestalt eines Sendschreibens an G** eingerückt. In eben dieselbe Monatsschrift 1745. ließ ein Ungenannter einige Einwürfe dagegen abdrucken. Darum muste sich Hr. Gade vertheidigen, welches geschahe 1745. S. 220-241. Hr. D. Gunner prüfte selbigen in seinem Tr. von der Würcklichkeit Gottes, S. 213 ff.

d) Der Hr. Consistorialrath Walch in seiner natürl. Theologie S. 21. und dessen Herr Vater in Bibl. selecta theologica Volum. I. p. 691. ingleichen D. Gunner im Tr. von der Würcklichkeit Gottes, S. 356. haben uns eine Menge von Schriftstellern bekant gemacht, welche aus Betrachtung einzelner Theile der Welt Beweise für die Würcklichkeit Gottes gemacht haben.

§. 3.

Die angenommene Ordnung in meiner Geschichte führet mich nun auf die Streitigkeiten über den Lehrsaz, es ist ein Gott. Ich dencke nicht, daß mir so leicht eine entwischen soll, wenn ich selbige eintheile in Streitigkeiten über den Lehrsaz selbst, und in die Streitigkeiten über dessen Beweise. Die Beweise desselbigen theile ich wieder ein, in die demonstrativischen und wahrscheinlichen. Jene sind entweder a priori, oder a posteriori gemacht worden. Hier gebe ich meinen Lesern den Faden in die Hände, den sie bei dieser weitläuftigen und merckwürdigen Geschichte nie fahren lassen dürfen.

§. 4.

§. 4.

Ueber den Lehrsaz selbst: es ist ein Gott, giebt es zweierlei Streitigkeiten. Die eine ist über die Wahrheit desselben, welche der Atheist läugnet: die andere betrift die Frage: ob unser Lehrsaz zu demonstriren, oder ein schon für sich klarer Saz sey? Durch die erste Streitigkeit werde ich ganz natürlich auf die Geschichte der Gottesverläugner oder Atheisten geleitet, zu welcher ich erstlich die verschiedene Begriffe und Gattungen rechne, die man sich von einem Atheisten zu machen pfleget; hernach die Schriften, die sowohl die Atheisten selbst, als auch ihre Gegner geschrieben haben.

§. 5.

Da man das Wort Atheist bald weitläuftig, bald enge zu nehmen anfieng, und endlich so gar alle, die von dem gewöhnlichen Lehrbegriffe in der Religion abzuweichen sich unterstunden, Atheisten zu nennen pflegte; so ist die Anzahl der Gottesverläugner unendlich groß gemacht worden. Es bleibt auch sodann noch eine grose Menge derselben übrig, wenn man durch einen Atheisten nur einen Menschen verstehet, welcher die Würcklichkeit eines Gottes läugnet, so die gewöhnlichste Bedeutung des Worts ist. Siehet man in dem Wandel des Menschen nicht die geringste Spur, daß er zu selbigen Bewegungsgründe aus Gott hernehme, so nennt man ihn einen practischen Atheisten. Lehret er aber, es sey kein Gott; so wird er ein dogmatischer Atheist genannt. Dieses sagt er entweder mit ausdrücklichen klaren Worten, oder er behauptet nur Säze, darinne folgerungsweise eine Verneinung der Würcklichkeit Gottes nothwendig liegt. Jenen will ich einen offenbaren theoretischen; diesen aber einen verborgenen theoretischen Atheisten nennen. Einige von ienen führen Gründe von der verneinten Würcklichkeit eines Gottes an, die können die systematische, und die, welche keine Gründe von ihrer Verläugnung der Würcklichkeit Gottes wissen, unsystematische oder enthusiastische Atheisten genannt werden.

Anmerk. 1. Unwissenheit, oder Zweifel, oder Verneinung dem Scheine nach, machen wahrhaftig noch keinen Atheisten aus. Es war also unvernünftig, wenn der Martin Schoock, Prof. in Gröningen, und andere mehr, den Cartesius öffentlich einen Atheisten, der Regel wegen: Zweifele an allen, schalten. Es war dem leztern auch nicht zu verar-

gen,

gen, daß er ienen bei der Obrigkeit deswegen verklagte, und auf eine Abbitte und Wiederruf drang, welches auch geschahe. Siehe des Adr. Baillets Leben des Cartesius Tom. 2. S. 252. Aus eben dem Grunde verwerfe ich so wol alle unwissende Atheisten, die man doch behauptet, ohne zu bedencken, daß es ein offenbarer Wiederspruch sey, wie auch die practischen, die weder das Daseyn eines Gottes läugnen, noch daran zweifeln. Nichts weniger ist mir der sceptische Atheist verdächtig. In gegenwärtiger Geschichte der Atheisten werde ich bloß auf die dogmatischen sehen, die ich in offenbare und verborgene, und iene wieder in die systematische und unsystematische oder enthusiastische eingetheilet habe. Ich werde mich sehr in acht nehmen, daß ich nicht nach dem Beispiele vieler, keinen dieser beiden Abwege betrete, nämlich weder das Atheistenregister zu groß mache, noch auch manchen ohne Ursache in selbigem ausstreiche. Wem an einem solchen weitläuftigen Register von Atheisten in allen Ländern etwas gelegen seyn solte, den verweise ich auf den Joh. Müller in Atheismo deuicto c. 2. p. 20. den Jmman. Weber, der ienem etwas blind gefolget ist, in der besiegten Atheisterei; den Jak. Friedr. Reimmann in hist. vniverf. Atheismi & Atheorum falso & merito suspectorum, den Gottfr. Arnold, der vortrefliche Sachwalter aller Kezer, in seiner Kirchen- und Kezerhist. Th. II. B. 17. K. 16., den Gisb. Voët in seinen ungemein seltenen Dispp. select. Tom. I. p. 202. und vorzüglich auf D. Siegmund Jak. Baumgartens Geschichte der Religionspartheien S. 25. ff.

Anmerk. 2. Der gelehrte Cudworth in Syst. intell. §. 29. S. 134. hat nicht ganz unrecht, wenn er meistentheils alle Arten der Atheisten für fanatisch und enthusiastisch hält, weil solche Leute mehr durch einen blinden, als sehenden Trieb der Vernunft dazu verleitet würden. Nec perspicua & aperta, schreibt er, quaedam rationis praecepta homines concitarunt, verum ὁρμὴ ἄλογος coecus quidem & rationis expers impetus.

§. 6.

Wenn ich ein volständiges Verzeichniß von allen Gattungen der Atheisten machen wolte; so würde selbiges viel Raum erfordern. Denn die Anzahl derselben ist weit grösser, als man dencket, wie wohl auch selbige oft ohne Ursache vergrösert worden ist a). Ferner, wenn ich sie alle nach der Ordnung der Sekten, oder der Nationen b), aus welchen sie entsprun-

entsprungen, sezen wolte, wie weitläuftig würde ich werden. Griechenland, die Mutter so vieler Künste und Wissenschaften, hat auser dem eine Menge von Atheisten hervorgebracht. Italien wurde darauf der rechte Sammelplaz dieser Leute c). Sie fanden in Pohlen, in Engeland Beifall, und viele Anhänger. Holland, welches der Gisbert Voëtius die Grundsuppe der Gottesverläugner nannte, hat seit den Zeiten des Benedict von Spinoza viele Gottesverläugner in seinem Schoosse ernähret. Es wäre zu wünschen, daß man von unsern teutschen Vaterlande sagen könte, daß in selbigen nie eine solche Art von Unmenschen, die von keinem Gott etwas wissen wollen, wäre ausgebrütet worden. Siehet man auf die Schulen, in welchen dieser abscheuliche Irthum der Gottesverläugner ist erlernet worden, wie viel müste ich von den Platonischen, Aristotelischen, Epikurischen, Eleatischen, Stoischen, Sceptischen und Cartesianischen Atheisten anführen. Es ist am besten, ich folge der Eintheilung, die ich kurz zuvor gemacht habe, und führe nur einige von ieder Gattung an, damit ein Jeder sehen kan, daß der Begriff, den man sich von ihnen gemacht hat, keine blose Grille sey.

a) Es hat der Joh. Albert Fabriz in seinem Syllabo Scriptorum &c. Cap 8. S. 299. ff. eine ganze Menge der Schriften gesammlet, welche viele für fälschlich angeklagte Atheisten gehalten haben. Noch mehr dergleichen trift man an in des Jak. Friedrich Reimmanns algemeinen Geschichte des Atheismus. Christ. August Heumann in seinen Actis Philosophorum wird bald ein neuer Ankläger derer, die man gegen den Verdacht des Atheismus vertheidiget hatte, bald aber nimmt er sich derer an, die man schon längst in das schwarze Register der Gottesverläugner gesezet hatte.

b) Diese Ordnung hat Hr. Reimmann in Hist. Atheismi beliebet. Eben daselbst S. 202. versichert er, daß die ganze Eleatische Secte, quanta quanta est, sich den Verdacht des Atheismus zugezogen habe.

c) Gabriel Naude in seinem seltenen Buche: Considerations politiques sur les coups d'Etat c. 4. S. 189 ff. ist gleicher Meinung, wenn er davon also schreibt: Nachdem im funfzehenden Jahrhunderte die Studien in Italien wieder zu blühen anfiengen, schlich sich zugleich dorten und in Europa die Atheisterei ein.

§. 7.

Es ist billig, daß ich mit einigen offenbaren theoretischen Gottesverläugnern den Anfang mache, und zwar mit denen, welche die Lehre eines würcklichen Gottes für eine Erfindung eines listigen Staatsmannes ausgegeben haben. Es giebt Weltweise, Redner, Dichter und Comedien-

medienschreiber sowol unter den Griechen, als Römern, welche ihre Atheisterei nicht heimlich gehalten haben. **Sextus Empiricus** a) bezeuget, daß **Diagoras, Theodorus** b) und **Critias**, der Athenienser, solche Leute gewesen wären, zu denen nicht ohne Ursache c) ich den **Euripides** hinzuseze, der die Kunst verstunde, auf der Schaubühne über Gott und göttliche Vorsehung in der Welt auf die verwegenste Art zu spotten. Es wäre zu wünschen, daß er so gar unter Christen nicht seine Nachfolger hätte.

a) In seinem Buche aduersus Mathematicos S. 318. schreibt er also: **die meisten glauben, daß es Götter giebt; einige aber sagen, es giebt keine, als Diagoras, Theodorus und Critias, der Athenienser.** Er führet sonderlich von dem **Critias** S. 318. eine schändliche Erklärung vom Ursprunge der Götterlehre an. Es hätten die Menschen, schreibt er vom Critias, anfänglich ein recht unordentliches und viehisches Leben geführet, daraus viel Unheil entstanden wäre. Diesem abzuhelfen, habe man Geseze erdacht, und dieienige, welche sie überschritten, mit harten Strafen beleget. Weil aber diese Gesetze die heimlichen Laster, und das Böse im Verborgenen auszurotten, nicht hinreichend gewesen wären; so habe ein schlauer Kopf die Lehre ersonnen, es sey ein Herr über alle Menschen, nemlich ein **Gott**, der da ewig lebe, alles sehe und höre, iede Verbrechen zeitlich und ewig bestrafe; durch welche Erfindung die Menschen wären abgehalten worden, auch im Verborgenen Böses zu thun. **Joh. Schotanus**, ein holländischer Weltweiser, in der Exegesi in I. & II. Meditat. Carteſii, vt & quaeſtionibus metaph. Franeck. 1687. 4. führet das nämliche vom Critias an, und sezt hinzu, daß **Protagoras** mit ihm gleicher Meinung gewesen wäre. Der Hr. Eckard in den Hannöv. Ausz. T. III. S. 39. Monat Sept. hat aus dem Schotan einen Auszug gemacht. Man kan auch den **Parcker** in Cogitat. de Deo, S. 168. und den **Bayle** in seinem krit. Wörterbuche unter den Art. Critias darüber nachschlagen. Nicht viel bessere Gedancken von dem Ursprunge der Verehrung eines Gottes äuserte **Thomas Hobbes** in seinem Leviathan K. 12. S. 59. Der natürliche Same, sagt er, zur Religion liegt in der Furcht der Menschen, in der Anbetung derer, für die wir uns fürchten, in der Unwissenheit der natürlichen Ursachen, und in dem Vorurtheil, daß wir Dinge, die von ohngefehr geschehen, für eine Würckung weiser Ursachen halten. Nicht nur diese Gedancken, sondern auch sein Vorgeben, **daß die Religion nichts weiter, als der Kappzaum für den Pöbel sey**, mag ihm den Verdacht eines Atheisten bei den meisten Religionspartheien zugezogen haben. Der Hr. von Mosheim in den Anmerckungen zum Cudworth S. 700 f. hat mehr Stellen angeführet. Die, welche sein Leben beschrieben, nennen seine Wiedersacher offenbare Läſterer, welche ihn der Gottesverleugnung beschuldiget haben. Sie räumen ein, daß er verschiedene scholastische Lehren verworfen hätte, vermöge deren man Gott verschiedene Eigenschaften gegeben,

dazu man das Muster von unsern kleinen Verstande genommen habe. Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Kezerhist. S. 604 n. 17. erzehlet von einem der Rechtsgelahrheit Beflissenen in Wittenberg, Namens Joachim Gerhard Ram, aus Glückstadt im Holsteinischen, eine Begebenheit, die ein klarer Beweiß ist, was die Gedancken eines Critias oder Hobbes iungen Leuten schaden, die solche noch nicht gehörig verdauen können. Vorgedachter Mensch erhenckte sich, und hinterließ auf seiner Stube einen lateinisch geschriebenen Zeddel, daraus ich nur etwas weniges anführen will: „Ich bin „des Lebens müde. Denn unsere See„le ist sterblich, die Religion gehört für „den Pöbel, sie ist erfunden worden, „die Menschen zu hintergehen, um sie „desto besser im Zaum halten zu kön„nen. Man verfahre bei meinem Be„gräbniß menschlich, und es ist kein „Zweifel, daß ich die Kosten erstatten „werde. Ich habe Gott vor meinem „Ende innbrünstig unter vielen Thrä„nen angerufen, und ich hoffe, daß er „sich meiner nach seiner grosen Barm„herzigkeit erbarmen werde. Verdam„met nicht, damit ihr auch nicht ver„dammet werdet.„ In einem Othem alle Religion verachten, und gleich darauf ein andächtiges Gebet zu Gott schicken, ist ein untrügliches Kennzeichen eines verwirrten Kopfes, welches einer Kranckheit ähnlicher siehet, als dem natürlichen Zustande einer Seele.

b) Der Theodor ist einer der berufensten Gottesverläugner Griechenlandes gewesen, darum er auch mit den Zunahmen der Atheist beleget wurde. Er muste seiner Gottesverläugnung wegen den Giftbecher trincken, wie Laertius uns solches berichtet. Der Sextus Empirikus sezt ihm den Evemerus an die Seite, weil beide öffentlich gelehret hätten, τὰς νομιζομένας θεὰς δυνατάς τινας γεγονέναι ἀνθρώπας, d. i. daß alle, die für Götter gehalten würden, mächtige Menschen gewesen wären. Wäre richtig, was einige vorgeben, daß Theodor nur die Theologie Griechenlandes bestritten hätte, so wäre noch zu bezweifeln, ob er ein eigentlicher Atheist gewesen sey. Siehe des Hrn. Bruckers Hist. Crit. philosoph. T. I.

c) Der Hr. Bayle giebt mir am angezogenen Orte Note a. zu dieser Anmerckung Anlaß. Er führet an, daß Plutarch de Placit. Philos. Libr. I. qu. 7. S. 880 eben diese Verse und Erklärung des Critias dem Euripides zueigne. Es hätte sich dieser Dichter für den Areopagus gefürchtet, und darum sich nicht getrauet, seine Atheisterei öffentlich auszustreuen, sondern er hätte dieses böse Lehrgebäude von einem Comödianten vorbringen lassen. Mir gefällt die Muthmassung des Arztes in Paris, des Hrn. Petit über angeführte Schwierigkeit so wenig, als des Hrn. Baylens Kritick, weil, meiner Meinung nach, es gar wohl angehen kan, daß entweder zwei Schriftsteller einerlei Lehrsäze auf einerlei Art ausdrucken, oder einer aus dem andern etwas nehmen kan, ohne ihn zu nennen. Es mag nun damit beschaffen seyn, wie es will; so bleibt doch mein Beweiß richtig, daß es in Griechenland offenbare theoretische Gottesverläugner gegeben habe.

§. 8.

§. 8.

Zu den wilden und dreisten Bekennern des Atheismus gehöret aus dem vorigen Jahrhunderte Cosmus Ruggeri ein Florentiner, und Matthias Knuzen, oder Knutsen, von Geburt ein Holsteiner. Der Ruggeri kam durch die Catharina von Medices an französischen Hof. Er war an selbigem beliebt, weil er sich auf das Nativitätstellen verstunde. Er wurde noch auser dem für einen Schwarzkünstler gehalten, weil man glaubte, er könte Lichter und Bilder aus Wachs verfertigen, durch deren Hülfe er Menschen tödten und verliebt machen könte. Dieser Verdacht hätte ihm bald das Leben gekostet, weil die Rede gieng, man hätte sich seiner wieder Carl des Neunten Leben bedienet. Er war auch schon auf die Galeeren verdammet, wenn ihn die königliche Mutter nicht gerettet hätte. In seiner lezten Kranckheit offenbarte er selbst seinen Atheismus durch seine Antwort, die er den Cappucinern gab, welche an seiner Bekehrung arbeiten solten, und die ich in der Note a. anführen will. Matthias Knutsen streuete am 5. und 6. Sept. selbst in Jena 1674. zwei schändliche Schriften aus b). Die eine war ein Gespräch zwischen einem Gastwirth, und dreier ungleichen Religion Gästen zu Altona: Die andere war ein Gespräch zwischen einen Feldprediger, Namens D. Heinrich Brummern, und einen lateinischen Musterschreiber. Unter den sechs Lehrsäzen, die darinne stunden, waren auch die viere: 1) es ist kein Gott, 2) es ist kein Teufel, 3) Ehe und Hurerei sind nicht unterschieden, 4) es sey nur ein Leben, nach welchen weder Belohnung noch Strafen zu gewarten. Er gab vor, daß kein anderer Gott, als seine Vernunft, sein Wissen und Gewissen sey, was diese sagten, halte er für wahr; davon die Bekenner dieser Lehre die Gewissener-Sekte genennet wurde. In einem Schreiben an den Buchhändler Johann Ludewig Neuenhan berichtete er, daß sieben hundert an der Zahl, theils Bürger, theils Studenten in dieser Stadt dieser Secte zugethan wären, und wenn er obige Gespräche nicht in die Avisen sezen würde, drohete er ihn, nach der Schrift zu reden, die den Tod einen Schlaf nenne, durch eine Windbüchse auf öffentlicher Strasse schlafen zu legen. Joh. Musäus schrieb gleich darauf seine Ableinung der vermeinten Gewissenersecte 1674. 4., darinne mehrere zuverläßige Nachrichten von diesem verwegenen Landläufer zu finden sind. Ich könte die Anzahl dieser Leute mit noch einigen aus der neuern Geschichte ziemlich vermehren. Denn

wer kennet nicht den Grafen Joh. Wilmot von Rochester, welchen der Gilbert Burnet, den Baron von Dyhern, welchen der Fresenius, und den Grafen Struensee, welchen der D. Minter in ihren lezten Stunden, von ihrer Atheisterei abgebracht, und bekehret haben soll c)? Ich lese zwar dieser Männer Schriften, darinne sie ihre Handgriffe beschreiben, durch welche sie Atheisten bekehret haben, überaus gerne, weil man daraus, sonderlich aus dem Burnet, vieles lernen kan. Allein ich bin am Ende mehrentheils zweifelhaft geblieben, ob ihnen die Ehre mit Recht gebühre, zu sagen, daß sie einen Atheisten bekehret hätten. Denn ein anderes ist, ohne Rückenhalt zu sagen, es ist kein Gott, ein anderes ist, Zweifel gegen die Existenz Gottes vorbringen, womit man sich quälet. Ganz was anderes ist, mit dem Munde seinen Atheismus verfluchen, und seinen Irthum wiederrufen, ein anderes ist, ihn aufrichtig in seinem Herzen verabscheuen, und diesen nunmehr erkannten Gott ohne Heuchelei anbeten. Wie geschwinde kan man, ohne dieser Richtschnur, sich übereilen, und sagen, daß man einen Atheisten oder Freigeist bekehret habe.

a) Der Hr. Bayle, der in seinem Wörterbuche einen ganzen Artickel von diesem Menschen hinterlassen; führet auch alda Buchst. B. gedachte Antwort aus des Jesuiten Garasse seiner Doctrine curieuse S. 156. 157. an, und sie war folgende: „Ihr Narren! packet euch „aus meiner Kammer, und wisset, daß „es keinen andern Teufel in der Welt „giebt, als unsere Feinde, die uns bei „unsern Lebzeiten Böses verursachen, „und daß kein anderer Gott ist, als „die Könige und Fürsten, die uns Gutes thun. Ich habe in diesem Glauben gelebet, und in diesem Glauben „will ich auch sterben.„ Der Herr Reimann in seiner Geschichte des Atheismus S. 373. führet noch weit mehrere Schriftsteller an, die einige Nachricht von ihm, und diesem auf seinem Sterbebette abgelegten Glaubensbekentnisse, das Leute von seiner Art gewiß für was recht heroisches halten werden, gegeben haben.

b) Man hat auch von ihm einen lateinischen Brief eines Freundes an seinen Freund, welchen der la Croze in seinen Entretiens für divers sujets d'histoire S. 400. f. hat abdrucken lassen. Man sehe davon die Unsch. Nachr. 1703 S. 570. und den Hrn Reimann in Hist. Atheismi S 503. f.

c) Des Burnets Buch war in englischer Sprache geschrieben, und es verdiente, in die französische, holländische, lateinische und teutsche Sprache übersezt zu werden. Die französische kam zu Utrecht 1696. unter dem Titel: Memoires touchant Iean Wilmot comte de Rochester heraus. Die lateinische: Roftae Comitis in extremis Μετανοια Utraj. 1696. Der Hr. Reimann in Catal. so wol, als in Hist Atheismi S. 453 sagt, daß Wilh Gäsbeck der Uebersezer sey, der aber die Kunst zu übersezen nicht wohl verstanden hätte. Die teutsche Uebersezung kam erst zu Hamburg 1707. heraus.

§. 9.

§. 9.

Ich muß, der Ordnung nach, einige von denen anführen, welche mit Recht verborgene theoretische Atheisten können genannt werden. Es sind solche, die nicht ausdrücklich sagen, es ist kein Gott, die aber einige Lehrsäze behaupten, daraus die Verneinung eines würcklichen Gottes nothwendig flieset. Es ist für dem, der von dergleichen Leuten ein Verzeichniß machen will, gewiß eine schwere Arbeit. Denn wie viele sind, von deren Schriften nichts zusammenhangendes, sondern blose abgerissene Stücke uns noch übrig sind? a) Wie viele sind, deren Lehrsäze gefährlich scheinen, deren eigentlicher Verstand aber, aus Mangel der Hülfsmittel, überzeugend nicht eingesehen werden kan? b) Wie viele sind, die an die nothwendigen Folgen aus ihren irrigen Lehrsäzen nicht einmal gedacht, geschweige denn selbige für wahr erkannt haben? c) Wie viele sind, aus deren Säzen nicht nothwendig der Atheismus zu folgen scheinet? d) Wie viel Kentniß also der Sprache, wie viel Wissenschaft des Lehrbegrifs solcher Weltweisen, welche Belesenheit in ihren Schriften, wie viel Einsicht in das Richtige oder Fehlerhafte der Schlüsse, und welche Billigkeit im Auslegen gehöret nicht dazu, mit Grunde zu sagen, der Mann war ein verborgener theoretischer Atheist.

a) Würden wir z. B. die Fragmente eines **Zoroasters**, eines **Hermes Trismegistus** anjezo noch lesen können, wenn uns nicht des erstern seine **Thomas Hyde** in der Hist. der alten Perser, von beiden aber **Franciscus Patrtius** in seinem höchstseltenen Buche: Noua de Vniuersis philosophia Venetiis, 1593. fol. von dem gänzlichen Untergange gerettet hätte?

b) Ich kan dieses nicht besser, als durch die grose **Weltseele des Plato** erläutern, davon **Cudworth** in seinem Systemate intell. nach der Mosheimischen Uebersezung S. 677. ff. weitläuftig gehandelt hat.

c) Ein Peripatheticker erschrickt, wenn man aus dem Saze seines Aristoteles: Gott ist der erste Entstehungsgrund aller Bewegung in der Welt, den Atheismus schliesen will. Wie viele von den Cartesianern hat man aufgebracht, wenn man ihnen vorwarf, daß das System der gelegentlichen Ursachen schon oft die fruchtbarste Mutter gar vieler Gottesverläugner worden sey?

d) Man hat ehedem alle, welche die Unsterblichkeit der Seele des Menschen läugneten, sogleich für Gottesverläugner gehalten, deswegen der **Pet. Pomponaz** vom **Paul Jovius** Elog. 71. S. 164. seines Buches halber von der **Unsterblichkeit der Seele**, das ungemein rar ist, wie auch alle **Materialisten** von sehr vielen heut zu Tage dahin gerechnet werden. Mich deucht aber, man übereilet sich. Das Ansehen h. Schrift, und die Wahrheit der christlichen Religion kan zwar damit nicht, wohl aber die Würcklichkeit und die

Schön-

Schöpfung Gottes bestehen. Man hat weit stärckere Gründe, wie iene, den Pomponaz der Atheisterei zu beschuldigen, die der Heumann in Actis Philos. im 9ten Stücke S. 327. ff ingleichen S. 793. ff. sonderlich aus seinem seltenen Buche, de Incantationibus angeführet hat, welches mit in seinen Wercken, die zu Basel 1567. in 8. heraus kamen, zu finden ist. Ich besize auch die erste Ausgabe Basil. 1556. 8. Haben die Wundercuren eines Pet. Gassner fast halb Teutschland im Jahre 1775. in Erstaunen gesezt; so dürfte sich viel davon verlieren, wenn man sich die Mühe nehmen, und das vierte Kap. des Pomponaz von S. 36. 60. durchlesen will. Denn da findet man nicht nur ähnliche Fälle erzehlet, sondern sie auch beurtheilet.

§. 10.

Nach dem Urtheil sehr vieler a) ist Aristoteles, den man den Fürsten der Weltweisen nennet, ein verborgener theoretischer Atheiste gewesen, und es fehlet nicht viel, daß ich dieser Meinung beipflichte. Denn das aristotelische Lehrgebäude enthält Säze, daraus die Verläugnung eines würcklichen Gottes nothwendig flieset. Er macht Gott zum ersten Bestimmungsgrunde aller Bewegungen in der Welt. Er lehret die Ewigkeit der Welt, in der weder eine erste noch lezte Bewegung statt findet. Diese beide Säze ohne Verbindung mit folgenden würden noch nicht hinreichen, sicher daraus den Atheismus zu schliesen. Allein Aristoteles lehrte auch, einmal, daß diese erste bewegende Ursache ewig und unveränderlich, hernach, daß diese erste Ursache ohne diesen sichtbaren Dingen nicht seyn könne. Aus diesen Sazen kan man richtig folgern, 1) daß auch die Welt keinen Anfang habe, und von Gott nicht aus Nichts geschaffen sey. Denn wenn die Bewegungen der Körperwelt keinen Anfang, oder keine allererste Bewegung haben können, so muß auch das Subject derselben, welches die Kräfte der Welt sind, ohne Anfang der Würcklichkeit, und mit Gott gleich ewig seyn. Es folgt, 2) daß auf diese Weise Gott zur Natur der Welt werde, wodurch er aufhöret, ein Gott zu seyn. Denn der Bestimmungsgrund der Veränderungen in einer Kraft heist ihre Natur. Es folgt 3) daß Gott nicht ein sich allgenugsamer Gott sey, weil er ohne diesen sichtbaren Dingen, nach der Meinung des Aristoteles, kein Leben und Seyn haben würde. Man sahe noch kurz vor seinem Ende das Gefährliche in seiner Lehre ein, darum wurde er darüber von den Athenienfern, und deren Priestern öffentlich angeklaget. Das Todesurtheil, das schon gesprochen war, würde gewiß an ihm volzogen worden seyn, wenn er nicht noch zur rechten Zeit mit seiner

Schule

Schule von Athen nach Chalcis geflüchtet wäre, alwo er selbst eine Vertheidigungsschrift soll geschrieben haben. Ich wünschte, daß sie nicht ein Raub der Zeiten worden wäre, weil man daraus noch deutlicher den Grund der Anklagen seiner Gegner, als aus seiner Antwort b), die er auf die Fragen seiner Flucht gabe, würde haben einsehen können Der Hr. Bayle, da er uns dieses auch erzehlet, streuet, nach seiner Gewohnheit, eine Muthmasung c) mit ein, die viel Gift und Reizung der Nachahmung für Personen enthält, welche glauben, daß man durch den Spott über Religion und deren Priester am ersten den Ruhm eines erhabenen Geistes sich erwerben könne. Kommt noch zu den obigen der Umstand hinzu, daß Aristoteles die auserordentliche Gabe hatte, geschwind die Schlußfolgen seiner Säze einzusehen, davon wir in seinen Schriften häufige Proben antreffen; so ist es sehr wahrscheinlich, daß er ein verborgener theoretischer Atheist gewesen sey. Wem diese Gründe nicht gefallen wollen, der versuche, ob dieienige besser sind, welche der Hr. Brucker in seiner kritischen Geschichte der Weltweißheit, im ersten Theile S. 832. ff., welche der Parcker in seinem Buche von Gott und der Vorsehung Disp. I. Sect. 24 angeführet hat, der ihn das Haupt der Atheisten und einen weit offenbarern Feind der Religion nennet, als den Epikurus. Ich treffe noch auser dem in Obs. Hallens. in Tom. VIII. obs. X. einen Ungenannten an, welcher aus den eigenen Lehrsäzen des Aristoteles seinen Atheismus bewiesen hat.

a) Ich sage mit gutem Grunde: von vielen. Denn es haben sich nicht nur Weltweise, sondern auch Gottesgelehrte, hauptsächlich in der römischen Kirche, bei welcher Aristoteles in dem grösten Ansehen stunde, um die Wette bemühet, ihn aus dem Haufen der Atheisten, unter welchen andere ihn gestellet hatten herauszuziehen. Man kan den Joh. Albert Fabriz im Syllabo argument. S. 307. und den Reimann in der Hist. des Atheismus S. 182. ff. davon nachschlagen. Man sezet zwar obigen Zeugnissen andere Lehrsäze dieses Mannes entgegen, nach welchen zu erweisen, daß er kein so ruchloser Gottesverläugner gewesen wäre: allein es ist nicht glaublich, daß ein Philosoph von so grosen Verstande, wie Aristoteles, wiedersprechende Lehrsäze solte zugleich für wahr gehalten haben.

b) Aelian im dritten Buche, K. 36. hat die Antwort des Aristoteles aufgezeichnet hinterlassen, die er seinen fragenden Freunden gegeben hat. Es ist Zeit, antwortete er, daß wir Athen räumen, damit wir den Bürgern dieser Stadt keine Gelegenheit geben, abermal ein so groses Verbrechen zu begehen, als sie vor dem an dem Socrates begangen haben, und sich aufs neue an der Philosophie zu vergreifen. Kein Vernünftiger, es müste denn ein Celsus seyn, wird

wird darinne einen geschickten Stof zur Spötterei über die Worte Christi beim Matth. 10, 23. zu finden wissen. Siehe des Hrn. **Joh. Lorenz Mosheims** teutsche Uebers der acht Bücher des Origenes, von der Wahrheit der christl. Religion S. 139.

c) Die anstösige Muthmasung des **Bayls** im Art. Aristoteles G. ist folgende: „Es war nicht möglich, daß „er nicht, als ein erhabener Geist „mannichmal über die Niederträchtig„keiten des Gottesdienstes der Athe„nienser gespottet haben, und daß er „niemals seine Gedancken über die „Betrügereien der Priester entdecket haben solte.„ Ist das auch, ich frage einen ieden, der Einsicht hat, ist das auch ein gewisses Zeichen eines erhabenen Geistes, der öffentlich über den Gottesdienst spottet, darinne er erzogen worden ist? Ich dächte, man hätte das vielmehr Unverstand, Tollkühnheit, Frechheit, und bei nahe Aberwiz eines Menschen, ungezogene Neigung, andern zu schaden, und heftig sie zu beleidigen, zuverläßig zu nennen. Ist wohl eine Pflicht billiger, als die uns die menschliche Natur selbst vorschreibet: **Stöhre niemanden in dem Seinigen?** Gilt das nicht am meisten beim herrschenden Gottesdienste einer ieden Nation? Wenn **Bayl**, der es oft mit der Religion seiner Väter und ihren Lehrern an vielen Orten seines Wörterbuches eben so gemacht hat, sich nicht selbst hier eine Schutzrede zu halten für nöthig erachtet hätte, so würde er nicht vom Aristoteles, der weit klüger war, solche einem Weisen ganz unanständige Handlungen gemuthmasset haben.

§. 11.

Wenn auch einige nicht leiden können, daß man den grosen Aristoteles für einen Atheisten ausgebe; so müssen sie doch zugestehen, daß viele seiner Schüler a) unter die verborgene theoretische Gottesverläugner mit Recht zu zehlen sind. Unter so vielen führe ich nur den **Averroës**, den **Andreas Caesalpin**, und den **Julius Cäsar Vaninus** an. Der **Claudius Berigardus** gehöret zwar unter die Gegner des Aristoteles, aber gewiß auch in diese Classe. Ich werde nun von einem ieden dieser Männer die nöthigsten Nachrichten mittheilen. **Averroës** lebte im zwölften Jahrhunderte, er war in Arabien einer der stärcksten Anbeter des Aristoteles. Er wurde Vorzugsweise der **Ausleger** genannt, weil man glaubte, daß er die Wercke dieses berühmten Weltweisen am besten verstanden habe, da er doch der Griechischen Sprache gar nicht kundig war, weswegen ihm der **Ludwig Vives** ganz unerhörte Fehler in seinem fünften Buche de cauſſis corrupt. artium S. 167. vorgeworfen hat. Der Herr **Bayle** hatte Ursache, über die Magerkeit der Nachrichten zu klagen, die der **Herbelot** in seiner morgenländischen Bibliotheck von den Averroes, und den Uebersezungen seiner Bücher ins Hebräi-

Hebräische Tom. II. B. 12. K. 16. hinterlassen hätte. Er sucht diesem Mangel in seinem Wörterbuche sehr abzuhelfen, alwo er seine Nachrichten von ihm zusammen getragen hat. Wir finden auch alda verschiedene, nicht völlig übereinstimmende Zeugnisse von seiner Gottlosigkeit, die er durch seinen Spott über die christliche, iüdische und muhametanische Religionen genugsam an Tag geleget. b)

a) Man wird mir verhoffentlich eine solche fehlerhafte Art zu schliessen nicht beimessen, als ob ich hier den Atheismus des Aristoteles aus der Gottesverläugnung seiner Schüler allein beweisen wolte. Es ist zwar nichts neues, daß man die gefährlichen Lehren und boshaften Handlungen der Schüler ihren Lehrmeistern beigemessen hat. Das wiederfuhr dem guten Socrates, dem die Athenienser alle Bosheiten seiner zweeen Schüler des Critias und Alcibiades schuld gaben, welche Thorheit der Xenophon den Athenienfern mit Fug und Recht verwieß, davon Bayle in seinem Wörterbuche Art. Critias, Buchst. C. nachgesehen werden kan. Allein einen höhern Grad der Wahrscheinlichkeit giebt es allezeit, weñ Schüler, die ihren Lehrmeister volkommen verstanden, und vielleicht blindes Zutrauen zu ihm haben, durch dessen Lehre in einen solchen Abgrund von Irthümern gestürzet werden.

b) Nicht nur der Herr **Moreri**, sondern auch der **Bayle** führen in ihren Wörterbüchern an, wie Averroës über alle Religionen auf folgende Art gespottet hätte: **Die christliche Religion ist unmöglich, die iüdische kindisch, die muhametanische schweinisch, darum sterbe meine Seele des Todes der Philosophen.** Der Herr **Reimann** in seiner Historie der Gottesverläugner S. 537. berichtet, daß man sich in Paris aus der Ursache gewundert hätte, als der türckische Gesandte im Jahr 1721. ein Verlangen nach den Wercken des Averroës geäusert hätte, davon nur ein einiges Exemplar in VIII. Tomen in der königl. Bibliotheck gewesen wäre. Der Abt **Bignonius** wäre auch vom Könige befehliget worden, ihm selbige als ein Geschenck zu überreichen.

§. 12.

Andreas Cäsalpin war zu Arrezo um das Jahr 1519. geboren, hernach Prof. zu Pisa, und der erste Leibarzt bei dem Pabste Clemens dem VIII. Der Herr Teßier in Eloges des Hommes savans T. II. S. 330. rechnet ihn zwar unter die grösten Geister, die man iemals gesehen hätte; allein ich weiß nicht, ob ein Mann, der seine Meinungen, die er hegte, nirgends recht deutlich macht, und noch überdis sehr eckelhaft sich in der lateinischen Sprache ausdrucket, ein so groses Lob verdiene. Man meinet, sein Lehrgebäude sey das nämliche, das Spinoza nach der Zeit in seiner Ethick aufgeführet hätte, welches nun bald von mir entworfen werden wird. Er habe mit dem Aristoteles mehrere bewegende Intelligenzen in

den himmlischen Sphären zugelassen, unter welchen nur eine die oberste sey, welche die einzige Substanz, die übrigen wären Theilchen Gottes mit einer sehr dünnen Materie vereiniget. Er macht die Seele des Menschen und der Thiere zu Theilchen des göttlichen Wesens a). Der Samuel Parcker in seinen Disput. von Gott, Sect. XIV. S. 64. hat sich Mühe gegeben, seine Lehren zu entwickeln, und rühmet von ihm, daß er von den Neuern der erste und fast der lezte wäre, der den Sinn des Aristoteles begriffen hätte. Der Herr Brucker in seiner kritischen Geschichte der Philosophie, Tom. IV. S. 222. entschuldiget sich mit der grosen Seltenheit des Buchs, daß er aus des Cäsalpins seinen Quaestionibus Peripateticis, die bei den berühmten Junten zu Venedig 1571. hernach weit vermehrter 1593. b), welche Ausgabe ich besize, gedruckt worden sind, keinen Auszug seiner Lehren machen könte. Er behilft sich mit den Alpibus caesis des Nik. Taurellus, seines Gegners, sonst Oechslein genannt, welche zu Frf. 1597. in gr8. gedruckt, und bei nahe so rar sind, als die peripatetischen Fragen des Cäsalpins. Man findet in des Hrn. Reimanns seiner Einleitung in Hist. litt. der Teutschen, Tom IV. S. 82. vom Taurell verschiedene Nachrichten, da er auch den Vers anführet, den man bei seiner Doktorpromotion zu Basel auf ihn gemacht hatte:

Corpore Taurellus, Taurus es ingenio.

d. i. Du bist ein Oechslein, das klein von Person, und ein Ochse, der groß am Geiste. Die Liebhaber der aristotelischen Philosophie waren mit ihm nicht wohl zufrieden, weil er die Lehren des Aristoteles von Gott, von den Intelligentien, von der Seele und von der Vorsehung, geändert wissen wolte, weil er sie als schädlich für das Christenthum ansahe. Dennoch wurde er den Gottesgelehrten in Tübingen verdächtig, und die Theologen zu Heidelberg schalten ihn öffentlich einen Atheisten, c) wiewol der Hr. D. Jak. Wilh. Feuerlin eine weitläuftige Schrift zu seiner Vertheidigung geschrieben hat, welche er des Taurels Synopsi metaphysices Aristotelis, die er von neuen in 4to, der Seltenheit wegen, auflegen ließ, voran gesezet hat.

a) Es kan nicht schaden, wenn ich die eigenen Worte des Cäsalpins aus Lib. 2. Quæst. Peripatet. anführe. Qu. IIII. primus motor intelligentia est speculatiua non actiua: Qu. VI. vna est intelligentia diuina, quae Deus est: p. 36. Aristoteles multitudinem substantiarum immobilium constituit, sic intelligentiarum multitudo ponenda videtur. Considerata enim quatenus mouet totum coelum, vna intelligentia est: vnum enim est totum coelum: quatenus autem partes mouet, tot erunt intelligentiae

tiae quot partes. - - Vt enim eadem anima sentiendi in oculo visus adpellatur, in aure autem auditus: sic eadem intelligentia quatenus quidem Lunam mouet, Lunae ascribitur: quatenus autem Saturnum Saturno: & de caeteris eodem modo. - - - Huiusmodi autem intelligentiae in vna includuntur, quemadmodum partes in toto, aut numerus minor in maiori: aut vt in quadrangulo triangulum; aut melius vt id quod est secundum quid in eo quod simpliciter dicitur: & vt linearum fines cum centro, idem enim omnium finis. Der **Andreas Taurellus** hat in der **Vorrede** zu den Alpibus caesis S. 24. f. den ganzen Lehrbegrif des Cäsalpins von so einer bösen Seite für das Christenthum vorgestellet, daß es ärger nicht hätte geschehen können. Ich will nur einige Züge aus diesem heßlichen Gemählde, das er von Cäsalpin gemacht hat, anführen. Quid vero, schreibt er, de iis sentiamus, qui cum magnum affectent nomen, & se velint haberi Peripateticos: ab Aristotelis tamen decretis facessunt longissime? - - Ne vero nobis hoc tempore de aliis cura sit: vnus omnium instar erit Caesalpinus, qui libros quinque nouis compleuit opinionibus, partim valde *noxiis*, partim etiam *impiis*. - - Nescio an Christianus fuerit Caesalpinus. Hoc iure tamen affirmare ausim *nullam in Ethnicorum scriptis impietatem hac vna inueniri maiorem.* Deus hic est Caesalpinus, quem in tot discerpit particulas Caesalpinus, quot in hac rerum vniuersitate putat esse substantias. Quo posito non tam Deus efficiens rerum caussa erit, quam constituens. Vt vero per se est Deus, & ab omni materia separatus, vere dicitur vnus, & nihil nisi seipsum intelligere, nihil etiam curare aliud. Atque ita omnem tollit Dei prouidentiam Caesalpinus &c.

b) Der Hr. **Freytag** in seinen Analect. litt. gedencket einer Ausgabe zu Neapolis 1604., die ich nie gesehen habe. Im 5ten Bande der Nachrichten von merckw. Büchern S. 421. muthmaset man, daß noch eine andere Ausgabe, etwa vom Jahr 1569. vorhanden seyn müsse, in der die inuestigatio Daemonum peripatetica befindlich gewesen wäre, weil die Zuschrift an den Herzog von Florenz im vorgedachten Jahre unterschrieben wäre. Allein ich zweifle gar sehr, daß noch eine andere Ausgabe iemals für der, welche **Bayle** vom Jahre 1571. zu Venedig angezeiget hat, vorhergehe. Denn die von 1569. dasirte Zuschrift ist kein hinlänglicher Beweiß davon.

c) Der Brief, in welchem die Heidelbergischen Gottesgelehrten den **Taurell** einen Atheisten genannt haben, ist in einer wichtigen Sammlung, die von den Remonstranten veranstaltet worden, nach der Ausgabe 1684. zu finden, er ist der Zahl nach der 149ste. **Gisbert Voëtius** in seiner Disp. de Atheismo, S. 200. hat die Ursache untersucht, warum sie solches gethan haben, und er glaubt, die paradoxen Säze, die er so wol im **Compendium der Metaphysick**, wie auch in seinem **Triumph der Weltweißheit** hie und da blicken lasse, wären Schuld daran. Dem Hrn. **Feuerlin** ist wohl sonder Zweifel seine für den Taurel geschriebene Vertheidigung recht leicht worden, weil in allen seinen Schriften man ohnstreitige Zeugnisse genug antrift, daß er einen Gott, der unendliche Eigenschaften besize, die Welt regiere, gelehret habe. Man darf nur die gar schöne Zuschrift seines höchstraren Me-

thodus medicae praedictionis, Frf. 1581. 4to an den Stadtrath zu Nürnberg lesen; so findet man darinne auch überflüßige Beweise, daß er ein der christlichen Weltweißheit Beflissener, wie er sich auf dem Tittelblatte nennet, in der That gewesen sey. Wie vortreflich ist sein Glaube von einer künftigen Seligkeit, wenn er davon also schreibt: Efficacem intelligo vera fide futurae beaditudinis (dieses ist wol ein Druckfehler) appraehensionem, non inanem desipientium impiorum expectationem. Nihil enim est aliud aeternae foelicitati propinquius, nihilque coniunctius: & nihil etiam est, quod hac ipsa spe Christi fideles magis oblectet, magisque consoletur. Wie ganz ausnehmend ist die Erklärung von dem Vorzuge, den er Christo für den Aristoteles gab? Ich wünschte, daß ich Plaz hätte, ich übersezte die ganze Stelle ihrer Vortreflichkeit wegen. Jedoch! hier ist nur etwas weniges: Mich eignet sich Christus ganz zu: dem Aristoteles muß nichts gelassen werden, was nicht Christus selbst ihm gelassen hat, und ich werde von seinen Lehren keine so geschwind ergreifen, woferne sie Christo nicht höchst angenehm gewesen. Das ist das rechte Muster einer christlichen Seele, welches alle Schulen und Akademien zu ihrem Muster machen solten. Kan wohl ein Atheist auf diese Weise schreiben? Ich hoffe in meiner Muthmassung glücklicher zu seyn, wie der Voët, warum die Heidelbergischen Theologen, den Taurel für einen Atheisten ausgegeben haben. Es ist ohnstreitig, daß die Theologen in Tübingen, alwo er 1565. Magister wurde, nicht die beste Meinung von ihm hatten. Darum legte er sich, statt der Theologie auf die Arzeneiwissenschaft, gieng nach Basel, wo er Doktor wurde, und eine philosophische und medicinische Profeßion empfing, welches nicht würde geschehen seyn, wenn er sich nicht zur reformirten Religion bekannt hätte. Da er aber 1580. den Ruf zur medicinischen Profeßion nach Altorf annahm; so muste er nothwendig zu der lutherischen Kirche wieder zurück kehren. Dieses mag wohl die Theologen zu Heidelberg verdrossen haben. Daraus erkläre ich vielmehr, warum sie ihn für einen Atheisten ausgeben, wodurch sie aus Haß gegen ihn zu verstehen gaben, daß ihnen dieser Verlust nicht sonderlich wehe thue. Eine Stelle, die merckwürdig ist, führe ich aus des Cäsalpins Zuschrift an den Herzog von Florenz noch an, in welcher er selbst nicht undeutlich zu verstehen giebt, daß er seinen Schülern verdächtige Lehren, die ihn Gefahr brächten, vorgetragen habe. A me, schreibt er, id contra laboratum fuit, vt si quid ex amplissimo philosophiae campo occurrit antea aut non animaduersum, aut non litteris commendatum, id quantum fieri potuit clare & aperte *meo etiam graui periculo* studiosis omnibus liberalissime communicaretur. Neque enim nescius sum, & inuidiae & audaciae interdum nomen secum afferre nouarum rerum professionem. Taurellus also hat nicht unrecht, wenn er solche ausgezeichnet, und ihm in seinen Alpis caesis ausdrücklich selbige vorgeworfen hat.

§. 13.

Ist es richtig, was man vom Julius Cäsar Vanini erzehlet, so gehöret

gehöret er ebenfals, als ein Schüler des Aristoteles, unter die verborgene theoretische Gottesverläugner. Er war im Neapolitanischen im Jahr 1585. nach der Angabe des Herrn Prof. Jöchers, aber nach den Hrn. Brücker Tom. IV. S. 185. im Jahre 1586. geboren. Er hatte in der Taufe den Namen Lucilius empfangen, den er oft änderte, in seinen Schriften aber den Namen Julius Cäsar allezeit beibehielte. Man rechnet ihn unter die ächten Aristotelicker, wiewol er auch von dem Pomponaz in seinen Schriften hie und da viel Wesens macht. Diejenige, welche vorgeben, daß er noch den Pomponaz selbst gehöret hätte, irren sich, weil derselbe im Jahr 1525. schon mit Tode abgegangen war. Man zehlet ihn fast durchgängig unter die gelehrtesten Gottesverläugner, nur ein Ungenannter, welches Pet. Friedrich Arppe, Prof. in Kiel war, schrieb eine Apologiam pro I. C. Vanino, Cosmopoli 1712. 8., und Gottfr. Arnold in seiner Kirchen- und Kezerhistorie Tom. I. S. 600. ff. bringt alles vor, was nur einen Schein der Vertheidigung geben kan. Herr Prof. Jöcher hält den Durand, einen französischen Prediger, der La vie & les sentimens de Lucilio Vanino herausgab, für den besten, der das Leben des Vanini beschrieben hätte. Allein Hr. Gundling in seiner gelehrten Hist. Tom. IV. S. 6064. hält diese Lebensbeschreibung für die schlechteste. Wir haben auch so wol von Joh. Martin Schramm eine Schrift, de vita & scriptis famosi athei I. C. Vanini, wie auch von I. G. Oleario Disp. de vita & fatis I. C. Vanini, sine loco 1710. Die beiden Bücher von ihm, die man für gefährlich hält, führen folgende Titel: 1) Amphitheatrum aet prouidentiae diuino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum aduersus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos & Stoicos, auctore Iulio Caesare Vanino, Philosopho, Theologo, ac Iuris vtriusque Doctore, Lugd. apud Viduam Antonii de Harsy 1615. 8. cum Priuilegio Regis. 2) Dialogus de admirandis naturae reginae deque mortalium arcanis, Lib. IV. Paris 1616. Aus diesen beiden Büchern hat man ihm zur Last legen wollen, daß er die besten Beweise für die Würcklichkeit Gottes entkräfte, weit schwächere gebrauche, die Irthümer des Averroës lehre, und sehr oft von der Natur nicht anders, als einer Königin und Göttin der Sterblichen rede. Es ist also zu vermuthen, daß er vielmehr in Gesellschaften und Vorlesungen frei von Gott und der Religion müsse gesprochen haben. Denn er muste immer von einem Orte zu den andern flüchtig werden. Er that eine Reise durch Teutschland und Holland, gieng

nach Genev, hernach nach Lion, von da er seiner irrigen Lehre halber entweichen muste. Zu Londen wurde er 1614. seiner Irthümer wegen ins Gefängnis geworfen. Von da, als man ihn loß ließ, gieng er nach Italien, hielt sich zu Genua auf, welchen Ort, da er wiederum verdächtig wurde, er verließ, und zurück nach Lion, von da nach Paris sich kehrte. Im Jahr 1617. wendete er sich nach Toulouse, er hielte daselbst theologische, medicinische und philosophische Vorlesungen. Auch da mochte er wieder spöttisch von der Religion gesprochen haben, darum zog man ihn gefänglich ein, und das Parlement, nach Abhörung der Zeugen, verdammete ihn zum Feuer, nachdem ihm vorhero die Zunge, als einem offenbaren Gotteslästerer, ausgeschnitten wurde, in welchem er unmenschlich gebrüllet hatte, welches viele für ein Zeichen seiner Bosheit angenommen haben. Mir gefällt der Gedancke des Mr. de la Croze, den er bei dieser Beschuldigung hatte: Wenn auch einer der beste Christ wäre; so würde er unter diesen Umständen dennoch brüllen. Man schlage nach seine les Entretiens sur les diverses sujets &c. Es wäre zu wünschen, daß uns doch iemand aus den Gerichtsbüchern des Parlaments, wenn sie noch vorhanden sind, einen zuverläßigen Auszug machen möchte, daraus man die Anklagen und Antworten des Vanini ganz deutlich würde ersehen können. Dieses müste der Entscheidungsgrund von den Vorfällen bei seinem Verhör werden, davon man verschiedenes beim Arnold, beim Jöcher und bey andern erzehlet findet. Ich will doch einige seiner etwas bedeutenden Reden, die er für Gerichte geführet haben soll, anführen. Als: Christus hat in seiner Todesstunde für Angst geschwizet, ich aber sterbe unerschrocken. Wohlan, ich will *philosophice*, oder als ein weiser Mann sterben. Ferner, da er ermahnet worden wäre, Gott und seinen König um Verzeihung zu bitten; habe er geantwortet: Er dürfe dem Könige nichts abbitten, weil er wieder ihn nichts verbrochen, noch wieder die Richter gesündiget hätte, als welche vielmehr ihm unrecht gethan hätten. Gott könne er nichts abbitten, weil er noch ungewiß sey, ob ein Gott sey. Ingleichen, wenn ein Teufel in der Hölle wäre, so wolte er ihn den Richtern anwünschen. Aber man erzehlet auch von ihm eine Antwort, die alle Anklage des Atheismus aufhebet. Denn da man ihn dessen beschuldigen wollen, habe er einen Strohhalm von der Erde aufgehoben, und gesaget: Auch dieser nöthiget mich, zu glauben, daß ein Gott sey. Sehr umständlich findet man alles, was sowol wider ihn, als vor ihn vorgebracht werden kan, gesam-

let vom Hrn. Brucker im Tom. V. S. 672. ff. seiner kritischen Geschichte der Weltweißheit Dennoch hat Herr Brucker einen Umstand übergangen, den ich noch hinzusezen will. Der Herr Bayle in seinen zufälligen Gedancken von Cometen S. 614. nach der Gottschedischen Uebersezung vertheidiget zwar den **Vanini**, den er einen schändlichen Mann nennet, nicht seiner Atheisterei, wohl aber der Beschuldigungen wegen seines geführten übeln Lebens. Er war, schreibt er, in seinen Sitten allemal ordentlich gewesen, und wer ihm sonst etwas anders, als seine Lehrsäze hätte vorwerfen wollen, würde ohnfehlbar für einen Lästerer seyn angesehen worden. Der Hr. Gottsched hatte das Herz, am angezogenen Orte, in einer besondern Note hierinne dem Bayle zu wiedersprechen. Er beruft sich auf ein Zeugniß des Verf. der Schrift: La Vie & les Sentimens de Lucilio Vanini. Es habe der Vanini, als der Alexander in seinem Gespräche mit ihm den Verlust seiner iungen Jahre bedauret hätte, mit dem schönen Sprüchlein aus des Tasse Amintas im ersten Auftr. des ersten Aufzuges geantwortet:

Perduto e tuto il tempo
Che in amar si non spende.
Alle Zeiten sind verlohren,
Die man nicht der Liebe weiht.

Er führet noch ein anderes Zeugniß aus Grammonds Hist. Gall. Lib. III. von ihm an: Vidi ego in custodia, vidi in patibulo, videram antequam subiret vincula; *flagitiosus in libertate, & voluptatum sectator auidus.*

§. 14.

Der Claudius Berigard, der französisch Claude Guillermet von Beauregard hieß, wurde zu Moulins 1578. geboren, zu Pisa Professor der Philosophie, Mathematick und Botanick, hernach 1640. Prof. zu Padua. Dieser Mann, der einen durchdringenden Verstand hatte, sahe nicht nur die Tiefen der aristotelischen Irthümer ein, davon ich seinen kurzen Auszug a) anzuführen kurz vorher versprochen; sondern er war auch so beherzt, solches in seinem sehr seltenen Buche: Circulus Pisanus, öffentlich zu sagen. Er sahe aber auch, als ein kluger Mann vorher, daß er, wenn er es ohne alle Bemäntelung thäte, sich den Haß der ganzen Geistlichkeit zuziehen würde. Darum brauchte er den listigen Vorwand,

er

er wolte nur den Aristoteles von denienigen Lehren reinigen, welche dem Christenthum zuwieder wären. Dieses blendete die Inquisitoren, daß sie den Druck, ohne den geringsten Wiederspruch bewilligten. Er gab seinem Buche die Gestalt eines Gespräches, darinne der Charilaus den Aristoteles, der Aristäus die Meinungen der Alten vertheidiget, durch welche Beringard, wie er in der Vorrede sich selbst erkläret, den Anaximander und Anaxagoras verstünde. Ein wichtiger Umstand für dieienigen, so den Berigard recht beurtheilen wollen. Die ganze Zeit, als er zu Paris, Pisa und Padua studierte b), habe er mehr, wie er solches selbst versichert, auf das acht gehabt, was man sagte, als auf den, der es sagte. Das war eine nachahmungswürdige Art, zu studieren. So lange er lebte, fochte ihn niemand an, aber nach seinem Tode wurde sein Buch für eine Schule des Atheismus, mithin für überaus gefährlich gehalten. Es sind mancherlei Ursachen, die ich in der Note d. anführen werde, warum man eine genauere Beschreibung der verschiedenen Ausgaben dieses ungemein seltenen Buches zu wünschen hätte c). Der Sam. Parcker, sagt man, soll der erste gewesen seyn, der ihn verdächtig gemacht hätte. Es ist wahr, daß dieser Bischof in seinem Buche von Gott, den Berigard noch für gefährlicher hält, als den Cäsalpin. Durch dessen Ansehen wäre der Herr von Leibniz in der Einleitung zur Theodicee verleitet worden, ihn des Averroismus, von dem Cäsar von Cremona eine Stüze gewesen, zu beschuldigen. Peter von Villemandy in seinem besiegten Scepticismus, einem sehr raren Buche, machte ihn zu einem Scepticker. Diese leztere Nachrichten habe ich aus des Hrn. Bruckers Geschichte der Philosophie, Tom. IV. S. 480. f. genommen. Ich wundere mich, daß er, ohne Vorgänger zu haben, hier das Amt übernimmt, den Berigardus gegen alle vorhergehende Beschuldigungen mit vieler Mühe zu vertheidigen.

a) Ich nehme diesen Auszug der irigen Lehren des Aristoteles, die ihm Berigardus vorwarf, aus des leztern Vorrede zu seinem Circulo Pisano. Er ist S. 3. folgenden Inhalts: Illud inprimis occurrit reprehendendum, quod Aristoteles posuit mundum eiusq. materiam primam aeternam, primum motorem supremae duntaxat sphaerae medio circulo insistentem, libertatis expertem, nihil aliud aptum intelligere nisi se ipsum, nec aliud efficere, quam motum aeternum, proinde nec mundum, nec aliud quidquam ex nihilo creare posse: item de reliquis intelligentiis, quarum infimam videtur facere intellectum agentem, & animam vnam communem toti speciei humanae, vnde consurgit innumerabilium errorum seges, quibus damnatis retinere possumus eius principia ad normam sacrae theologiae castigata.

b) Wir wollen auch nun sehen, welche Lehren der Alten er dem Aristoteles entge-

entgegen gesezet hat. Er erkläret sich am angezogenen Orte hierüber also: Aristoteli materiam aeternam & res abstractas a materia longe aliter, quam sint falso asserenti *opponere decuit antiquos*, qui omnia corpora esse statuerent, & primum motorem ab vniuerso non distinguerent, vt palam fieret, quinam propius abessent a veritate, & quorum principia demptis erroribus retineri possent ad rerum naturalium declarationem. **Allein alles für Körper halten, und den ersten Beweger von der Welt nicht unterscheiden, wären eben so grobe Irthümer, als die, welche er dem Aristoteles vorgeworfen hat. Sich nicht alzu verdächtig dadurch zu machen, sezet er im folgenden hinzu:** Hi tamen (sc. antiqui) perinde atque ille (sc. Aristoteles) sunt reprehendendi, quod substantias simplices corporeas aeternas esse docuerunt, quantumuis mentem vnam aut plures posuerint vniuersi gubernatricem.

c) **Das eigene Geständnis des Berigardus, daß er mehr den Lehrbegrif des Anaximanders und Anaxagoras, als des Aristoteles gefolget sey, macht ihn schon bei allen verdächtig, die jener ihre gefährliche Systemen kennen. Es freuet mich ungemein, daß der Villemandy in seinem** Scepticismo de bellato, Lugd. Batav. 1697. 4to **auf diesen Umstand gesehen hat, um ihn vieler Gottlosigkeiten zu beschuldigen. Villemandy war ein französischer reformirter Prediger, welchen die Wiederrufung des Edicts von Nantes nach Saumur trieb, wo er Professor, und nach der Zeit Rector der wallonischen Schule in Leiden wurde. Er sahe den Berigard als einen grosen Gönner des Pyrroh, das Haupt der Sekte, die an allem zweifelt, und als einen Fortpflanzer vieler Gottlosigkeiten an. Er urtheilet S. 29. folgendergestalt von ihm:** Cum v. gr Claudius Berigardus in Circulis suis Pisanis res omnes physicas, imo & diuinas plerasque ex principiis Aristotelis ita declarat & astruit, vt *easdem illas ex oppositis Anaximandri hypothesibus, purum Atheismum redolentibus* continuo impugnet & subuertat; an quicquam in rebus physicis stabile & immotum relinquit? - - Deinde quo tendit assumta haec Anaximandri hypothesis, quam Aristotelicae Berigardus longe praefert, nisi eo vt in supremi Numinis eiusque prouidentiae locum infinitam quandam materiam, infinitis corporibus dissimilaribus, ex seipsis mobilibus conflatam, h e. in *veri Dei* locum *coecam Naturam* substituat.

d) **Die erste Ausgabe kam zu** Vtini 1643. **in 4to, unter der Aufschrift heraus:** Circulus Pisanus *Claudii Berigardi* Molinensis olim in Pisano, iam in Lyceo Patauino Philosophi primi paris. De veteri & peripatetica Philosophia in priores Libros Phys. Arist. Serenissimo Ferdinando secundo magno Hetruriae Duci dedicatus. Ex Typographia Nic. Schiratti, Superiorum permissu. **Pet. Bayle im Art. Berigard gedencket gerade dieser Ausgabe, für welcher der Kupferstich des Verf. zu finden wäre. Ich weiß also nicht, wie es mag zugegangen seyn, daß derselbe bei meinem und andern Exemplaren fehlet, welches doch die nämliche ist. Joh. Ludolph Bünemann in seinem auserlesenen Verzeichnisse von Handschriften und höchstseltenen Büchern, führet eine Ausgabe S. 107. an, wobei er folgendes angemercket hat:** *Opus* in hac *secunda* editione *auctius* Patauii typ. Paul. Frambotti 1661. **Herr Brucker** Tom. IV. p. 466. **nennet sie** editionem & chartae typo-

typorumque nitore atque elegantia priori editione Vtinensi *multum cedentem.* Sezt hinzu: Quas cum comparare inter se non licuerit, dicere non possumus, vtrum recentiori editioni vel additum aliquid sit, vel detractum: non dissimulamus tamen, suspectum nobis fuisse, quod in titulo auctor, qui tum in viuis adhuc supererat, hanc editionem *auctiorem & retractatiorem* vocauerit. Quis enim non videt, mutationem fuisse hunc librum in editione altera passum, & retractasse eius conditorem nonnulla, quae inuidiam illi creauerant. Vogt in seinem Verzeichniß rarer Bücher, von 1747. S. 79. schreibt hiervon also: Altera editio Patauiensis 1661. & charta typorumque nitore ac elegantia *priorem Vtinensem vincit.* Dagegen der Herr Solger im Catalogus seiner Bibliotheck P. II. S. 449. führet eine Ausgabe an, die zuvor angeführten grosen Kennern seltener Bücher ganz unbekannt war, nämlich Vtini 1747. Er folgert also daraus, daß die Ausgabe zu Patavia nicht die zweite seyn könne, sondern vielmehr die dritte seyn müsse. Ein ieder wird von selbst aus den vorhergehenden die Schwierigkeit einsehen können, die daraus für die Litterärgeschichte entstehen, welche keiner zu heben im Stande seyn wird, es sey denn, daß er alle diese Ausgaben in Händen hätte, und mit einander vergleichen könte.

§. 15.

Unter den dogmatischen Atheisten, die ihren verabscheuungswürdigen Irthum in ein System gebracht haben, stehet Benedict von Spinoza oben an. Er hatte schon in seinen theologischpolitischen Tractat den Saamen der Gottesverläugnung ausgestreuet. Allein in seiner Ethick a), die nichts anders ist, als das scharfsinnigste System des Fatalismus und des Atheismus, lehret er ihn ohne Scheu, ob ihn gleich der Gottfried Arnold davon ganz frey sprechen will b). Ich glaube nicht, daß diejenige ganz Unrecht haben, welche vorgeben, daß die Cartesianische Philosophie, sonderlich die Hypothese von den gelegentlichen Ursachen, zu seinem Atheismus viel beigetragen habe c). Es sind viele, als Abraham Johanson Ruffelär, Henr. Wyermars, der Graf Boulainvilliers, Friedrich Wilhelm Stoß, Joh Christ. Edelmann, und mehrere, die sich durch seine Gründe dergestalt haben blenden lassen, daß sie Schüler und Lehrer des Spinozismus worden sind Die Anzahl derer, welche das gefährliche System des Spinoza untersuchet haben, ist nicht klein. Der Hr. Bayle hält den Joh. Bredenburg für den besten, und ich werde unten d) anzeigen, wo man die übrigen gesammlet findet.

a) Von den Lebensumständen des Spinoza, und dieser Ethick wird man das nöthigste oben in der Einleitung §. 19. not. c. nachschlagen können. Hier aber

ber erwartet man von mir ganz gewiß einen kleinen Abriß von seinem Lehrgebäude, das er vom Atheismus, hauptsächlich vom Fatalismus aufgeführet hat. Ich will ihn so kurz machen, als es seyn kan. Seine Säze, auf welche er sein System bauete, sind folgende: Eine Substanz kan von keiner andern Substanz hervorgebracht werden. Zur Natur einer Substanz gehöret die Würcklichkeit. Eine iede Substanz ist nothwendig unendlich. Gott ist das schlechterdings unendliche Wesen, oder das bestehende Ding, welches unendliche Eigenschaften in sich fasset, deren iede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücket. Es ist nothwendig, daß Gott die Würcklichkeit habe. Auser Gott giebt es keine Substanz. Ausgedehnte und denckende Dinge sind Eigenschaften Gottes. Gott ist durch die Geseze seiner Natur, und nicht durch iemand anders gezwungen zu handeln. Gott ist die innere (immanens) aber nicht äusere Ursache (transiens) der Dinge. Ein Ding, welches bestimmt ist, etwas zu würcken, ist von Gott nothwendig auf diese Art bestimmet worden: und dasienige, was von Gott nicht bestimmet ist, kan sich selbst zum Würcken nicht bestimmen. Es ist in der ganzen Natur nichts zufälliges, sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmet, auf gewisse Weise zu seyn und zu würcken. Der Wille kan nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern ist eine nothwendige u. s. w. Aus diesen Säzen des Spinoza, die ich alle wörtlich aus seiner Ethick übersetzt habe, erhellet Sonnenklar: 1) daß nur eine Substanz der Welt, welche Gott allein sey; 2) daß alles, was würcklich ist, Eigenschaften oder innere Veränderungen (Modificationen) dieser einzigen Substanz sind: 3) daß alles dieses, wie Gott selbst, ewig, wodurch der Anfang der Welt, und die Schöpfung ganz wegfällt: 4) daß es gar keine freie Handlungen weder in Gott, noch in der Welt gebe, wodurch die Freiheit endlicher Geister, alle Belohnungen und Bestrafungen, alle moralische Geseze, alle Religion, die aus lauter freien Handlungen bestehet, aufgehoben wird: 5) daß Gott und die Natur oder die Welt volkommen einerlei, und iener von der leztern gar nicht unterschieden, wodurch der ganze Begrif von Gott aufgehoben wird. 6) daß Gott, wenn er der nothwendige Bestimmungsgrund aller seiner Modificationen, auch der nothwendige Bestimmungsgrund alles Bösen und Unglücks in der Welt, ia! daß dieses Böse Gott selbst seyn müsse. Niemals hat Bayle in seinem Wörterbuche (Art. Spinoza) richtiger von einer Sache geurtheilet, als wenn er von diesem verruchten System des Spinoza also schreibt: **Alles, was die heidnischen Poeten wieder den Jupiter und die Venus schändliches gesungen haben, kommt dem abscheulichen Begriffe nicht bei, welchen uns Spinoza von Gott giebt.** Es begreift niemand so leicht, wie es möglich sey, daß ein so scharfsinniger Kopf, davor man den Spinoza hielte, auf solche unerhörte Säze habe fallen können, wenn ich nicht anführe, daß sie alle nothwendige Folgen der einzigen unrichtigen Erklärung von der Substanz sind. Denn alle Beweise zuvor angegebener Säze fliesen in gedachte Erklärung hinein, welches dem sichtbar wird, der Demonstrationen zergliedern

kan. Wer diese Erklärung umstösset, und beweiset, daß Gott von dieser Welt unterschieden, leztere aber zufällig sey, der wird dieses Gebäude sogleich zusammen fallen sehen, wie ein angestossen Häußgen, das kleine Kinder von Kartenblättern aufgebauet haben.

b) Hat **Gottfr. Arnold** den Geist der Partheilichkeit, der einem Geschichtschreiber sehr übel anstehet, iemals sehen lassen, so ist es durch die Apologie für den Spinoza geschehen. Er gestehet in seiner Kirch. und Kezerhist. Tom. I. S. 612. n. 38. ein, daß Spinoza schon bei seinen Lebzeiten für einen Atheisten gehalten, aber nach seinem Tode durchgehends als ein formaler Atheist beschrieben worden. Dennoch bringt er manches zu seiner Vertheidigung vor, als: 1) es wären keine ausdrückliche Worte in seinen Schriften zu finden, darinnen er Gottes Existenz geläugnet hätte, 2) vielmehr hätte er seine Principia auf die Existenz Gottes, und dessen vornehmste Eigenschaften nach der natürlichen Erkentniß gegründet, 3) der Verfasser der Vorrede über seine Opera posthuma nenne den Atheismus ein horrendum facinus, das keinem weisen Manne anstehe, noch bei ihm gefunden werden könne. Ich solte meinen, daß **Arnold**, wenn seinen Verstand die handgreifliche Partheilichkeit nicht ganz verblendet hätte, von selbst die Schwäche dieser Gründe würde eingesehen haben. Es ist wahr, Spinoza sagt nicht ausdrücklich, es ist kein Gott: aber sagt er nicht ausdrücklich Gott und die Welt sind von einander gar nicht unterschieden, welches gleichviel ist? Das zweite nimmt **Arnold** ohne Beweiß an, und ist noch auser dem handgreiflich falsch. Welcher Philosoph, der eine Vernunftlehre ine hat, wird seine Principien auf das bauen, was er daraus zu erweisen gedencket? Sezt er nicht auf diese Weise das schon, als wahr voraus, was er beweisen soll? Der dritte Grund des **Arnolds** beweist noch weniger. Ich trete dem Urtheil des Herausgebers der Wercke des Spinoza, welcher sein vertrautester Freund der **Ludwig Meier**, ein Arzt war, völlig bei, daß nämlich einem weisen und verständigen Menschen nichts unanständiger sey, als der Atheismus. Allein folgt daraus, Spinoza war kein Atheist und Fatalist? **Arnold** würde gewiß bei wenigen Ansehen haben, und etwas gelten, wenn sie ihn ohne Vorurtheil und mit gehöriger Prüfung lesen könten.

c) Vorzüglich hat Hr. **Gerh. von Vries** in seiner Diatribe de ideis innatis S. 123. solches behauptet. Est, fateor, schreibt er, idea *Jubstantiae* communis, sed cum Spinosistis: quos sui Atheismi virus ex infelici hac idea hausisse, qui vel leuiter attendit, intelligit facile. Per eam Cartesio intelligi rem, quae ita existat, vt nulla alia re indigeat ad existendum. Sein Gegner, der Hr. **Hermann Alexander Roëll**, wurde über diesen Vorwurf auserordentlich zornig. In seiner Disp. de innatis ideis §. 142. S. 848. druckt er sich also aus: Ich traue kaum meinem Gesichte, wenn ich dieses lese, und ich weiß in der That nicht, ob ich die Bosheit, oder Unachtsamkeit und Uebereilung dieses Mannes anklagen soll u. s. w. Ohne Vermuthungsgründe war der von Vries in Wahrheit nicht. Denn erstlich wuste er, daß Spinoza keiner Philosophie so sehr ergeben war, wie der Cartesianischen. Hernach sahe er die grose Uebereinstimmung beider in der Erklärung der Substanz. Per substantiam, sagt Spinoza

noza in der Ethick S. 1., intelligo id, quod in se est, & per se concipitur, h. e. id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Drittens, hätte er sich noch auf die Cartesianische Hypothese von gelegentlichen Ursachen (systema caussarum occasionalium) sicher berufen können, nach welchen er Gott zum einzigen Bestimmungsgrunde aller Veränderungen in der Seele und in dem Körper des Menschen machte. Dadurch ließ er keinen Unterschied zwischen Gott und der Natur des Menschen übrig. Gleicher Meinung mit mir ist Herr Prof. Meier in Halle, im Beweiß der Vorherbest. Uebereinstimmung S. 107. f. Der algemeine Occasionalist irret, und seine Meinung ist gefährlich. Auf eben diese Folge ist auch Spinoza gerathen, und man glaubt daher mit Grunde, daß das Carthesianische Lehrgebäude den Saamen des Spinozistischen Irthums enthalte.

d) Es fehlt mir hier an Materie nicht, wenn ich bei diesen Nachfolgern des Spinoza weitläuftig seyn wolte. Ich werde bei iedem nur so viel anmercken, als meiner Absicht gemäß ist. Der Titel des Buchs lautet so: Specimen artis ratiocinandi naturalis & artificialis ad Pantosophiae principia manuducens. Hamburgi 1684 8. Viele hielten den Spinoza selbst, wohin Mikrälius in seiner Kirchenhistorie zu rechnen, für den Verfasser, weil man §. 15 S. 119. alle in voriger Note angeführte Säze des Spinoza angeführet, weiter erkläret und vertheidiget findet. Diesen Irthum machte Bayle im Art. Spinoza Buchst. P aus der Zeitrechnung sehr begreiflich, weil er also 1684. noch müste gelebet haben. Allein es wurde nach der Zeit ruchbar, daß es der Aufklär, beider Rechte Doktor, zu Utrecht habe drucken lassen. Er wirft denen, welche wieder den Spinoza geschrieben haben, vor, sie hätten ihn nicht recht verstanden, er hätte ja die Würcklichkeit Gottes herrlich bewiesen. Ueber eben den Vorwurf beklaget sich Bayle im Art. Spinoza Buchst. D. Es ist dieses die alltägliche Ausflucht, die man macht, menn man seinen Freund in die Enge getrieben siehet. Allein man kan sie diesen Leuten ganz abschneiden, wenn man ihnen nur das vorhält, was ich oben in der Einleitung §. 19. am Ende der Note c. angeführet habe. Als nämlich der Heinr. Oldenburg in seinen Briefen an den Spinoza das Gefährliche seines Lehrgebäudes ihm vorrückte; so hat sich Spinoza auch nicht einmal, besonders in der alda angezogenen Antwort, beschweret, daß ihn sein Gegner nicht recht verstanden hätte. In dem 49. seiner Briefe S. 555. gestehet er selbst, daß es ihn wenig bekümmere, ob er eben die Meinung habe, oder nicht weit davon entfernet sey, **daß alles nothwendig von der Natur Gottes ausfliese und daß die Welt** (vniuersum) **Gott sey.** Was werden aber Leser von der sichtbaren Schwäche des Spinoza, im Gebrauch seiner Vernunft, dencken? wenn er den Atheismus zu Anfang dieses Briefes S 553. folgendergestalt von sich ablehnen will: Wenn mein Gegner Kentniß von mir gehabt hätte, so würde er sich nicht so leicht haben überreden lassen, daß ich ein Lehrer des Atheismus sey. Atheisten sind in der Begierde nach Ehre und Reichthümern unersättlich, welche ich allezeit verachtet habe, wie diejenige wissen, die mich kennen. Diese Leute werden also niemanden überreden, daß sie den Spinoza

besser verstanden hätten, als er sich selbst. Niemand hat uns weitläuftigere Nachricht von dem Kufflär und seinem Buche hinterlassen, wie D. **Buddeus** in thes. theol. de Atheismo S. 174-177. und D. **Baumgarten** in ersten B. der Nachrichten von einer Hällischen Bibl. S. 141-148. Es bezeuget **Bayle**, nach der Gottsched. Uebers. S. 272. daß er, seit der ersten Ausgabe seines Wörterbuches, des **Kufflärs** Buch mit seinem Namen und Bildnisse gesehen habe, von welcher Ausgabe ich sonst nirgends etwas finde. Ich gehe fort auf den **Heinr. Wyermars**, welcher zu Amsterdam in einem Contoir stund. Dieser gab alda heraus: Den ingebeelde *Chaos* - veridelt en weerlegt. d. i. **Wiederlegung des eingebildeten Chaos, und der Meinung der alten und tezigen Weltweisen vom Entstehen der Welt, ins besondere desjenigen, was T. Lucretius Carus und Dirck Santwoort hiervon gehalten haben** u. s. w. Amst. 1710. Herr D. **Christoph August Heumann** in den Actis Philosophorum im siebenden Stücke S. 115-144. hat verschiedenes vom Verf. angeführet, und einen weitläuftigen Auszug aus dem Buche selbst gemacht. Er verwirft die Schöpfung aus nichts, behauptet die Ewigkeit der Welt, hält alle Beweise der Würcklichkeit Gottes Kap. 68. S. 126., womit man sie insgemein beweise, für untüchtig. Er glaubt K. 74. die Existenz Gottes auf folgende unumstößliche Art darzuthun: „Die Welt existiret würck„lich. Was würcklich existiret, dessen „Idee existiret nothwendig. Nun aber „existiret die Ausdehnung, folglich auch „die Idee der Extension. Mithin hat „das extendirte Wesen auch seine Idee „und Gedancken, und ist ein denckendes „Wesen. Ferner, das extendirte Wes„sen ist ewig, unendlich u. s. w. folglich „ist sein Dencken auch ewig und unend„lich. „ Noch deutlicher verräth er seinen Atheismus und Spinozismus in der Vorrede, alwo er die Schöpfung der Welt auser Gott eine nothwendige Handlung Gottes nennet, doch so, daß die Dependenz in der Ewigkeit geschehe, und darum auch die Natur in alle Ewigkeit seyn müsse, und folglich, daß die Schöpfung keine geschehene Sache sey, auch alle Dinge durch die unveränderliche Natur geschehen. Er wurde, dieses Buchs wegen, in Amsterdam in Verhaft genommen, und ins Raspelhaus gesezt. Der dritte Nachfolger des Spinoza ist der Graf von **Boulainvilliers**. Man siehet solches in seiner Schrift: Refutation des erreurs de Benoits Spinoza par Mr. Fenelon, par le P. Lami & par M. le Comte de Boulainvilliers &c. Brux. 1731. in 12. Er stellet sich, als wolte er den Spinoza wiederlegen, gestehet aber in der Vorrede selbst, daß er sein Lehrgebäude noch deutlicher, wahrscheinlicher und angenehmer zu machen gesucht hätte, als es in den eigenen Schriften dieses Gottesverläugners wäre. Der Hr. Gottsched in einer Note der Uebersezung des Bayls S. 267. vergleicht um deswillen diesen Grafen recht artig mit einem Feldherrn, der unter dem Vorwande, seinen Feind desto herrlicher zu besiegen, ihm Pulver, Blei, Waffen und so gar gezogene Röhre zugeschickt hätte. In der obigen Sammlung, die **Lenglet du Fresnoy** gemacht hat, führet seine Schrift eigentlich den Titel: Essai de Metaphysique dans les principes de B. de Spinoza Mehr Nachricht von diesem Buche und seinen Verf. findet man in Baumgartens B. 1. S. 132. Nachr.

einer

einer Hällisch. Bibl. Der vierte Nachfolger des Spinoza ist der Ungenannte Verf. des Buchs: Concordia rationis & fidei siue Harmonia philosophiae moralis & religionis christianae, Amst. 1692. in 8. Es ist solches von Friedrich Wilhelm Stoß, den die Verf. der Unsch. Nachr. im Jahre 1707. S. 159. unrichtig Stosch geschrieben haben, in Berlin verfertiget, und eigentlich zu Guben gedruckt worden. Man verbot in Berlin, es zu verkaufen, und hat sich dergestalt selten gemacht, daß man zufrieden ist, wenn man nur eine Abschrift, wie ich besize, davon haben kan. Er trägt einen Hauptirthum des Spinoza darinne vor, daß alle Dinge nur Modificationen oder innere Veränderungen der einzigen würcklichen Substanz wären. Der berufene Joh. Christ. Edelmann hat in seinem Glaubensbekentnisse S. 26. Gott, wie Spinoza, durch ein einiges -- in allen Dingen gegenwärtiges Seyn oder Wesen, wodurch er Substanz verstehet, erkläret (Siehe D. Baumgartens Vorrede zu Joh. le Clercs Unters des Ungl.) S. 72. denckt er von der Seele also: ich bekenne, daß unser Geist, als eine Kraft des lebendigen Gottes nach dem Tode darum nicht vergehe, oder zu nichte werden könne, weil er auch ein Etwas von dem unvergänglichen Seyn des grosen Ganzen ist. -- Denn wenn nur die geringste Kraft des Lebens in Gott vergehen und zu nichte werde könte; so müste folgen, daß Gott, als der Quell und Ursprung der Geister, durch das tägliche und stündliche Absterben der lebendigen Geschöpfe an seinen Kräften abnehmen, und wo nicht gar vergehen müste. S. 224. hat er vom Ursprunge der Welt nicht viel andere Gedancken geäussert, wie der zuvor angeführte Wyermars: Gott hat, sagt er, gegenwärtig eine Welt, wie der Aberglaube selbst bekennen muß, so hat er sie auch von Ewigkeit gehabt, weil er unveränderlich ist, und die Bibel selbst gestehet: Er bleibe, wie er sey, und seine Jahre nähmen kein Ende, welches alles grundfalsch seyn müste, wenn Gott vor 5000 Jahren noch keine Welt gehabt, und den Jahren derselben nun bald wieder ihr Ende bestimmet hätte. Denn der Welt Jahre sind ja auser Streit Gottes Jahre, theils weil sie von Ihm den Ursprung haben, theils weil sie gegenwärtig in Ihm bestehen, und in seiner Algegenwart fortlaufen, theils weil sie ohne einem Gott auch nicht einmal gedacht werden können. Wenn die Jahre der Welt ein Ende nehmen solten, so müsten auch die Jahre Gottes ein Ende nehmen. Hr. Joh. Heinr. Pratje hat eine Beschreibung der Streitigkeiten des Edelmanns heraus gegeben.

e) Eine Sammlung von Schriften, deren Verfasser den Spinoza und seine Anhänger wiederleget haben, findet man 1) beim Bayle in seinem hist. krit. Wörterbuche in Art. Spinoza, Note M. 2) in der auserlesenen theol. Biblioth. des Hrn. Kirchenrath Walchs T. I. S. 719. ff. 3) beim Joh. Coler im Leben des Spinoza § 15. S. 101. ff. Hr. von Wolf, welcher in den vorigen Sammlungen theils noch nicht stehen konte, theils vergessen worden war, ist sonder Zweifel unter den Neuern der wichtigste, welcher in seinem zweeten Theile der natürlichen Theologie den Spinoza bündig wiederleget hat. Unglaublich wird es manchen vorkommen, daß man den Joh. Bredenburg, den der Bayle einen Bürger von Rotterdam, und der

Georg

Georg Matthias König in seiner Bibliotheck einen Weber genannt hat, nebst dem **Wilhelm von Bleyenburg**, einen Kaufmann zu Dortrecht, den Vorzug für allen Gelehrten, die wieder den Spinoza geschrieben, gegeben hat. Ich werde meinen Lesern keinen unangenehmen Dienst thun, wenn ich ihnen von diesen beiden Männern noch einige ganz besondere Umstände bekannt mache. Man erzehlet von den **Bredenburg**, daß er, als er seine Eneruationem Tr. theologico-politici vna cum demonstratione, *Naturam non esse Deum* &c. Roterod. 1675. 4. herausgegeben, nach der Zeit selbst in den Atheismus verfallen sey. Denn da er ienem Saze, den er wiederleget hatte, oft nachgedacht, so hätte er gefunden, daß sich der Beweiß des Sazes des Spinoza in eine Demonstration bringen lasse, darinnen er keinen Fehler finden könte. Er hätte sie vielen Freunden gewiesen, daß sie ihm in der Prüfung beistehen, und ia keine Abschrift davon nehmen möchten. Der **Franz Cuyper**, der sein Versprechen nicht hielte, machte ihn aus dieser Demonstration selbst öffentlich zu einen Spinozisten und Gottesverläugner. Darüber beide in einen öffentlichen Streit mit einander geriethen, darein sich **Orobius**, ein iüdischer Arzt, und **Aubert von Verse** mischten, und des **Cuypers** Parthei nahmen. Siehe Bayls Wörterbuch Art. Spinoza Litt. M. Der **Wilhelm van Blyenburg**, von dem sich noch etliche Briefe an den Spinoza in des leztern seiner Sammlung S. 473. ff. finden, schrieb 1) Wedderleginge van het Boeck genaemt: Tractatus theologico-politicus, 1682. 2) Wedderleginge van de Zeedekonst van B. de Spinosa 1685. Hr. Prof. Jöcher nennt ihn einen Philosophus und Theologus, da er doch von sich selbst im 31 Briefe an den Spinoza schreibt: Ich bin frei, ohne Profeßion, und nähre mich von einem ehrlichen Handel. **Aufflär** in seinem Specimine artis ratiocinandi &c. S. 125., dem die Wiederlegung des **Bleyenbergs** sehr verdroß, macht ihn aus seinen eigenen Lehrsäzen auf keine ungeschickte Art zum Atheisten. Ich will etwas hiervon übersezen: Mein Herr Blyenberg, sie werden es mir nicht übel nehmen, wenn ich gleiches mit gleichem vergelte, und etwas boßhaft, wenigstens nur dieses mal, mit ihnen umgehe. Ist iemals ein Gottesverläugner damit umgegangen, alle Religion in den Herzen der Menschen zu vertilgen, so sind sie es. Denn sie lehren S. 254., **daß die menschliche Seele nicht etwas, das im Menschen, sondern in Gott sey.** Hieraus folgere ich, (denn sie haben es meinem Freunde, dem Spinoza in ihrer Wiederlegung eben so gemacht,) 1) daß Lehrer und Prediger keine Seelsorger mehr seyn können, weil die Seelen der Menschen, wenn sie in Gott sind, in der Seligkeit seyn müssen: 2) daß es eine blose Erdichtung sey, wenn Geistliche ihre Zuhörer durch die ewigen Höllenstrafen schrecken wollen, (Was in Gott ist, kan keine Pein leiden): 3) daß der boßhafteste Mensch ungestraft die gröSten Schandthaten begehe u. s. w. In eben dem Buche S. 230. macht uns der **Aufflär** noch einen andern Gegner des Spinozä bekannt, den ich in keinem Verzeichnisse derselben, das ich nachgeschlagen habe, antreffe. Er heist **Adrian Verwer**, und der Titel seines Buchs ist: t'Momaanficht der Atheisterv afgerakt &c.

§. 16.

§. 16.

Bei keiner Sekte, die zu den Christen gerechnet seyn will, treffe ich so viel Lehrsäze an, dadurch die Würcklichkeit eines Gottes so leicht umgestosen werden kan, als bey den **Socinianern**. Ein Schüler des **Socinus** läugnet, daß Gott zufällige Begebenheiten mit Gewißheit von Ewigkeit her erkenne, wodurch er genöthiget wird, dem göttlichen Verstande Verneinungen und Einschränckungen beizulegen. Ein Schüler des **Socinus** muß, um des vorigen Irthums willen läugnen, daß die **Rathschlüsse Gottes** ewig, und daß die **Ewigkeit** in einem würcklichen Besize aller Volkommenheiten ohne aller innern Veränderung, ohne den geringsten Zuwachs im Erkennen und Wollen bestehe. Ein Schüler des **Socinus** muß die **Algegenwart Gottes** nach unserm Begrif läugnen, wenn er sich selbigen, als einen in einem gewissen Orte eingeschränckten Gott vorstellet. Ein Gott, der keinen unendlichen Verstand und Willen, hat der innern abwechselnden Veränderungen unterworfen, der seiner Substanz nach nicht allenthalben gegenwärtig ist, der ist in der That kein Gott. Ich werde schon an seinem Orte alle diese gefährlichen Irthümer der Socinianer aus ihren eigenen Schriften beweisen. Ohne Bedencken würde ich also selbige unter die verborgene theoretische Atheisten zehlen, wenn das einige mir nicht im Wege stünde, daß sie läugnen, daß die Verneinung der Existenz Gottes aus ihren zuvor angeführten Lehrsäzen nothwendig fliese (§. 9.). Denn sie sagen, die gewisse Erkentniß zufälliger Begebenheiten von Ewigkeit her, ist eine unmögliche Sache, woraus für den göttlichen Verstand keine Einschränckung entstehe, welche sonst allerdings die **Unendlichkeit Gottes** aufheben würde. Sie läugnen uns also die aus ihren Lehrsätzen gemachten Folgen. Allein ich werde in den folgenden die Nothwendigkeit aller dieser Folgen deutlich genug darthun.

§. 17.

Es hat zu keiner Zeit an gelehrten Männern gefehlet, welche uns den Ursprung der Atheisterei, ihre Ursachen und Würckungen, ihre verschiedene Gestalten, ihre Gönner und Freunde, ihre Einwürfe beschrieben, und die wichtige Warheit: **es ist ein Gott**, gegen die giftige Anfälle gedachter Brut mächtig vertheidiget haben. Auf diese werde ich nun durch den Faden meiner Geschichte geleitet. Wie

viel Mühe, und welche Weitläuftigkeit würde mir dieser Theil der Geschichte verursachen, wenn nicht andere vor mir diese Arbeit zu ihrem Ruhme schon verrichtet hätten? Es ist demnach genug, daß ich dieser Männer ihre Schriften unten a) anführe, und allenfals einen kleinen Zusaz von Streitschriften mache, die nicht in gar vieler Hände kommen, und anderer mehr b).

a) Das volständigste Verzeichniß hiervon findet man ohne Zweifel in **Walchs** Bibl. theol. selecta T. I. von S. 676. biß 744. Eine grosse Anzahl der Schriftsteller, die von und wieder Atheisten geschrieben haben, findet man in des **Joh. Albert Fabricius** Delectu Argument. von S. 340. bis 361. Ein Hauptbuch, welches hier angemercket zu werden verdienet, ist **Radulph Cudworths** Prof. zu Cambridge, Systema intellectuale, welches der Hr. Canzler **von Mosheim** ins Lateinische übersezet hat, Jena 1733. fol. **Samuel und Johann Luchtmans**, ber. Buchhändler in Holland, kauften das Verlagsrecht dieses Buchs an sich, und liesen dasselbe zu Leiden 1773. in gr. 4. vermehrter auflegen. Die Vermehrung bestehet aus den eigenen Anmerckungen, welche der Hr. Uebersezer seinem Exemplar beigeschrieben hatte, das in die Hände des Hrn. Prof. **Georg Andreas Will**, in Altorf, gekommen war. Ich weiß nicht, wie es mag gekommen seyn, daß sie weder das Bildniß des Verf., noch auch den andern Kupferstich, womit die Ausgabe in fol. gezieret ist, zu der ihrigen haben stechen lassen. Ferner gehöret hieher **Jak. Friedrich Reimanns** Hist. vniu. Atheismi & Atheorum falso & merito suspectorum Hildesiae 1725. 8. **Jenckin Thomasius** Hist. Atheismi, welche Hr. Christ. Gottl. Schwarz zu Altorf 1713 herausgab. **Gisb. Voët** Dispp. de Atheismo, welche in der raren Samlung seiner Dispp., welche fünf Quartbände ausmachen, Tom. I. S. 115 ff. zu finden. Der Hr **Buddeus** in seinen thesibus de Atheismo & superstitione. Der Hr. **Bayle** in seinem krit. Wörterbuche S. 2901. nach der dritten französ. Ausgabe macht eine Menge der Schriften nahmhaft, welche die Gründe der Atheisten untersuchet haben.

b) Ich will die Verfasser dieser Schriften nach alphabetischer Ordnung anführen. Sie sind folgende: 1) M. *Cobabi* Atheus proprio gladio iugulatus. 2) Ch. *Franckii* Atheus conuictus Kilon. 672. 3) I P *Gruneberg* de Atheorum religione prudentum, 4) I *Grieſing* de Atheismo P. II., 5) C. I. *Iani* Atheus refutatus & ad veram religionem conuersus, Ien. 668. 6) M. *Kiliani Rudrauffii* Disp. de Atheismo resp. & auct. Io. Casp. Leunio Giss 1673, 7) I. B *Niemeir* de Atheismi euersione P. II. 8) *Pritius* de Atheismo in se foedo, 9) *Spiesmacher* de modo Atheos speculatiuos conuincendi, 10) *Staalkoopff* de Atheismo Bened. de Spinoza adv. Wachterum: eiusd. Disp. Spinoza Atheismi conuictus contra Auctorem praef. opp. posth.: eiusd. Disp. de Spinozae Atheismo adv. Arnoldum, 11) *Syrbius* de origine Atheismi Ien. 1720, 12) *Tob. Wagneri* Examen Atheismi speculatiui, 13) *Wedderkopff* de Atheismo, praeprimis Socinianorum Argent. 666. Zu diesen gehöret noch folgender kleiner Nachtrag: 1) *Io. Fried. Burgmann* de Stoa a Spinozismo & Atheismo exculpanda Witt. 721. 2) **von Elswich** Controu. de Atheismo recent.

recent. Witteb. 1716 3) Reu. P. *Georgii Gengell*, Societatis Iesu Theologi, Euersio Atheismi 4to. 4) *Iac. Hasaei* de gentilium Philosophis Atheismi falso suspectis Bremae 1716. 5) M. *Hallwachsii* Disp. de Iuramento Athei & religionis, Ien. 1715. 6) *Ioach. Langii* Cauſſa Dei & relig. nat. aduersus Atheismum Halae 727. 8. 7) M. *Martini* Disp. de Atheo Ciue non bono Corbach 717. 8) *Mejer* contra Langium infelicem aduocatum Atheismi Francisci Iunii Hamb. 720. 9) *Io. Sartorius* Disp. de sententia Henr. Mori Witt. 722. 10) D *Struue* doctus Atheus Ienae 707.

§. 18.

Ich bin nun mit Erzehlung der Streitigkeiten fertig, welche der Atheist erreget hatte. Aniezo komme ich auf eine andere über eben denselben Saz (§. 3.): es ist ein Gott. Sie betrift die Frage, ob gedachter Saz ein für sich klarer Saz sey, der keines Beweises bedürfe? oder ob er unter dieienigen Säze gehöre, die ohne Beweiß nicht können für wahr angenommen werden? Das erste, wie das lezte hat eine Menge Vertheidiger gefunden, mit welchen ich den Leser aniezo bekannt machen werde. Die erste Frage beiaheten unter den Scholastikern **Albertus Magnus**, der Cardinal **Bonaventura**, **Anselmus** ein gelehrter Bischof zu Candelberg, welcher in London 1109. starb, **Peter Aureolus**, ein subtiler Theolog, mit dem Zunamen der Beredte, **Peter von Alliaco**, französisch d'Ailly, Beichtvater bei Carl den VI., der Johann Hussen auf dem Concilio zu Costniz verdammen helfen, unter den Juden Rabbi **Moyses** und Joh. **Meisner**, ein Wittenbergischer Philosoph a). Unter den Cartesianern beiaheten selbige Frage ebenfals **Christoph Wittich**, Johann Heinr. **Suicer** und Isaac **Jaquelot** b). Den Scholastikern widersprach **Thomas von Aquinas**, aus einem gräflichen Geschlechte, und Joh. Heinr. **Posewiz** c): den Cartesianern der Sam. **Werenfels**, d) gegen welchen der Isaac Jaquelot sie vertheidigte. Hieraus erhellet zugleich, welche auf der andern Seite den Saz: **es ist ein Gott**, für keinen ganz unerweißlichen, sondern vielmehr für einen Lehrsaz oder Theorem gehalten haben. Der Hr. Christ. **Donat** und Jak. **Wilhelm Feuerlin** haben von dieser Materie etwas geschrieben e).

a) In dieser Note sollen die Stellen, wie auch zuweilen die eigenen Worte dieser Männer angeführet werden. **Albertus** in seiner Summe Tr. 3. qu. 57. **Bonaventura** Lib. I. Opp. dist. 3. qu 2. **Argentina** dist. 3. qu. 1. art. 3. **Anselmus** in Proslogio, d. i. in der Anrede an Gott, welches von der Rede mit sich selbst

selbst oder Monologio unterschieden. Aureolus in P. I. dist. 2. Part. 2. qu. 1. art. 6. Von Ailiaco Lib. I. sentent. dist. 3. qu. 3. Rabbi Moyses Lib. 6. c. 6 seiner Philosophie. Meisner in Disp. über die Fr. an sit de Deo cognitio naturalis §. 15. Diese alle behaupten, daß Gott nicht nur für sich, sondern auch im Verhältnis gegen uns zu erkennen sey, weil der Thomas in seiner Summa Theol. qu. 2. Art. 2 concluf. die propositionem per se notam eintheilet in per se notam *secundum se & quoad nos*, welcher Unterschied von den Nominalisten, sonderlich dem Scotus, sehr angegriffen wurde. Thomas erklärte *propositionem per se notam secundum se*, in qua praedicatum est de ratione & essentia subiecti: *per se notam quoad nos*, cuius veritatem simul ac terminos adprehendimus absque interuentu discursus vel medii termini adsequimur.

b) Unter den Cartesianischen Vertheidigern der ersten Frage sind folgende vorzüglich anzumercken: 1) der Herr Wittich in Diss. de prouidentia Dei actuali §. 26. p. 44 sqq. 2) der Suicerus in epist. apologetica pro argumento Cartesii. 3) Jaquelot in seinem Buche: Examen d'un écrit, qui a pour titre: Iudicium de Argumento Cartesii pro existentia Dei ab eius idea. Sie behaupteten, der Saz: es ist ein Gott, sey der gewisseste nicht nur, sondern sey auch ein Grundsaz (Axioma), der allen Menschen für sich klar sey, so gut, wie der Saz: der Triangel hat drei Winckel.

c) Hier gedencke ich derer, die denen in der Not. a. u. b. wiedersprochen haben. Den Scholastickern sezten sich andere aus dieser Sekte entgegen: als 1) Thomas von Aquinas in Summa Theol. P. I. qu. 11. in respons. ad art. 1. 2) Franciscus Suarez in Dispp. metaph. Disp. 29. Sect. 3. num. 34. Ihnen trat bei Joh. Heinr. Posewiz in seiner Theologia scholastica p. 51. Sie führten drei Gründe wieder sie an. Erstlich müste man die Würcklichkeit überhaupt durch andere Gründe, die sich eher, als iene dencken liessen, darthun. Zweetens, es hätten ia viele, die auch die Worte des Sazes: es ist ein Gott, wohl verstanden, selbigen dem ohngeachtet geläugnet. Drittens, alle unsere Erkentniß, nach der Lehre des Aristoteles, fange von den Empfindungen an, also auch die Erkentniß Gottes, welcher Name ohnehin nur eine Beziehungsnahme auf die Creatur sey. Der Meisner in seiner theol. nat. p. 27. sqq. hat darauf geantwortet.

d) Der Herr Werenfels gab heraus: Iudicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab eius idea, welches in Volum. II. seiner Disput. S. 31., die zu Amst. 1716. gedruckt worden sind, zu finden ist; darinne er diesen Beweiß des Cartesius für sophistisch ausgab. Da nun der Jaquelot wieder ihn sein Examen Not. b. schrieb; so gab Hr. Werenfels heraus: Vindicias huius iudicii, die gleichfals in Volum. II. seiner Disp. S. 82. stehen. Die Hrn. Abt Brillon und des Maizeaux pflichteten dem Hrn. Werenfels bei, und warfen dem Jaquelot vor, daß er die Streitfrage ganz verändert hätte. Dieser hat in verschiedenen Journalen sich verantwortet. Siehe Joh. Pet. Niceron Nachrichten von Begebenheiten und Schriften berühmter Männer nach der Baumgartischen Ausgabe, Halle 1749. Siebenter Theil S. 62. f.

e) Der

e) Der Donat hat geschrieben Disp. num, Deum esse, per se notum? der Feuerlin Disp. an existentia Dei sit veritas indemonstrabilis Altorf. 717.

§. 19.

Dieienige, die darinne mit einander eins waren, daß der Saz: es ist ein Gott, bewiesen werden müste, wurden hierüber unter sich wieder uneinig, ob er nämlich a posteriori allein, aus vorhergegangenen Empfindungen, oder auch a priori aus der Erklärung von Gott, erweißlich sey? Die Arminianer, Seckendorf, Heinneccius und andere, a) deren Hebenstreit in seiner natürl Theologie §. 2. und 3. S. 226. der Ausg. in 8. gedacht hat, verwerfen die lezte Frage, weil ein solcher Beweiß eine Herleitung einer Sache aus ihren Ursachen sey, die Gott nicht habe, welches wegen der Zweideutigkeit des Worts: Ursache, mit Recht ein Wortstreit genannt werden kan. b) Hingegen die erste Frage hat Pet. Poiret c) der nach der Zeit diese Meinung wieder fahren ließ, und David Hume in Engeland geläugnet, weil man Gott theils gar nicht aus Empfindungen erkennen, theils nicht sicher von der Würckung auf die Ursache schliesen könte, welches Vorgeben Hume mit ungemein scheinbaren Gründen unterstüzte. d) Unten werde ich einige Schriftsteller anführen, welche von dieser Streitigkeit überhaupt etwas geschrieben, und manches von dieser Geschichte uns gesammlet haben.

a) Die Arminianer in ihrer überaus seltenen Apologie, deren Urheber Simon Episcop war, S. 25. K. 1. hegten folgende Meinung: Omnia, quae de Dei notitia naturali adduci possunt, infirma atque incerta videntur, ac controuersiis pluribus impedita multisque exceptionibus, distinctionibus, hypothesibus & postulatis inuoluta. Hr. von Seckendorf im ersten Buche seines Christenstaats S. 50. schreibt hiervon also: Man ist einem solchen Grübler und Spötter nicht schuldig, eine philosophische Demonstration zu thun, sonderlich weil es ohne dem ohnmöglich ist, ens primum, oder dasienige, was das erste seyn soll, noch weiter a priori vorzustellen. Man schlage auch hiervon den Posewiz seine Theol. scholast. S. 53. qu. 3. nach, da man die Meinungen der Scholastiker hiervon antreffen wird.

b) Allerdings ist es ein Wiederspruch, wie der Hr. Heineccius in seiner Vernunftlehre urtheilet, Gott a priori oder aus seinen Ursachen erweisen wollen, wenn man durch Ursache die metaphysische, oder den Entstehungsgrund einer Sache (§. 4 dogm. Abschn. Hauptst. 1.) verstehet. Der andere Theil aber, der dieses nicht für wiedersprechend ansiehet, verstehet eine analytische Ursache, oder den Erkentnißgrund darunter. Darum ist dieser Streit kein anderer, als ein Wortstreit.

c) Des Poirets Worte in Cogit. rat. de Deo l. 1. c. 3. sind folgende: Sensus nec efficientem nec exemplarem caussam esse notitiae rerum, ne quidem corporearum, multo minus spiritualium. Hingegen in seiner Oecon. diuina Lib I, c. 1. gestehet er ein, daß man aus der ersten Wahrheit: Ich bin, die Würcklichkeit Gottes erweisen könne. Es scheinet, Hr. Poiret verstund durch den Beweiß a posteriori, einen solchen, nach welchen die Würcklichkeit eines Gottes unmittelbar aus den Empfindungen zu erweisen wäre. Hierinne irret er sich sehr; denn einmal verstunde der Alte durch dergleichen Beweise solche, in welchen man von der Würcknng auf die Ursache schliest; hernach verstehet der Neuere dadurch Demonstrationen, darinne Erfahrungen zu Erkentnißgründen angenommen worden sind. Auf diese Weise entstehet abermal ein Wortstreit.

d) David Hume schrieb in englischer Sprache seine philosophischen Versuche über den menschlichen Verstand, welche 1751. heraus kamen. Man übersezte sie in die französische Sprache zu Amst. 1758. in 2. Tom. mit einer weitläuftigen Vorrede. In den Göttinq. Anz. vom Jahre 1753. S. 540. ff. findet man die Englische Ausgabe recensiret, die folgende Aufschrift hatte: Philosophical Essays concerning human Unterstanding by Mr. Hume 1651. auf 260. Octavseiten. Der Herr Leland in seinem Abrisse deistischer Schriften, Tom. 2. hat des Hume seine Gründe angeführet. Der Hr. M. Joh. Aegidius Strauch in seiner oben angeführten Disp. (§. 2. Not. a. hist. Abschn. des Hauptst. 2.) hat sich Mühe gegeben die Gründe des Hume zu prüfen und zu wiederlegen.

e) Dahin rechne ich 1) den Ruard Andala in seiner Disp. qua existentia Dei non modo a posteriori, sed & a priori per ipsum eius naturam demonstratur. Franeck. 705. 4to. 2) des Hrn. Bertrams vermischte theologische und philosophische Betrachtungen, Theil 3. S. 3. alwo wir vieles, auch aus der litterarischen Geschichte, von der natürl. Erkentniß Gottes aus den Wercken finden: 3) In Volum. IX. S. 1. ff. der Act. historico-eccles. trift man auch vieles hiervon an.

§. 20.

Zu den demonstrativischen Beweisen von der Würcklichkeit Gottes, welche richtig in die entweder a priori oder a posteriori gemachte eingetheilet werden, rechnet man den Beweiß aus der Natur Gottes, oder aus dem Begriffe von Gott, daß er das absolut volkommenste Wesen sey. Anselmus a) und Thomas de Bradwardina b) sind unter den Scholastickern, und unter den Juden der sehr gelehrte Rabbi Moses ben Maimon oder Maimonides c), diejenige, welche sich schon im zwölften und vierzehenden Jahrhunderten dieses Beweises bedienet haben. Der Raynaud führet in seiner natürlichen Theologie diejenige an, welche dieses Argument als sophistisch verworfen haben, und er selbst macht

einige

einige Zweifel darwieder. d) Carteſius e) gab dieſem Beweiſe in ſeiner Philoſophie ein ganz neues Leben. Allein ſehr viele fochten ihn an, als der Hr. Sam. Werenfels, Pater Gabriel Daniel, Hr. von Maizeaux, Pet. Gaſſendus, und andere mehr f). Hr. von Leibniz, der lange Zeit bei dieſem Streite zugeſehen hatte, konte ſein Urtheil hierüber nicht länger verbergen, und ließ es in die Acta Erud. 1684. zu Leipzig S. 539. eindrucken. Es beſtunde darinne, daß dieſer Beweiß ſo lange unkräftig bleiben würde, ſo lange die Carteſianer die logiſche Wahrheit des Begrifs von Gott nicht bewieſen hätten g). Der Hr. Canzler von Wolf, Bilfinger, Reuſch, Gottlieb Alexander Baumgarten und mehrere machten ſich die Erinnerungen des Herrn von Leibnizens zu Nuze, ſahen dieſen Carteſianiſchen Beweiß für einen ſtrengen Beweiß an, wenn das, was ihm fehlte, hinzu gethan würde. Alle beeiferten ſich, die logiſche Wahrheit des Begrifs eines abſolut volkommenſten Dinges darzuthun h). Allein gar viele, ſo gar Schüler dieſer groſen Weltweiſen, wendeten manches wieder gedachten Beweiß ein, von welchen ich nur den Hrn. Conſiſtorialrath Walch, den berühmten Hrn. Käſtner in Göttingen, und den verſtorbenen D. Gunner anführe i).

a) Der Anſelmus bediente ſich dieſes Beweiſes in ſeinem Monologio c. 3. in ſeinem Proslogio c 3. T. 1. Opp. Edit. nou. Gerberonianae, in ſeinem Libr. contra Inſipientem. Deus eſt id, ſchlieſt er, quo melius excogitari non poteſt; ſed id, quo melius excogitari non poteſt, re ipſa eſt, alioquin non eſſet melius omnibus. Id enim longe melius eſt, quod re ipſa eſt, quam quod per ſolam cogitationem. Ergo Deus eſt in rerum natura. Er vertheidigte dieſen Beweiß gegen einen Mönch, Namens Gaunilon in ſeinem Apologetico, welches vor dem Buche pro inſipiente ſtehet T. 3. Opp. edit. vet. und T 1. der neuen Ausgabe des Gabriel Gerberon. Es nahm ſich auch Nik. Cuſanus, ein Cardinal, der 1464 ſtarb, ein ſubtiler Kopf, im Dialogo de poteſt, ſeu quia poteſt eſſe eſt, S. 249. ff. ſeiner Wercke, die zu Baſel 1565. fol. zuſammen herausgekommen ſind, dieſes beſtrittenen Beweiſes an.

b) Eben dieſen Beweiß trift man in des Erzbiſchofs Bradwardin herrlichen Buche de Cauſſa Dei Lib. 1. an. Er hat ihn alſo gemacht: 1) non poſſe negari, eum qui Deus ſit debere eſſe ens *ſumme perfectum*, quo nihil melius ac perfectius eſſe poſſit, 2) ſupponit ens infinite perfectum ſaltem eſſe poſſe, cum nullam contradictionem ſnuoluat in terminis. Atqui 3) inde concludit illud ens reuera eſſe & neceſſum eſſe, vt ſit. Nam neceſſario eſſe eſt per ſe, de ſe & neceſſitate abſoluta eſſe, adeo vt id, quod neceſſario exiſtit, non poſſit non eſſe. - - Vnde conſequitur ens ſumme perfectum neceſſario eſſe, adeoque *neceſſitatem exiſtendi in conceptu entis ſumme perfecti comprehendi.*

c) Maimonides, der in Cordua in Spanien im Jahr 1135. geboren war, hat bei

bei nahe die meisten der iüdischen Rabbinen an Gelehrsamkeit, besonders in der Philosophie, übertroffen. Man trift in seinem Buche Moreh nebhochim P. 1. c. 57., durch welches er bei seinen Glaubensgenossen in einen starcken Verdacht der Kezerei verfiel, eben diesen Beweiß für die Würcklichkeit Gottes an. Der R. **Joseph Albo** in Fundament. fid. Lib. 2. c. 10 erläutert den Maimonides folgendergestalt: Deum solum necessario existere, alia vero entia omnia esse contingentia; & in hoc conuenire quod sint contingentia, nihil vero esse, quod conueniat cum eo, quod necessario existit, neque in aliare, ne in nomine quidem entis: fieri enim non posse, vt sint duae necessariae existentiae, nulloque modo ea concipi posse paria. Der Maimonides übersezte auch den Avizenna ins Hebräische, und schrieb de cognitione Dei per creaturas.

d) Der Raynaud, von dem ich oben in der Einleit §. 12. Not. c. genug gesagt habe, erinnert wieder diesen Beweiß a priori von der Würcklichkeit Gottes in seiner natürlichen Theologie folgendes: Non bonam esse hanc argumentandi rationem probo, a significari & cogitari ad esse actu non valet consequentia.

e) Cartesius bediente sich dieses Beweises in Meditat. metaph. V. S. 31. die er in Frießland 1629. schrieb, und welche zu Paris 1641. zuerst im Drucke erschienen. Zu Rom sezte man sie 1643. in Indicem expurgatorium. Es findet sich derselbe auch in Principiis Philosophiae P. I. §. 13. 17,

f) Der Herr Werenfels ließ wieder diesen Beweiß drucken sein Iudicium de argumento Cartesii &c. davon ich §. 17. not. d. schon eine Anzeige gemacht habe. Der Pater Daniel, ein berühmter Geschichtschreiber von Franckreich, ein Humanist, Philosoph und Theolog, gab in französischer Sprache heraus: Le voyage du Monde de des Cartes, welche in verschiedene Sprachen, auch in die lateinische ist übersezet worden. Er wiederleget den Beweiß des Cartesius S. 146-175. und streuet hie und da viel Satyre mit ein, wodurch er seinem Gegner bei vielen um sein Ansehen brachte. Da sich der Hr. von Maizeaux in einem Briefe des Hrn. Werenfels gegen den Jaquelot annahm; so rückte dieser in die Nouvelles de la Rep. des lettres 1702. im Sept. S 293 seine Reponse a vne lettre des Mr. Des-Maizeaux ein, darauf der von Maizeaux in nur gedachter Monatsschrift 1702. S. 271. An. 1703. S. 187. seine Reponse a la lettre de Mr. Jaquelot abdrucken ließ. Der Pet. Gassendus schrieb eine disquis. metaphys. contra Cartesii meditationem V. die man in seinen Wercken Tom. III. in fol. findet, und die sich sehr rar gemacht haben. Es hat der Fabriz in seinem Syllabo argument. S. 329. num. VI. uns noch weit mehrere Gegner gesammlet, den man nachschlagen kan.

g) Es äuserte Hr. von Leibniz seine Gedancken in Actis Erudit. 1684. S. 539. auf folgende Art: Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat: nam *definitionibus non possumus tuto vti ad concludendum, antequam sciamus, eas esse reales* aut nullam inuoluere contradictionem. - - Soleo autem ad hoc declarandum vti exemplo motus celerrimi, qui absurdum implicat. - - Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de *ente perfectissimo*, vt adseramus nos eius ideam habere, & in hac allata paullo

paullo ante demonstratione, *possibilitas Entis perfectissimi aut ostendenda aut supponenda est, vt recte concludamus.* Nicht ohne Vergnügen wird man die Briefe des Hrn. von Leibniz lesen, die er an die Herren Arnold und Eckard, Prof. in Rinteln, den Streit über diesen Beweiß betreffend, geschrieben hat, sie sind in der Sylloge noua Epistolarum varii argumenti Norimb. 1761. 8. anzutreffen, und es wäre sehr gut, wenn uns der Herausgeber derselben, Herr Prof. Uhl, mehrere Theile lieferte, woferne sein Vorrath noch nicht erschöpffet ist.

h) Viele, die die Tiefen der Weltweißheit noch nicht kannten, hielten den Beweiß von der logischen Wahrheit des Begrifs eines absolut volkommensten Dinges für eine sehr leichte Sache. Denn weder der Begrif eines Dinges, noch auch der Begrif des absolut volkommensten wiedersprächen sich. Die meisten, die ich oben im Text anführe, gründeten ihren Beweiß darauf, das absolut volkommenste Ding hätte lauter uneingeschränckte Volkommenheiten. Eine uneingeschränckte Volkommenheit enthielte gar keine Verneinungen, mithin könte kein Wiederspruch im Begriffe entstehen, welcher eine Verneinung desienigen wäre, was man beiahet hätte. So gut auch dieser Beweiß gemacht zu seyn schiene; so fanden sich doch welche, die mit Grunde manches dargegen erinnerten, wie die folgende Anmerckung zeigen wird. Darum werde ich im dogmatischen Abschnitte gedachten Beweiß vielmehr auf die Compoßibilität der Volkommenheiten, als auf den Mangel der Einschränckungen eines absolut volkommensten Dinges bauen.

i) Der erste, so viel ich weiß, war der Herr Prof Kästner, welcher, da er noch in Leipzig sich aufhielte, ließ im Herbstmonat in die Belustigungen des Verstandes und Wizes 1743. seine Gedancken über den Cartesianischen Beweiß von der Würcklichkeit Gottes gegen die Wolfianer einrucken. Bald darauf erschien in dem Hamburgischen Correspondenten von einem aufgeweckten Kopfe, der sich G. H. P aus Cu. in K. unterschrieben hatte, eine Prüfung der Kästnerischen Gedancken. Der zweete war der Hr. D. Gunner, der in seinem Tractate von der Würcklichkeit und Einheit Gottes verschiedenes an diesem Beweise aussezte. Ein Ungenannter hatte ihm in den Hamb. freien Urtheilen 15 St. besonders wieder die Säze: **Was gar keine Einschränckungen hat, das hat auch keine Verneinungen, ferner, was gar keine Verneinungen hat, darinne kan kein Wiederspruch seyn,** manches eingeworffen. Entweder habe sein Schluß vier Füsse, gab er ihm Schuld, oder einen falschen Förderſaz. Er antwortete ihm zwar, aber meiner Einsicht nach, sehr unzureichend, wie ich vielleicht unten solches zu zeigen, Gelegenheit nehmen werde. Der Herr Consistorialrath **Walch** in seiner natürl Theologie sezet an dem Cartesianischen Beweise folgendes aus. Es schiene ihm 1) daß wenn der ganze Schluß etwas beweisen könne, es dieser Saz sey: wenn ein Gott ist, so ist er nothwendig, nicht aber gerade zu, es sey ein Gott, 2) man würde einen Atheisten nicht können überzeugen, daß man nicht vom Möglichen aufs Würckliche geschlossen, oder vom Daseyn eines Dinges im Verstande, auf das Daseyn auser dem Verstande, 3) würde der Atheist sagen: Gott ist ein unbegreifliches Wesen, folglich sey

auch der Begrif von ihm unbegreiflich, aus welchem man nicht einen andern Saz folgern könte. Sein Herr Vater hatte schon in seinem Philosophischen Wörterbuche S. 1339. nach der ersten Ausgabe verschiedenes wieder diesen Beweiß von der Würcklichkeit Gottes erinnert.

§. 21.

Zu den demonstrativischen Beweisen, die man von der Würcklichkeit eines Gottes zu geben pfleget, gehören alle übrige, deren Erkentnißgründe aus der Betrachtung dieser Welt genommen sind, und die der Alte Demonstrationen a posteriori zu nennen pfleget. Ich werde also die vornehmsten nach der Reihe anführen, und das merckwürdigste davon erzehlen. Oben an stehet unter selbigen der Beweiß, welcher auf die Zufälligkeit der Welt gebauet wird, den Hr. von Wolf nicht allein in seiner Metaphysik, sondern auch in der Ratione praelectionum Sect. II. c. 3. §. 48. S. 158. ff. allen übrigen vorgezogen hat. Ihm gebühret der Ruhm, daß er selbigen zwar nicht erfunden, aber doch durch den Saz des zureichenden Grundes weit bündiger, als er vorhero war, eingerichtet hat. Schon der tiefsinnige Thomas von Aquinas beweiset in seiner Summa der Theologie P. 1. qu 1. art. 3. auf diese Art die Würcklichkeit Gottes. Nicht nur vorigen, sondern auch die übrige Beweise dieses berühmten Grafens, suchte Joh. Baptista Gonet in Clypeo Theologiae Thomisticae P. I. Disp. 1. sowol deutlicher zu erklären, wie auch zu vertheidigen. Ich finde eben denselben in Julius Cäsar Vaninus Amphitheater S. 3., der dennoch als ein Atheist verbrannt wurde, (Siehe oben §. 13. S. 140. ff.). So alt, und so gut auch dieser Beweiß immer seyn mochte; so wuste doch ein Joachim Lange, ein Adam Bernd, ein D. Abicht, ein Hommel, Darjes, Gunner, M. Rudolfi, Kant und Platner manches daran auszusezen a) wozu der Saz des zureichenden Grundes den meisten Anlaß gab. Die wichtigsten Einwürfe dieser Gegner werde ich biß auf den polemischen Abschnitt verspahren. Zu Königsberg ließ Johann von Nariki drucken: Weg zu Gott, auf 9. Bogen in 8. Es ist ein Gespräch zwischen Salomon und Pithias. Der lezte gestehet, daß er von der Existenz Gottes nicht überzeuget sey, und macht ienem allerlei Einwendungen gegen seine Demonstrationen.

a) Hr. Lange in der modesta disquis. S. 212 ff. ingleichen in seiner bescheidenen und ausführl. Entdeckung S. 279. ist der Meinung, daß es Wolfen weder ein rechter Ernst sey, daraus die Würcklichkeit Gottes zu erweisen, noch sey es auch

auch nach seinem System zur gründlichen Ueberzeugung ohnmöglich. Adam Bernd in der Abhandlung von Gott und der menschl. Seele, S. 36. glaubt, dieser Beweiß seze schon heimlich voraus, daß es eine causam liberam, so die Welt hervorgebracht, gebe. Herr D. Abicht in einigen Mängeln der leibnizischen Philosophie, welche der Theologie zuwieder sind, S. 20. gestehet zwar die Richtigkeit dieses Beweises zu; allein da Gott die Welt nach einen zureichenden Grunde geschaffen haben soll, und der zureichende Grund dem Gewichte in der Waagschale gleich sey; so habe Gott nicht mit Freiheit, sondern nothwendig geschaffen. Hr. Carl Ferdinand Hommel in Disp. in qua subtilitas argumenti Wolffiani, quod ex rerum contingentia Deum esse colligit, in dubitationem adducitur, tadelt an diesem Beweise, daß man aus den innern Veränderungen eines Dinges die Zufälligkeit desselben hätte beweisen wollen. Eben das hat der Hr. Geheime Rath Darjes in seiner Mataphysik, und der D. Gunner in seinem Tract. von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes S. 106. ff. wie auch in seinen Institut. Theolog. S. 237. Not. 2. an diesem Beweise auszusezen gefunden. M. Joh. Gottfr. Rudolphi schrieb einen augenscheinlichen Beweiß, daß aus dem Wolfischen Saze des zureichenden Grundes kein bündiger Schluß für die Gewißheit der göttlichen Existenz könne hergeleitet werden, ohne Anzeige des Orts (es ist kein anderer, wie Jena) 1740, darinne hat er alles, was nur wieder diesen Beweiß eingewendet werden kan, zusammen geraft, ohne daß er der Sache gewachsen war. Hr. Hofr. Reinhard in Disqu. an ex eo, quod aliquid existit, demonstratur, dari ens perfectissimum &c. §. 27. schreibt auch wieder diesen Beweiß folgendes: Consulto abstinui hic a vulgari illa demonstratione, quae rerum in hoc mundo contingentiam ex earum mutabilitate deducere volunt. Non enim hoc modo omnibus obiectionibus via praecluditur. Potest enim aduersus dicere aliquis, licet status forte contingens sit, posse etiam substantiam ipsam necessario existere. Der Hr. Prof. Platner in seinen philos. Aphorismen § 981. sagt auch, dieser Beweiß beruhe auf schwankenden Kriterien der Zufälligkeit der Welt.

§. 22.

Einer der ältesten und berühmtesten Beweise vom Daseyn Gottes, ist auser allem Zweifel der aristotelische. Aristoteles suchte das Daseyn Gottes demonstrativisch aus der Würcklichkeit eines Wesens zu erweisen, von welchem die erste Bewegung in der Welt abhienge. Es ist rathsam, daß ich nicht nur seinen Begrif von der Bewegung, sondern auch die Erkentnißgründe unten anführe, woraus eine erste Bewegung, und eine erste Ursache derselben von ihm erwiesen worden ist a). Aus dem zehenden Buche des Plato von Gesezen siehet man, daß ihm dieser Beweiß nicht ganz unbekannt war. Er fande beim Hrn. von Leibniz Beifall, und er bediente sich desselben in seinem sehr seltenen Buche: Ars combinatoria b). Hr. Gustav Eichfeld c), ein ehemaliger gelehrter

Mitbürger unserer Akademie, gründete nicht nur den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes, sondern die ganze natürliche Theologie auf die Bewegung der Körper. Die ältesten Wiedersacher dieses Beweises sind: 1) Diodorus Cronus, welcher nach dem Zeugniß des Sextus Empirikus alle Bewegung läugnete; 2) Demokritus, welcher ihm die zween Säze entgegen sezte: Nichts kan sich selbst bewegen, alles was sich bewegt, wird von einem andern bewegt: d) 3) Jak. Zabarella verwarf diesen Beweiß nicht ganz und gar, sondern gab vor, daß er sodann nur gut sey, wenn man eine ewige Bewegung voraus seze. e) 4) Julius Cäsar Vaninus f) welcher diesen Beweiß dem Averroës, der doch weit iünger ist, als Aristoteles, zuschrieb. Posewiz in seiner scholastischen Theologie bringet viele Gründe vor, die diesem Beweise entgegen gesezet worden sind. Diesen füge ich noch bei den M. Wenzel Schillingg), den Treuner, Jak. Wittich h). Vertheidiget haben diesen Beweiß Jak Martini, D. Christ. Dreier und D. Melchior Zeidler, welchen sie allein für einen demonstrativischen Beweiß erkanten i), die übrige alle für wahrscheinliche Beweise ansahen.

a) Der ganze Beweiß des Aristotels, der in Lib. 8 Phys. und Lib. 12. Metaph. c. 6. text. 29. zu finden ist, beruhet auf der Erklärung von der Bewegung und vier Säzen. Die Bewegung ist bei ihm ein transitus ab vno praedicato ad aliud, vel a non ente ad ens (qui esset generatio) vel ab ente ad non ens (qui esset corruptio) vel a maiori ad minus (qui esset imminutio) vel a minori ad maius (qui esset augmentatio) vel ab hac qualitate ad aliam (qui est alteratio) vel a τῶ existere hic loci ad τὸ existere illic loci (qui dicitur motus localis). Der erste Saz, darauf er bauet, ist: *datur motus.* Der andere: *omne, quod mouetur, mouetur ab alio.* Diesem sezte Scotus, der Hauptfeind des Thomas von Aquinas, die actiones immanentes, die actiones intellectus & voluntatis entgegen. Der drite Saz: Motus coeli est aeternus. Der vierte Saz: in caussis efficientibus non licet progredi in infinitum. Der Treuner in seiner Disp. Via trina ad Dei existentiam &c §. 23. behauptet, daß die ganze Demonstration des Aristoteles auf dem falschen Saze beruhe: omnis motus est necessario accidens praedicamentale.

b) Herr von Leibnz, als er noch nicht 19. Jahr alt war, schrieb ein Buch: Ars combinatoria &c in qua noua artis meditandi siue logicae inuentionis semina sparguntur, praefixa est demonstratio Existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta 1665. 4. Diese erste Ausgabe war sehr selten worden, darum wurde ste im Jahr 1690. ohne Vorbewust des Verfassers, wieder aufgeleget, welches aber Herr von Leibniz sehr übel nahm. Davon man die Acta Erudit. vom Jahre 1691. S. 64. ff. nachschlagen kan. Die Leibnizische Demonstration war kurz folgende: Corpus A mouetur. E. datur aliquid mouens, & vel incorporeum, quod

quod infinitae virtutis est, quia A ab eo motum habet infinitas partes, & substantia. E. Deus.

c) In seiner Theologia nat. ex motu corporum methodo demonstratiua euicta. len. 1741. Sein Beweiß ist folgender: Omne quod est caussa prima motus corporum illud existit. Deus est caussa prima huius motus. E.

d) Der Cudworth in seinem Syst. Intel. T. I. p. 85. führet des Demokritus Einwurf an, und beschuldiget den Hobbes, daß er eben der Meinung gewesen wäre. Der Hr. Canzler von Mosheim entschuldiget in der Note den Hobbes. Denn 1) es hätte derselbe nicht geläugnet, daß aus der Bewegung ein Beweiß für die Würcklichkeit Gottes könte genommen werden: 2) er hätte nicht gelehret, daß die erste Ursache der Bewegung durch eine äusere Ursache bewegt werde. Er habe aber geläugnet, daß Gott ein ganz unbewegliches Ding sey, welches Aristoteles gelehret hat.

e) Die Einwürfe des Zabarella wieder den Aristoteles trift man an in seinem Buche: de inuentione aeterni motoris, sumtibus haeredum Lazari Zetzneri, Fref. 1618. in 4to. Der Bayle in seinem krit. Wörterbuche im Art. Zabarella, Buchst. G. hat nicht nur vieles von diesen Einwürfen angeführet, sondern auch seine eigene Gedancken hiervon mit eingestreuet.

f) Julius Cäsar Vanin im Amphitheater S. 1. verwarf diesen Beweiß, weil die erste bewegende Ursache finitum essentiae circumscriptione & finitum potentia wäre.

g) Schilling in Lib. de notitiis naturalibus S. 70 ff. giebt vor, es sey unmöglich, daß man aus der Bewegung auf eine unbewegliche Ursache schliessen könne. Denn die Kraft, die den Himmel bewege, sey entweder im Himmel selbst, und gehöre zu seinem Wesen, oder sey äuserlich, als forma adsistens. Soll sie innerlich seyn, so würde sie sich entweder durch den ganzen Himmel extendiren, oder nicht. Wo nicht, so würde sie an einem gewissen Ort des Himmels angewachsen seyn, und würde also per accidens beweget werden. Wilst du aber sie durch den ganzen Himmel ausbreiten, so wird sie gleichfals bewegt, und wird also hieraus der erste unbewegliche Beweger nicht folgen.

h) Wittich in der Disp. de Natura Dei, §. 20. ff. macht gegen diesen Beweiß folgende Einwendung: Si motus ex natura corporum sequeretur, corpora in aeternum mouerentur, nec vnquam ad quietem reduci possent, & quae videmus corpora hoc momento mota, paullo post quiescere igitur corporibus non est naturalis. E. dependet a caussa extrinseca. Darauf folgt sein Einwurf: motum quidem corporibus particularibus haud esse naturalem, illa moueri & quiescere posse pro data caussa, sed ex ipsa materia motum fluere, eamque semper moueri, adeoque indesinenter vnum corpus aliis motum suum communicare, illumque per circulum ex vno corpore in alia transire.

i) Der Martini vertheidiget den Beweiß in seinem Vernunftspiegel Lib. I p. 500-521. Der Dreier in Disp. XVI. in primam Philos. Der Feidler in Anal. S. 431. Der Hebenstreit in Theol. nat. nach der Ausgabe in 8. S. 229. hat verschiedenes gegen die beiden lezstern vorgebracht.

§. 23.

§. 23.

Joh. Raphson, ein Engeländer, (Einl. §. 18. Not. e.) in seiner Demonstratione de Deo gab folgenden Beweiß von der Würcklichkeit Gottes: Aliquid existit. Sed nihil nil potest, ergo aliquid existit a seipso. d. i. Etwas ist würcklich. Allein das Nichts kan nichts, folglich muß etwas durch sich selbst die Würcklichkeit haben. Hr. von Wolf wieß in seiner Ratione praelectionum Sect. 2. c. 2. §. 37 ff., daß dieser Beweiß in der Form unrichtig wäre, weil er mehr, wie drei verschiedene Begriffe enthielte. Es sey auch alle Mühe vergeblich, zu zeigen, daß die Richtigkeit zu schliesen, welches man in Schulen eine Crypsis nennet, versteckt sey. Es haben sich die Herren Joachim Lange, Feuerlin, Nik. Hieron. Gundling, Gottl. Jsr. Canz wechselsweise bemühet, eine bessere Einrichtung diesem Beweise zu geben a). Vor wenig Jahren gaben die Herren Professoren zu Leiden nach der Stolpischen Stiftung (Einl. §. 21. Not. b.) von neuen den Weltweisen Anlaß durch ihre Aufgabe diesen Beweiß des Raphsons zu untersuchen, und zu bearbeiten b). Unter den Teutschen wurde der berühmte Schüler eines Crusius, der Hr. Canzeleirath Adolph Friedrich Reinhardt, aus Mecklenburg-Strelitz, ermuntert, sich mit andern zu beeifern, um die goldene Münze von 250. Gulden durch seine Schrift davon zu tragen. Allein sie wurde um die gesezte Zeit der Einsendung, nämlich den 30. Oct. 1759., wegen anderer Geschäfte des Hrn Verf., nicht fertig. Es trug also Gottfried Arnold Maas den Preiß davon Der Herr M. Christian Ziegra überredete den Hrn. Verf., daß er ihm die hernach völlig ausgearbeitete lateinische Schrift überschicken möchte um selbige drucken zu lassen, welches auch geschahe. Man war damit noch nicht zufrieden, sondern der M. Gotthelf Hartmann Schramm, der vergangenes Jahr, als auserordentlicher Prof. der Weltweißheit bei uns gestorben ist, muste auch eine teutsche Uebersezung davon machen c).

a) Herr Lange in seiner modesta disqu. §. 9. S. 201. will sich zwar für keinen Meister im schliesen ausgeben, glaubt aber den Beweiß des Raphson, der ihn nicht nach der logischen, sondern der mathematischen Form vorgetragen hätte, auf diese Weise zu verbessern: Si aliquid eorum, quae existunt, non existit a seipso, sequitur, vt nihil aliquid possit. Die Folge hat er in der Anmerckung beweisen wollen. Das ist gewiß keine Verbesserung eines Meisters. In seiner bescheidenen und ausführl. Entdeckung rühmet er sich, daß er in der Causla Dei Sect. 2. S. 171. 183. diesen Beweiß vor allen Einwürfen

sen sicher gestellet hätte. Der Hr. **Feuerlin** in Obseru. eclecticis Spec. V. §. 4. S. 2. will es so eingerichtet wissen: Aut existit ens a se, aut nihil existit, aut nihil aliquid potest. Sed falsum est membrum 3. per Ax., falsum est membr. 2. per post. ergo re stat, vt verum sit membr. 1., ens a se existere. Er sezt hinzu: Crypsin hic cernimus omissionis quoad maiorem, vel consequentiam disiunctam, deinde aequipollentiae, aequipollentes sunt enim istae propositiones: Verum est, aliquid existere; falsum est, nihil existere. Der Hr. **Gundling** in Ethica §. 10. S 38. 39. vertheidiget diesen Beweiß gleichfals. Der Herr **Canz** in Theol. Nat. Polem. §. 18. S. 63. glaubt: hoc tum demum concludere, si ostenderis, quae ab alio in hoc mundo sunt, indicare ens a se a mundo diuersum.

b) Die Aufgabe, welche die Herren Professoren zu Leiden im Jahre 1758. bekannt machten, war folgende: ob daraus, daß etwas existire, folge, daß ein nothwendiges, ewiges, unveränderliches und von dieser Welt unterschiedenes Wesen es gebe?

c) Des Hrn. **Reinhardts** Schrift war also betitelt: Disquis. philosophica, qua ex eo, quod aliquid existit, demonstratur, dari ens perfectissimum, aet. a mundo distinctum. Der Hr. M. **Christ. Ziegra** gab sie heraus mit einer Zuschrift an den Hrn. D. **Crusius**, Hamb. 1761. Im Jahre 1765. übersezte selbige M. **Gotthelf Hartmann Schram** ins teutsche, sie wurde zu Leipzig in 6. Octavbogen gebruckt mit folgender Aufschrift: Hrn. **Adolph Friedrich Reinhards** philos. Untersuchung, worinnen aus dem, weil etwas ist, demonstriret wird, daß es ein vollkommenstes, ewiges, von der Welt unterschiedenes Wesen gebe, mit einer Vorrede von Herrn M. **Christian Ziegra**, aus dem Lateinischen übersezt, und mit einer Vorrede des Uebersezers, worinnen einige Anmerckungen für den Hrn. Prof. **Titius** enthalten sind. Wenn die neu aufgewärmten Einwürfe wieder Wolfen gegen den Saz des zureichenden Grundes, gegen den Beweiß von der Zufälligkeit der Welt u. s. w. die längst zureichend beantwortet, die gemachten Fehler auch von den Schülern des Wolfens verbessert worden sind, weggeblieben wären, würde diese Schrift sich mit grösserm Vergnügen lesen lassen.

§. 24.

Viele unter den Weltweisen waren der Meinung, daß man aus den Absichten der Dinge in der Welt auf eine demonstrativische Art das Daseyn Gottes beweisen könte. **Samuel Parcker** und **Bern. Nieuwentyt** a) haben sich sonderlich dieses Beweises bedienet. Unter den ältern Weltweisen verwarf ihn **Xenophanes**, **Leucippus**, **Demokritus**, **Lucretius Carus** b): unter den neuern Hr. Canzler von **Wolf** c) und D. **Gunner**. Es wurde von **Joh. Friedr. Wucherer**, vom *D.* **Feuerlin**, vom **Cudworth**, und von **E. D. Triebler**, einem Holländer, gegen dessen Wiedersacher vertheidiget d). Der Hr. **Ribov** in seiner

fernern

fernern Erläuterung S. 235. §. 165. zeiget, daß diese Vertheidigungen sehr unzulänglich wären.

a) Der Parcker in Disp. de Deo, Disp. 2. p . und der Nieuwentyt in seinem Buche, das der Baumann aus dem holländischen ins teutsche übersezt hat, unter folgenden Titel: Die Erkentniß der Weißheit, Macht und Güte des göttlichen Wesens aus dem rechten Gebrauch der Betrachtungen aller irdischen Dinge der Welt zur Ueberzeugung der Atheisten mit Wolfens Vorrede Frf. 1732. 4to. Es wurde wieder aufgelegt Jena 1747. mit einem etwas veränderten Titel, und einer neuen Vorrede des Hrn. Geheimerath Joh. Andr. von Segners, 4to.

b) Man sehe hiervon des Hrn. Prof Wucherers Disp. Demonstratio existentiae Dei e finibus in origine hominum occurrentibus, Ienae 723. und D. Lange in der ausführlichen Recension der wieder die Wolfische Metaphysick auf 9. Universitäten, und anderwärtig edirten 26. Schriften, S. 114.

c) Der Hr. von Wolf in seiner Ratione Praelect. S. 157. erkennet diesen Beweiß um deswillen für keine richtige Demonstration, weil die Absichten der Dinge in der Welt, wenn sie der Atheist läugnet, wie er würcklich thut, nicht anders können bewiesen werden, als durch die Schöpfung der Welt von einem höchstweisen Wesen, dabei schon Gott als würklich voraus gesezt werde, woraus ein Circkel im Beweisen entstehe, der fehlerhaft sey. Man sehe auch des D. Gunners Buch, von der Würcklichkeit Gottes S. 326. nach, wo er den Vorschlag prüfet, den der Hr. Schubert in seiner Metaphysick §. 891. gethan hat, es für die Atheisten brauchbarer zu machen.

d) Wucherer in der angeführten Disputation. D. Feuerlin in Obs. eclecticis Spec. V. § 10. p. 6. Cudworth in Syst. intellectuali, der es mit dem Galenus gegen den Xenophanes, den Urheber der eleatischen Sekte, und die übrigen vertheidigte. Triebler, aus Holland, disputirte zu Greifswald 1775. Die Disputation hatte die Aufschrift: Obseruationes aliquot Ante-Nonnottianas 2. B. Er sucht darinne besonders den Newtonischen Beweiß für das Daseyn Gottes aus den Finalursachen, und Locken gegen Hrn. Nonotte Les erreurs de Voltaire zu vertheidigen. Siehe Greifsw. gelehrte Zeitungen von diesem Jahre.

§. 25.

Der Beweiß für die Würcklichkeit Gottes, genommen aus der Ordnung der Welt, ist bei vielen in grosen Ansehen gewesen. Die Väter der ersten Kirche, als Augustinus Lib. 2. c. 4. de Ciuit. & Serm. 143. de Temp. Damascenus Lib. 1. de orth. fid. c. 3. Justinus Tom. 3. ad q. graecan. 6. f. 170. Der Raymund de Sabunde in Theol. Nat. tit. 4. Die Theologen und Philosophen der römischen, unserer und der reformirten Kirche, als Pet. Maria Gazzaniga de Deo S. 29. ff. besonders Not. N. S. 31. ff. Der Haffenreffer in seinen Locis

Locis theol., Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel S. 482., Joh. Raius in Gloria Dei oder Spiegel der Weißheit, Almacht Gottes, welchen Casp. Calvoer ins teutsche übersezet hat, (die englische Ausgabe kam 1691. 8. heraus), Niewentyt in der Weltbetrachtung, nach der Segnerischen Ausgabe S. 35-186. haben sehr viel aus diesem Beweise gemacht. Der Hr. von Wolf in Rat. praelect. S. 155. griff ihn aus Gründen an, die unten zu lesen sind. a) Gegen ihn vertheidigten selbigen D. Lange b), D. Feuerlin c), D. Crusius d), darauf der Hr. Riebov in seiner fernern Erläuterung §. 163. S. 232., die sich bisher sehr selten gemacht hat, antwortete,

a) Des Wolfens Einwendungen, die er am angezogenen Orte wieder diesen Beweiß machte, sind folgende: Argumentum in materia vitiosum est, quod nititur praemissa falsa. Qui igitur ab ordine vniuersi argumentantur ad auctorem ordinantem, vitium in materia admittunt, fallaciam nempe dicti simpliciter. Sumunt enim tanquam simpliciter verum, vbi datur ordo, ibi datur ordinans, quod non nisi secundum quid, nempe de ordine contingentevalet. Superius enim iam ostendi §. 66. c. 4 Sect. I. in ordine absolute necessario nullum dari ordinans.

b) D. Lange in seiner besch. und ausf. Entdeckung S. 264. ff. antwortet, daß Wolf eine fallaciam ignorationis aut adfectatae dissimulationis elenchi begehe, d. i. er verkehre mit Vorsaz den statum quaestionis. Denn die, so sich dieses Beweises bedieneten, wären so dumm nicht, daß sie ordinem geometricum und abstractiuum, der nur in Ideen bestehet, mit der ordine physico, so lauter Realität habe, confundiren solten.

c) D. Feuerlin in Obs. eclecticis Spec. V. §. 5. S. 3. Si esset, schreibt er hiervon, fallacia dicti simpliciter, laboraret vitio quatuor terminorum, nec niteretur praemissa falsa; si vero posteriori laboraret vitio, prioris simul argui non posset. Instantiam ex Matheſi pura desumtam non infringere Maiorem.

d) D. Crusius im Entwurf der nothw. Warh. S. 396 §. 223. vertheidiget diesen Beweißgrund vielmehr gegen diejenige, welche ihm die Unordnung in der Welt entgegen sezen, und welche behaupten, daß die Ordnung durch einen blinden Zufall in der Welt entstanden wäre.

§. 26.

Der künstliche Bau der gegenwärtigen Welt schiene andern Weltweisen ein ganz unläugbarer Erkentnißgrund zu seyn, daraus das Daseyn eines Gottes erweißlich zu machen. Ich will nur den einzigen Hr. Prof. Hollmann anführen, der sich dieses Beweises in seinem überzeugenden Vortrage von Gott und der Schrift S. 87. biß 186. bedienet hat. Herr von Wolff sahe ihn für würdig an, etwas genauer in seiner

Ratione praelect. S. 155. zu prüfen a). Wie unzufrieden man über seinen Tadel war, siehet man aus den Vertheidigungen desselbigen eines D. Langens b), eines D. Feuerlins c), eines Ungenannten d), welches der verstorbene Hr. Kirchenrath Walch war, deren Einwendungen aber der Hr. Riebov in seiner fernern Erläuterung S. 234 §. 164. zu entkräften suchte.

a) Das Urtheil des Hrn. Wolfens hiervon ist folgendes: Geminum plane est argumentum, quando ab artificiosa machinae mundanae structura ad auctorem eius, Deum argumentantur. Sumitur enim, structuram artificiosam suppone re artificem, quod non simpliciter verum nobis innotuit, adeoque tantum secundum quid intelligendum est nempe de operibus artis, de quibus per inductionem innotuit illa sumtio. Antequam igitur probaueris, quod de operibus artis annotasti, idem ad opera naturae adplicari posse, sumtione illa vsus fallaciam dicti simpliciter committis.

b) D. Lange in seiner besch. und ausfürl. Entdeckung S. 267. giebt vor, daß des Wolfens Wiederspruch sich in eine fallaciam petitionis principii resolvire, weil er sich auf sein falsches suppositum von der Ewigkeit der Welt gründe. Er rühmet von sich, daß er in der Caussa Dei Sect. 2. S. 154. ff. das Argument von den obiectiunculis der Atheisten, und ihrer Patronen der Pseudo-Philosophorum gerettet habe.

c) D. Feuerlin in Obs. eclecticis Sect. V. §. 6. S. 4. sagt: Nullam se videre inductionem, neque etiam contrarium vllius inductionis esse absurdum. Deinde miratur, Wolffium postulare, vt probetur, quod de operibus artis valet, idem ad opera naturae adplicari possit, quum ille alibi mundum machinis adnumerasset.

d) In der bescheidenen Antwort auf die Anmerckungen des Wolfens über das Buddeische Bedencken S. 14.

§. 27.

Es sind viele, welche den Ursprung oder die Neuigkeit der Welt und des menschlichen Geschlechts für einen zureichenden Grund des Daseyn eines Gottes gehalten haben. Darum brauchte diesen Beweiß der Matth. Hale, a) Jak. Abbadie b), Hermann Sam. Reimarus c), und andere d) mehr. Der Hr. Canzler von Wolfe) entdeckte in diesem Beweise manchen Fehler, dem auch der grose Bilfinger recht gab, und der Hr. D. Gunner nicht ohne Untersuchung vorbei gegangen hat. Dagegen waren die Herren D. Lange f), D. Feuerlin, g) bemühet, die Ehre dieses Beweises zu retten.

a) Das Buch des Hale, welches nach seinem Tode in englischer Sprache zu London 1677. in fol. heraus kam, wurde von Heinr. Schmettau, auf Befehl des Churfürsten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm, ins teutsche übersezt, Berlin 1683. fol. unter der Aufschrift: der erste Anfang, oder das ursprüngliche

liche Herkommen des menschlichen Geschlechts, wie dasselbe aus dem Lichte der Natur erforschet, und Vernunft gemäs betrachtet und ausgeführet wird. Im Jahre 1685. wurde diese Uebersezung in Breßlau in 8. von neuen aufgelegt. Man findet darinne hauptsächlich alle Meinungen von der Ewigkeit der Welt wiederleget.

b) Der Titel von des Abbadie Buche ist folgender: Traité de la verité de la religion chretienne, mit Zusäzen, Amsterd. 1729 in 12. Der Herr Billerbeck übersezte es ins teutsche, mit folgenden etwas veränderten Titel: die triumphirende christliche Religion, Frf. u. Leipz. 713. und 721. 4. Man findet in K 7. ff. diesen Beweiß umständlich ausgeführet. So wol in Act. Erud. 1685. p. 126., als auch in der Sammlung Unsch Nachr. 1721. S. 98. findet man eine Anzeige davon.

c) von des Hrn. Reimarus Buche habe ich in der Einl. §. 15. Not. l. schon gehandelt. In der ersten Abth. §. 13. ff. treffe ich folgende Säze ausgeführet an: 1) die Welt ist iezt bevölckerter, als ehemahls, welches die Geschichte von Europa beweiset, 2) die Verwandschaft der Sprachen lehret den Ursprung der Menschen von wenigen Stammeltern, 3) die almälige Erfindung und das Wachsthum der Künste und Wissenschaften, welche wegen der natürlichen Fähigkeit und Triebe der Menschen, und wegen der Noth älter seyn würden, zeuget ebenfalls, daß das Geschlecht der Menschen nicht ewig seyn könne. Er zeigt, daß der atheistische Einwurf von beständigen Revolutionen schlechterdings ohnmögliche Dinge seze.

d) Von diesen führe ich nur an Joh. Meier de Origine huius vniuersi Haderuic. 1720 Nik. Waller im ersten Theil seiner Praelect. theol. S. 49. Hrn. D. Crusius im Entwurf nothw. Vernunftwahrheiten §. 220. S. 391.

e) Wolf in Rat. Præl. p. 156. urtheilet davon also: Dixi in nonnullis argumentis adhiberi praemissas gratis adsumtas, quarum tamen demonstratio difficilior, quam existentiae diuinae. Exempli loco esse possunt, qui supponunt, genus hum. coepisse, aut mundum coepisse, quod vtrumque sine probatione adsumere non licet, difficulter tamen demonstrari potest, imo publice hactenus demonstratum non est, ex principiis sc. rationis. Quodsi quis ex eo sumat, mundum coepisse, quod ostendere possit, statum telluris praesentem coepisse, is fallaciam dicti simpliciter duplicem admittit. Etenim si probauit, tantum tellurem coepisse quoad statum praesentem, initium eidem adsignare nequit quoad statum omnem multo minus autem, quae de mundo quoad partem, nempe tellurem monstrauit, ad mundum quoad omnes partes seu integrum adplicaret valet. Der Herr geheime Rath Bilfinger in Dilucid §. 203. S. 196. tritt ihm bei, und der Hr. D. Gunner in seinem Beweise von der Würcklichkeit Gottes, S. 335. §. 96. untersucht dasselbe gleichfals.

f) An zweeen Orten hat Hr. D. Lange diesen Beweiß vertheidiget, in der modesta disqu. S. 193. und in seiner besch. und ausführl. Entdeckung S. 268. ff. Des Wolfens Beschuldigung, schreibt er am lezten Orte, habe weiter nichts anders, als eine petitionem principii, oder sein πρῶτον ψεῦδος, nämlich die Ewigkeit der Welt zum Grunde, daß aber dieser Beweiß in Ansehung des Weltgebäudes insgemein, als insonderheit des menschlichen Geschlechts

allerdings seine Richtigkeit, und völliges Gewicht zur Ueberzeugung habe, das habe er mit mehrern erwiesen, und wieder alle Einwürfe befestiget in der Caussa Dei Sect. I. S. 95 ; 143.

g) Man schlage nach des Hrn. D. **Feuerlins** Obs. eclect. Sect. V. §. 7. p 4. Adsunt, schreibt er, indicia nouitatis mundi sensibilia, adeoque faciliora cognitu, quam Dei inuisibilis existentia. Adhaec cum mundus sit valde compositus, tempus supponi debet, quo componebatur, & ante quod nondum erat: imo modo agnoscatur productus, licet producens adhuc ignoretur, vel inde tamen concluditur non posse esse aeternum, ne quid dicam, necessitatem existentiae, quae vnicum est aeternitatis fundamentum, mundo tribui non posse, atque aeternitatem ceu perfectissimum modum existendi mundo non competere.

§. 28.

Obgleich Gabriel Biel in Magistrum sententiarum Dist. 2. qu. 10. art. 3. alle Beweise aus der Vernunft von dem Daseyn Gottes für wahrscheinlich hält; so giebt es doch einige, die in die Klasse der wahrscheinlichen sicher gehören. Der Philosoph übergehet sie zwar gänzlich, weil sie sich für die natürliche Theologie, die eine Wissenschaft ist, nicht schicken; aber der Geschichtschreiber muß ihrer gedencken. Darum achte ich mich verbunden, einige davon hier anzuführen. Der erste davon mag seyn das übereinstimmige Zeugniß aller Völcker, es ist ein Gott. Nicht nur heidnische Weltweisen, als Plato a), Aristoteles b), Seneca c), Cicero haben sich dessen bedienet; sondern auch einige unter den Christen haben ihn wenigstens unter dieienige Beweise gerechnet, die uns zwar nicht überzeugen, aber doch überreden können. Alle Atheisten d), Hr. Prof. Hollmann e), Pet Bayle f), verwerfen ihn: D. Feuerlin dagegen, Hr. Direktor Carpov, der Herr Bernard, der D. Gunner g) verlangen, daß man ihn nicht ganz wegschmeisen möchte, welches der andere Theil mit beiden Händen zugeben wird, wenn diese Herren ihn bei Leuten, bei denen mehr der Glaube, als die Wissenschaft gilt, gebrauchen wollen, unter deren Zahl man hartnäckigte Atheisten, und verständige Weltweisen nicht zehlen darf.

a) **Plato im V. und X. Buch, von Gesezen, schreibt also:** Clin Atqui o amice! facile est, veritatem hanc ostendere, quod Dii sint. Them. Quo pacto? Clin. Primum quidem terra, sol, sidera, ipsumque vniuersum, temporum quoque ornatissima varietas, annis mensibusque distincta id ostendunt: *Graecorum*, praeterea *barbarorumque consensus, deos esse fatentium* Mehr kan man beim Marsilius Ficinus, der best: Ausleger des Plato, in den angezogenen Stellen finden.

b) **Aristoteles B. 4. K. 1. der Phys. und im**

im ersten Buche de coelo, c. 3. t. 22. Omnes homines notionem Deorum habent, omnesque summum locum diuino cuidam numini adsignant, tum graeci, tum barbari, qui quidem esse putent, vt sc. apte immortali attribueretur immortale. In der Metaph. Lib. 10. c. 8. Tradita autem sunt quaedam a maioribus & admodum antiquis, ac in fabulae figura posterioribus relicta, quod hi Dii sint, vniversamque naturam θεῖον diuinum contineat.

c) Seneka im 117. seiner Briefe: Multa dare solemus praesumtioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri: tanquam Deos esse, inter alia sic colligimus, quod omnibus de Diis opinio insita est, nec vlla gens vsquam est adeo extra leges moresque proiecta, vt non aliquos Deos credat. Beinahe auf eben diese Art redet Cicero Lib. 2. de Natura Deorum hiervon.

d) Die Atheisten geben vor, daß nach dem Zeugniß des Strabo Lib. 3. p. m. 113. & Lib. 17. p. 565. und Arnolds es ganze atheistische Völcker gebe, wie iener de Callaicis, dieser de nouae Franciae, Brasiliae ac Antillarum populis quibusdam berichte. Man kan hiervon nachschlagen den Joh. Lock de Intellectu hum. Lib. I. c. 3 § 8. it. Pet Bayle in der Continuation des Pensees diverses &c. im kritischen Wörterbuche Tom. II. S. 1799.

e) Sam. Christ. Hollmann in seinem überzeugenden Vortrage von Gott, S. 7-10. schreibt hiervon also: Gesezt, daß dergleichen Völcker nirgends zu finden sind, sondern alle Völcker einen Gott glauben, so würde dennoch diese algemeine Uebereinstimmung der Völcker nichts beweisen. Denn halten sie solches aus Gründen für wahr; so braucht es keines Consensus. Thun sie es ohne Gründe: so ist das kein Beweiß der Würcklichkeit Gottes. Kurz! dieselbe läst sich durch keine Zeugnisse erweisen.

f) Dem Pet. Bayle, der in seinem hist. krit Wörterbuche diesen Beweis angegriffen hatte, wiedersprach Hr. Bernard in seinen Nouvelles de la Reipublique des lettres 1706. im Monat Jenner S. 75. Jener antwortete ihm in seiner Reponses aux quaestions d'un Provincial, wie auch in der Continuation des Pensees diuerses ecrites a un Docteur de Sorbonne &c., welche sich in T. 3. P. I. p. 193. seiner Oevres diverses befinden. Am leztern Orte schreibt er also: En un mot la verité perdroit hautement sa cause, si elle etoit decidée a la pluralité des voix, d. i. Die Wahrheit würde ihre ganze Sache verlieren, wenn es auf die Anzahl der Stimmen ankäme. Mehrere Nachrichten von diesem Streite hat Joh. Pet. Niceron in seinen Nachr. von berühmten Gelehrten T. VI. nach der Baumg. Ausg. S. 306. ff.

g) Herr D. Feuerlin that es in einer besondern Disp. de existentia Dei a consensu gentium probanda, Alt. 717 Ferner in Obs. eclecticis Sect V. § 11. p. 7. Der Hr. Director Carpov in Diss. prolus. §. 29. hat beweisen wollen, daß dieses Argument die gröste Wahrscheinlichkeit habe, weil die Wahrscheinlichkeit steige, wann die Anzahl der übereinstimmigen Zeugen wachse. Ich würde ihm gerne beipflichten, wenn nur diese Zeugen, die entweder für Augenzeugen (oculati) oder Hörzeugen (auriti) angesehen werden müsten, die nöthige Merckmale der Glaubwürdigkeit an sich hätten. Denn die Würcklichkeit eines Gottes kan nicht empfunden wer-

den, darum giebt es hiervon nicht einen einzigen Augenzeugen. Ein Hörzeuge, ohne allen Augenzeugen, hat gar keine Glaubwürdigkeit. Der Hr. D. Gunner in seinem Tr von der Würcklichkeit Gottes, §. 58, S. 208 äuserte ähnliche Gedancken. Wenn ich gleich, sagt er, überzeuget bin, daß man nicht mit völliger Gewißheit aus dem Zeugnisse der Völcker die Würcklichkeit Gottes beweisen kan, so verwerfe ich deswegen diesen Beweiß nicht gänzlich. Ich halte ihn vielmehr für sehr wahrscheinlich. Er versichert, der Obersaz: **Was alle, oder zum wenigsten die meisten Völcker für wahr halten, ist eine unumstößliche Wahrheit**, sey ihm in einem hohen Grade wahrscheinlich. Nicht weniger sey ihm der Untersaz sehr wahrscheinlich: **Alle, oder zum wenigsten die meisten Völcker legen heut zu Tage ein Zeugniß von der Würcklichkeit Gottes ab.** Denn die zuverlässigsten Nachrichten bestätigen es. Ich muß bekennen, daß bei mir weder der Obersaz noch Untersaz nur den geringsten Grad der Wahrscheinlichkeit habe. Denn wenn der Obersaz so eingerichtet wäre: Was alle, oder zum wenigsten die meisten Völcker, die **glaubwürdige Augen- oder Hörzeugen davon gewesen sind**, sagen, das ist eine höchst wahrscheinliche Wahrheit. Unter der von mir hinzu gethanen Einschränckung würde ich den Obersaz laufen lassen. Aber nun verwerfe ich den Untersaz völlig. Denn die Nachrichten bestätigen zwar diese Zeugnisse, aber sie bestätigen nichts weniger, als daß diese Völcker **glaubwürdige theils Augenzeugen, theils Hörzeugen gewesen** wären. Sie sind Hörzeugen, aber keine glaubwürdige, weil sie niemals einen Augenzeugen werden aufweisen können. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Herr Gunner S. 206. das abscheuliche Beispiel des ienaischen Sprachmeister Eckolds, der vor kurzer Zeit, als würcklicher Gottesverläugner alda in die Ewigkeit gegangen wäre, nicht angeführet, und dieser traurigen Geschichte ein immerwährendes Denckmal gestiftet hätte. Denn wem die Umstände etwas genauer hiervon bekannt sind, der wird sicher glauben, daß dieser Mensch vielmehr als ein verrückter, aber nicht als ein würcklicher Gottesverläugner in die Ewigkeit gegangen ist.

§. 29.

Der zweite wahrscheinliche Beweiß von der Würcklichkeit Gottes wird von dem Gewissen der Menschen hergenommen. Es haben nicht nur einige Weltweisen a), sondern auch fast alle Gottesgelehrte sich desselben bedienet, wie die Lehrbücher derselben solches bestätigen b). Allein sie sind nicht ohne Anfechtung geblieben. Alle Atheisten c), Wenzel Schilling d), Christian von Wolf e) sehen ihn für ein gar schwaches Argument an, obgleich Jak. Martini, D. Lange, D. Feuerlin, als Vertheidiger desselben f) bekannt worden sind.

a) Jak. Martini im Vernunftspiegel B. I. S. 553, richtet diesen Beweiß etwas anders ein, als sonst geschiehet: **Wo das Gewissen angeklaget wird, das ist**

ist ein Zeugniß göttl. Zorns wieder die Sünde, und also Gottes seibsten. Nun wird im bösen Menschen das Gewissen angeklagt. E. ꝛc. Herr D. Crusius in seinen nothw. Vernunfts Warh. §. 232. S. 429. bauet auch auf diesen Erkentnißgrund.

b) Man schlage auf des Haffentreffers Locos theol., und des Baiers Compendium theol. reu. P. I. c. 1. §. 4. S. 187., welcher seinem Herrn Schwiegervater, dem Joh. Musäus, hierinne gefolget war. Dieser hat in seinen Locis theologicis, welche er nur einmal in seinen Leben, nämlich 1666. vorzüglich erkläret hat, davon ich eine sehr seltene und saubere Handschrift besize, gleichfals aus dem innern Zeugnisse des Gewissens die Würcklichkeit Gottes bewiesen. Wie hoch diese Handschrift zu halten sey, ist aus des Hrn. von Seelen Philocalia, und Scripto Sec auf das 1758. gefeierte Jubiläum unser Akademie, welches in Actis Secularium Acad. Ienensis mit abgedruckt ist, zu ersehen. Nachricht, warum er nur das einzige mal so weitläuftig die dogmatische Theologie im gedachten Jahre 1666. gelesen, giebt Musäus selbst in seinen Fragen de Syncretismo & sacra Scriptura S. 326. und S. 328.

c) Kein Atheist kan das Gewissen läugnen, durch welches man das Vermögen von der Sittlichkeit unser Handlungen zu urtheilen verstehet, es sey denn, daß er davon wie ein Voltaire dächte, d. i. der auch in nothwendigen Wahrheiten und in der Natur der menschlichen Seele gegründete Dinge, wie es ihm einfällt, verwirft. Allein Geseze, die Gott zum Urheber haben, künftige Belohnungen der Tugend, und künftige Strafen des Bösen sind dem Atheisten unglaubliche Sachen. Auf solche Weise richtet man bei ihm mit diesem Beweise nichts aus.

d) Schilling hat in seinen notitiis naturalibus gar viele, oft ganz lächerliche Gründe wieder diesen Beweiß angeführet. Er giebt zwar zu, daß auf grobe Sünde bei den Gottlosen grose Angst des Gewissens erfolge; läugnet aber, daß dasselbe solte ein Zeugniß von Gott seyn, oder ein Beweiß, daß ein Gott sey, welcher ein ernster Rächer der Sünden wäre. Denn 1) sei es eine Strafe der That, 2) könte die Gerechtigkeit Gottes es nicht thun, daß sie die Seele also stupfete und triebe, 3) macht er ein disiunktivisches Argument: Die Bewegung des verwundeten Gewissens sey entweder natürlich, oder übernatürlich. Das leztere sey falsch also das erstere wahr, mithin müste auch die nächste Ursache natürlich seyn, und sodann werde daraus nichts von Gott bewiesen, 4) die Seele selbst, und andere Menschen machten diese Angst, keinesweges die göttliche Rache, welche keine göttliche Eigenschaft sey, 5) die selbstgelassene Seele würde vielmehr, wenn nicht andere Menschen die Angst erregten, auf die stoische Gedancken kommen, daß alles in der Welt durch ein nothwendiges Schicksaal geschehe, und sodann wäre die Furcht für der Strafe nichts. Ich übergehe seine übrigen Gründe.

e) Wolf in Rat. Praelect. §. 157. führet dagegen folgendes an: Dictamen illud conscientiae esse persuasionem vanam educatione contractam, non adeo facile refelli existimat, quam vulgo putatur, si nondum aliis argumentis euictum fuerit, dari Deum.

f) Die Vertheidigungsgründe des Hrn. Langens stehen in seiner ausf. und besch.

besch Entd. S. 173., des Hrn. Feuerlins in Obs. eclect. Sect. V. p. 7. §. 11. des Hrn. Martini in seinem Vernunftspiegel S. 546, 564.

§. 30.

Der dritte wahrscheinliche Beweißgrund ist daher genommen, es sey das Sicherste, das Daseyn eines Gottes für wahr zu halten, als selbiges zu läugnen. Man findet von dieser Beweißart Spuren beim Cicero in seinem Cato, beim Arnobius, beim Raymund, beim Blasius von Pascal a). Der grose Mosheim und der berühmte Canz b) haben von dieser Art, die Würcklichkeit eines Gottes zu beweisen, nicht viel gehalten.

a) Der Cicero in seinem Cato, gegen das Ende, bediente sich dieses Beweises in Ansehung der Unsterblichkeit der Seele. Wenn ich auch, sagte er, darinne irrete, daß die Seelen unsterblich wären; so irrete ich sehr gern, und ich werde nicht zugeben, so lange, als ich lebe, daß iemand mir diesen Irthum nehme, der mir so viel Vergnügen verschaft. Der Arnobius in Lib. II. aduersus gentes p. 55 edit. Heraldi, und der Raymund in Theol. Nat. Tit. 66. beweisen auf eben diese Art. So wol der Herr Blasius von Pascal selbst, den der Bayle einen von den erhabensten Geistern von der Welt in seinen Wörterbuche nennet, wie auch sein Buch: Pensees sur la Religion, Amst. 1688. 8. sind merckwürdig. Man lese zu dem Ende nur seine Lebensbeschreibung, welche seine Schwester, Madame du Perier verfertiget, und die man dieser Schrift voran gesezt hat. Die teutsche Uebersezung: Gedancken über die Religion und andere Dinge, kam zu Augspurg 1710. in 8. heraus. Sie ist überaus schlecht gemacht, und voller Gallicismen, dergestalt, daß der Uebersezer das Buch nicht vertiret, sondern vielmehr perverstiret hat, wie sich Reimann in Catal. systematico-critico Bibl. Tom. I. S. 1083. hierüber ausdrucket. Ich will ein Stück von der Stelle abschreiben, die hieher gehöret. Laßt uns, heist es Kap. VII. S. 60., einmal den Gewinn und Verlust gegen einander halten, wenn wir die Seite erwählen, daß ein Gott sey. Wenn du gewinnst, so gewinnst du alles, wenn du verliereſt, verliereſt du nichts. So wette denn, ohne anzustehen, daß er sey. - - Mein Saz ist von einer unendlichen Kraft, wenn nur das Endliche gewagt wird, in einem Spiel, da ein gleiches bei Gewinn und Verlust gewagt wird, und das Unendliche zu gewinnen ist. Dieses ist eine Sache, welche augenscheinlich bewiesen werden kan, und wenn die Menschen geschickt sind, eine Wahrheit anzunehmen, so müssen sie diese annehmen

b) Hr. Canzler von Mosheim hat eine besondere Disp. unter den Titel: de vi argumenti a tuto zu Helmst. 1723. gehalten. Sie ist in dessen Syntagmate Diss. ad sanctiores disciplinas pertinentium zu finden, welches zu Leipz. und Görlitz 1733. 4. gedruckt worden ist. Der Hr. Prof. Canz in Iurispr. Ciuitatis Dei publ. §. 103. S. 49. hat auch seine

seine Gedancken über diese Beweißart geäusert. Argumentum istud, schreibt er, quod quilibet obligatus sit ad sequendam partem probabiliorem: iam *tutius* esse in *omnem* euentum, credere, quod existat Deus, quam non credere, vt, si forte existat, irreparabile post mortem damnum persentiscamus: cum ex aduerso illa fides, quod existat, nihil incommodi pariat, vtcunque res post mortem euenerit, vim habet, si prius ostenderis, non minus *possibilem*, imo *credibilem*, esse Dei exsistentiam, quam contrariam sententiam, quae Deum existere negat. Der Herr Canz erläutert das, was er an dieser Beweißart aussezet, durch einen einzeln Fall recht gut, den er erdichtet hat. Wenn ein gewisser Monarch, sagt er, von einem seiner Nachbarn, der mit ihm gleiche Rechte des natürlichen Zustandes hätte, beschickt, und von ihm die Abgabe der ihm schuldigen Steuern gefordert würde, mit der Vorstellung, es sey für ihn allezeit sicherer, sich dazu zu bequemen, als sich dessen zu weigern, würde wohl derselbe sich sogleich überreden lassen, es zu glauben, ohne die Möglichkeit und Glaubwürdigkeit dieser Anforderungen untersucht zu haben? Nichts anders, als dieses, würde der spöttische Atheist dem entgegen sezen, der ihm die Würcklichkeit Gottes auf diese Art beweisen wolte. Er würde ihm gewiß erst den Beweiß von der Möglichkeit und Glaubwürdigkeit oder Wahrscheinlichkeit mit Recht abfordern. Ich für meine Person getraue mir durch diese Beweißart weit geschwinder den Christen zur Annahme der christlichen Religion, als einen Atheisten von der Wahrheit der Würcklichkeit Gottes in der natürlichen Theologie zu überreden. Denn es fehlet den Schriftgelehrten, die dabei in der Weltweißheit Stärcke haben, weder an tüchtigen Gründen der Möglichkeit, noch Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens. Ists unter diesen Umständen nicht iederzeit für den Menschen weit sicherer, Christum für einen wahren ewigen Gott, für den Grund unsers zeitlichen und ewigen Heils anzunehmen, als dieses alles zu läugnen? Dort verlieret man nichts, wenn man auch irrete, hier unendlich viel, wenn der Ausgang die Wahrheit der Lehren eines Christen versiegelte. Ich darf hier die Gelegenheit nicht aus den Händen lassen, mit den noch lebenden Gottesgelehrten ein Wort zu ihrer Besserung zu reden, welche ganz verbieten, in der Theologie zu philosophiren. Sie verrathen dadurch einen grosen Mangel der Einsicht. Denn alle Beweise der Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit der Lehren im Christenthum sind nichts anders, als Wercke der Weltweißheit allein, deren der Theologe, besonders in unsern Tagen mehr, wie sonst nöthig hat, wenn er den Naturalisten alle ihre Stüzen und Ausflüchte unbrauchbar machen will.

Des zweeten Hauptstückes

Dogmatischer Abschnitt vom Daseyn eines Gottes.

§. 1.

Der Begrif von der Würcklichkeit Gottes sezt den Begrif von der Würcklichkeit eines Dinges überhaupt voraus, der mit unter die schwersten in der Philosophie gehöret a). Ein Ding ist würcklich, wenn es, auser seiner innern Möglichkeit, noch andere Beschaffenheiten hat b). Das Würckliche erfordert 1) eine innerliche Möglichkeit, oder Merckmale eines Geschlechtes, die sich nicht wiedersprechen c). Alles, was unmöglich, oder wiedersprechend ist, kommt nie zur Würcklichkeit d). Das Würckliche erfordert 2) Beschaffenheiten, die aus der innern Möglichkeit eines algemeinen Dinges nicht begriffen werden können. Die Thätigkeiten, die Leiden e), die Verhältnisse einer Kraft, die ihr der Zeit und dem Raume nach zukommen f), sind nichts, wie Beweise ihrer Würcklichkeit. Ich höre einen Hund, der geschlagen wird, schreien: ich sehe den Bliz schnell vom Himmel auf die Erde schiesen, der einen mir nahe stehenden Menschen tödtet: ich bin mir bewust, daß meine Seele denckt, daß mein Freund vor zween Tagen sich ein Hauß am Marckte gekauffet hat; so halte ich dieses alles für würckliche Dinge. Alles, was leidet, ist würcklich. Nur sage man nicht: alles würckliche leidet, welches in der Lehre von Gott viel Irthümer aushecken würde. Siehet man Würckungen in der Welt, welche alle Kräfte der Welt übersteigen, so urtheilet man, daß Gott etwas Würckliches sey. Empfindet man Würckungen, die weder aus den Kräften eines Menschen, noch aus der göttlichen Kraft zu begreifen sind, so siehet der nachdenckende Kopf selbige als unumstößliche Beweise von der Würcklichkeit solcher Kräfte an, die von der menschlichen Seele und Gott unterschieden seyn müssen. Noch einen Saz, der wichtig ist, mercke ich an. Weder die Würcklichkeit selbst, noch auch die Ursachen der Thätigkeiten und Leiden können empfunden werden. Solche sind aus der unmittelbaren Empfindung der Thätigkeiten und Leiden zu schliessen. Hr. Prof. Platner in seinen philo-

philosophischen Aphorismen §. 738. sagt: existiren heist nichts anders, als würcken. Alles, was da existiret, das würcket, und alles, was da würcket, das existiret. Nicht würcken heißt nicht seyn. Diese Säze, auser den mittlern, gebe ich alle nicht zu. Die Vermögen, die Accidentien einer Kraft würcken nicht; also wären sie auch nicht. Ferner, die Vermögen und Accidentien existiren. Kan man aber sagen, sie würcken? das wird kein Philosoph zugeben. Das Würcken ist ein sicheres Kennzeichen von der Existenz; aber nicht ein iedes würckliches Ding würckt, weil nicht alle würckliche Dinge eine Kraft haben, ohne der sie nicht würcken können. Begriffe, die keine gleich weite Ausdehnung haben, muß der genaue Weltweise nicht reciprociren.

a) Sammle man nur der alten und der neuen Weltweisen ihre Erklärungen von der Würcklichkeit, und prüfe selbige nach den Regeln, darnach sie einzurichten sind, so wird man sie schier alle fehlerhaft finden. Sie sind entweder für gar keine zu achten, als des Hebenstreits seine: *Existentia* est, qua res est *actu*, & nemine cogitante in hac rerum vniuersitate praesens & *existit*; oder sie sind zu weitläuftig, als des Suarez seine: Existentia est, quae in se nullam inuoluit repugnantiam, neque mere confictum per intellectum, welche auch vom Möglichen gesagt werden kan; oder sie sind zu enge, als der Scholastiker ihre: Existentia est, quando res est extra suas causas, die zugleich einen Circkel im Erklären enthält, ingleichen des Stählers seine: Existentia est τὸ entis esse extra alia, wie nicht weniger des Bülfingers seine, die Carpov in Theol. Nat. §. 14. beibehält: Existentia est status entis, quo agere vel pati potest; oder sie sind auf eine andere Art fehlerhaft, als des Darjes seine: Existentia est qualitas sed non adfectio, qua possibile est plus, quam possibile.

b) Die Wolfische Erklärung von der Würcklichkeit bleibt noch immer die beste. Die Würcklichkeit, sagt er, ist das Complement des Möglichen, oder wodurch ein Ding mehr, als möglich ist. Da nun das Mögliche durch die Beschaffenheiten, die in der Möglichkeit nicht gegründet sind, sein Complement erhält; so ist diese Erklärung des Wolfens mit der meinigen einerlei.

c) Darinne liegt der Grund zur Richtigkeit der Regeln: von der Würcklichkeit auf die Möglichkeit des Dinges, aber nicht von der Möglichkeit auf die Würcklichkeit des Dinges zu schliesen. Es ist demnach kein kleiner Schnizer einiger grosen Weltweisen, die behaupten, in der Metaphysick bei Gott hätte man ein Beispiel, wo man vom Möglichen aufs Würckliche richtig schliesen könte. Eben der Meinung war der Hr. Moses Mendelsohn in seiner Abhandlung über die Existenz in metaphysischen Wissenschaften, Berlin 1761 4. S. 17. f. Was nothwendige Regeln, dergleichen diese ist, sind, sind gewiß ohne alle Ausnahme. Es gehet also auch bei Gott nicht an, von der Möglichkeit auf die Würcklichkeit zu schliesen. Man sehe meine Gründe hiervon im ersten Bande der jenaischen monats

monatlichen Auszüge 1765. S. 204. die ich dem sonst scharfdenckenden Mendelsohn entgegen gesezet habe.

d) Hierinne liegt der Grund zu folgenden Regeln: **von der verneinten Möglichkeit auf die Verneinung der Würcklichkeit, aber nicht von der verneinten Würcklichkeit auf die Verneinung der Möglichkeit zu schliesen.**

e) Thätigkeiten und Leiden sind innere Bestimmungen einer daseyenden Kraft, wie die Ontologie lehret, darum können Thätigkeiten und Leiden, ohne der Würcklichkeit einer Kraft, keine Würcklichkeit haben. Es ist also eine nothwendige Wahrheit, daß **alles was würcklich ist, entweder selbst eine Kraft seyn, oder von einer Kraft abhangen müsse.** Daraus folgt, daß alles Würckliche entweder eine Kraft, oder innere Bestimmungen, oder äusere Verhältnisse derselben seyn müsse. Je unthätiger eine Kraft ist, oder wird, desto kleiner ist ihre Würcklichkeit. Je mehr ihre Thätigkeiten und Verhältnisse zunehmen, desto gröſſer wird ihre Würcklichkeit. Wo Thätigkeiten sind, da ist auch die Möglichkeit der Thätigkeiten, welches das **Vermögen** in weitläuftiger Bedeutung heist. Die Möglichkeit der Thätigkeiten, welche unterbrochen werden, nenne ich **Vermögen in enger Bedeutung.** Eine Kraft, deren Thätigkeit nicht unterbrochen werden kan, hat kein Vermögen in enger Bedeutung genommen. Hieraus sind die **Fähigkeiten** einer Kraft, und ihre **Macht** leichter zu erklären. Vermögen in hohen Grad sind das, was man **Fähigkeiten** nennt.

f) Die Verhältnisse einer Kraft, die sie auf Dinge hat, welche mit ihr der Zeit und dem Raume nach verbunden sind, sind gewisse und untrügliche Merckmale ihrer Würcklichkeit. Nur kehre man es nicht um, und sage: Alles würckliche hat Verhältnisse auf Dinge, die mit ihm zugleich der Zeit und dem Raume nach verknüpft sind. Denn Gott ist ein von Ewigkeit daseyendes Wesen, hat aber nicht solche Verhältnisse von Ewigkeit her gehabt, wenn eine Welt nicht ewig seyn kan. Sodann ist Gott mit der daseyenden Welt weder dem Raume noch der Zeit nach verknüpft, sintemal in Gott weder ein Raum, noch eine Zeit, und Gott selbst weder Theile des Raums noch der Zeit seyn kan, welches ich alles an seinem gehörigen Orte erweisen werde. Ich muß hier noch einen Irthum entdecken, der fast algemein in der Weltweisheit worden ist, nämlich, **die Würcklichkeit gehöre ganz allein zu den innern Beschaffenheiten einer Sache.** Sind die Verhältnisse, die ein Ding auf andere Dinge neben sich und auser sich hat, von der Würcklichkeit, auch so gar bei Gott nicht auszuschliesen, wie wir oben aus dem Sprachgebrauche solches gezeiget haben; so irret man sich sehr, wenn man lehret, daß die Würcklichkeit, ihrem ganzen Umfange nach, nur eine innere Beschaffenheit der Dinge sey. Ich behaupte, sie gehöret theils zu den innern, theils zu den äusern Beschaffenheiten der Dinge.

§. 2.

Die Kraft, ihre Thätigkeiten, Leiden und Verhältnisse rechnet der Methaphysicker unter die reellen Dinge, welche er den Verneinungen

und Mängeln entgegen sezt. Daraus folgere ich, daß eine iede Würcklichkeit eine Realität (ens positiuum, reale) sey. Die Würcklichkeit schliest, dem Begrif nach, die innere Möglichkeit, oder das Wesen eines Dinges in sich (§. 1.), darum sind metaphysische Wesen der Dinge und Würcklichkeit derselben mit einander bestehende Realitäten (realitates compossibiles). Je mehr von den innern und äusern Bestimmungen einer Kraft verloren gehen; desto mehr nimmt die Würcklichkeit ab. Ist so gar die Kraft eines Dinges nicht mehr; so ist von ihm gar nichts mehr würcklich. Hieraus läst sich ungemein der almählige und gänzliche Todt, und das zu und abnehmende Leben einer Kraft erklären. Ein Ding, das eine Kraft hat, heist Substanz. Diese hat den Sachgrund ihrer Würcklichkeit entweder in sich, oder auser sich: iene heist eine selbständige Substanz (ens a se, necessarium in existendo); diese eine zufällige Substanz (contingens in existendo). Nichts zufälliges kan ohne einem nothwendigen selbständigen Wesen seyn, wie die Ontologie lehret; so kan auch keine zufällige Substanz ohne einer nothwendigen da seyn. Eine Kraft, die ohne alles Leiden in einer stetigen Thätigkeit mit den genauesten und nächsten Verhältnissen gegen alle andere würckliche Dinge würcklich ist, die hat die volkommenste Würcklichkeit. Eine solche muß auch durch sich selbst würcklich seyn, und gar keinen Anfang noch Ende ihrer Würcklichkeit haben. Hieraus läst sich sehr gut erklären, was eine selbstthätige, was eine leidende Substanz sey. Daraus sind dieienige zu wiederlegen, welche bloß leidende Substanzen in dieser Welt annehmen.

Anmerk. Meine Absicht erlaubet mir nicht, eine Theorie von den Substanzen und dem Würcklichen zu schreiben, die in Wahrheit noch sehr unvolkommen und mager bei den Metaphysikern aussiehet. Ich würde mich freuen, wenn mancher grübelnder Kopf durch das wenige, was man hier davon lieset, gereizet würde, sich in eine richtige und weitläuftige Entwickelung des schweren Begrifs der Substanzen und der würcklichen Dinge einzulassen. Wie manche Dunckelheit der Wissenschaften, besonders der Cosmologie, Somatologie, Psychologie und Pnevmatick würde in ein weit gröseres Licht dadurch gesezt werden können.

§. 3.

Ein absolut volkommenstes Ding muß würcklich seyn.

Beweiß. Die Würcklichkeit ist eine Realität, die mit der innern Mög-

lichkeit oder dem metaphysischen Wesen der Dinge beisammen stehen kan (§. 2.), folglich ist ein absolut volkommenstes Ding auch würcklich (Hauptst. 1. dogmat. Abschn. §. 9).

Anmerk. 1. Wolte man mir die Wahrheit dieses erwiesenen Sazes nicht eingestehen; so würde dem absolut volkommensten Wesen eine Realität fehlen, die mit den übrigen Volkommenheiten desselben bestehen kan; mithin wäre es nicht das absolut volkommenste Ding, welches der Erklärung desselben §. 9. wiederspricht.

Anmerk. 2. Alles, was würcklich ist, ist ein einzelnes Ding oder Individuum, (Siehe meine Disp. de notione indiuidui §. 36.). Daraus folgt, daß ein absolut volkommenstes Ding ein Individuum seyn müsse. Die algemeine Dinge gehören unter die mögliche, und sind blose Begriffe, deren Gegenständen die Würcklichkeit fehlet.

§. 4.

Es ist ein Gott, oder Gott ist etwas würckliches. Beweiß. Gott ist das absolut volkommenste Ding (Hauptst 1. dogm. Abschn. §. 9.), folglich Gott existiret, oder ist etwas würckliches (§. 3.), mithin ist Gott ein Individuum (§. 3. Anmerk. 2.)

Anmerk. Dieses ist der Beweiß a priori von der Würcklichkeit eines Gottes. Ich werde auf alles, was man dawider einwerfen kan, im polemischen Abschnitte antworten, und gehe auf den Beweiß a posteriori fort, der viel weitläuftiger, als iener werden wird.

§. 5.

Es wird, meines Erachtens, schon hinreichend seyn, wenn ich diejenigen Säze, darauf ich baue, als erwiesen aus der Metaphysik nur anführe. Sie sind folgende: 1) Alles würckliche hat sowohl einen Erkentnißgrund, als auch Sachgrund seiner Würcklichkeit (Siehe meine Comment. metaph. de principio rat. suff. Sect. 2. §. 61. S. 279.); 2) Es giebt in den äusern Gründen oder Ursachen keinen Fortgang ins unendliche (Reuschii Ont. §. 176.); Meine Seele ist würcklich (Reuschii Psych. Emp. §. 313.); 4) Meine Seele existiret zufälliger weise (Reuschii Psych. Rat. §. 813. und 817.); 5) Eine iede Welt, auch ieder Theil der Welt existiret zufälliger Weise (R. Cosm. §. 632.); 6) Das negativische und privativische Nichts kan weder ein Erkentnißgrund noch ein Sachgrund

von der Würcklichkeit eines Dinges seyn (R. Ont. §. 15. u. 12.); 7) Die Körperwelt ist wenigstens in Begriffen oder in der Vorstellung etwas würckliches; 8) Zwischen zween Begriffen, die unmittelbar einander entgegen gesezt sind, giebt es kein drittes (Reusch. Log. §. 56.) Es ist nöthig, daß ich noch Anmerckungen hinzufüge, um ein oder den andern dieser Säze mehr zu erläutern.

Anmerk. 1. Die Wahrheit des erstern Sazes beruhet auf der Wahrheit und Allgemeinheit des Sazes des zureichenden Grundes. Ich muß mich auf meine **metaphysische Abhandlung** vom Saze des zureichenden Grundes berufen, weil ich dorten meinen Beweiß von diesem in der neuern Philosophie so berühmten Saze dergestalt eingerichtet habe, daß man selbigen nicht so leichte wird umstossen können, wie man alle bisher bekannt gewesene Beweise umgestossen hat.

Anmerk. 2. Der wohlseelige **Reusch** hat diesen zweiten Hauptsaz daraus bewiesen: was keine lezte Ursache ist, das ist kein zureichender Grund. Dieser Saz ist durch die Umkehrung aus einem andern gemacht, nämlich: Ein ieder zureichender Grund ist der lezte Grund, d. i. der keinen weitern Grund nicht hat. Allein daraus würde folgen, daß die nächsten Ursachen keine zureichenden Gründe wären, dessen Gegentheil Reusch doch selbst in der Metaph. §. 242. eingestehet. Besser kan man ihn aus §. 2. erweisen. Denn kan keine zufällige Kraft, können keine Thätigkeiten, keine Leiden, keine äusere Verhältnisse derselben ohne einer nothwendigen Kraft würcklich seyn; so muß eine Kraft würcklich seyn, die von keiner andern entstehet, oder die durch sich selbst würcklich ist, mithin muß man in Anführung äuserer Ursachen zu Ende kommen, oder man kan darinne nicht fortgehen ohne Ende. Ich beweise es noch auf eine andere Art. Ein Fortgang ins unendliche bei einer Reihe von Ursachen zufälliger Kräfte ist den Begrif nach wiedersprechend. Solche Kräfte hätten den Sachgrund ihrer Würcklichkeit zugleich in sich, und auch nicht in sich, wodurch der Saz des Wiederspruchs umgestossen würde.

Anmerk. 3. Der fünfte Saz, den ich hier ohne Beweiß aus der Metaphysik angenommen habe, ist weder vom Hrn. Canzler von **Wolf**, noch vom Hrn. Reusch richtig bewiesen worden. Beide bauen ihren Beweiß auf das Zufällige bei der Welt, da sie ihn doch auf die Zufälligkeit der Würcklichkeit einer Welt hätten gründen sollen. Das sind ganz verschiedene Sachen, **ein in seiner Würcklichkeit zufälliges Ding, und etwas, das bei einem Dinge zufällig ist. Bei Gott ist zufällig, oder das Gegentheil**

ist

ist auch möglich, eine Welt zu schaffen; Gott aber ist in seiner Würcklichkeit kein zufälliges, sondern ein nothwendiges Wesen. Der Herr Bilfinger in seinem vortresl. Buche, de Orig. & Permissione mali §. 30. hat schon diesen Fehler angemercket, und verbessert. Der Hr. Hofrath Waldin in Marburg hat, als er noch in Jena war, eine feine Disp. de Contingentia huius mundi öffentlich vertheidiget. Ich habe im §. 2. einige Gründe geleget, woraus der obige Saz unumstößlich zu erweisen. In allen Kräften der Welt trift man an, erstlich Leiden, hernach Thätigkeiten, die anfangen und aufhören, endlich Verhältnisse, die beständig abwechseln. Solche Kräfte sind zufällige in ihrer Würcklichkeit, darum kan keine einzige Substanz der Welt eine nothwendige in der Würcklichkeit seyn.

Anmerk. 4. Es ist nöthig, daß ich die Ursache anzeige, warum ich den siebenden Saz auf so eine eingeschränckte Art ausgedrucket habe. Es ist ein gar wohl möglicher Fall, daß ein Atheist, dem ich die Existenz Gottes beweisen solte, zugleich ein Idialiste wäre; so würde er läugnen, daß die Körperwelt auser seinen Vorstellung würcklich sey, wie alle Idialisten thun. Ihm also den Weg zu dieser Ausflucht zu versperren, muste der Saz so ausgedrucket werden.

§. 6.

Ein selbständiges Wesen (ens a se, necessarium in existendo) **ist etwas würckliches.** Beweiß. Meine Seele und die Körperwelt, die leztere wenigstens in der Vorstellung, haben ihre Würcklichkeit (§. 5. n. 3. und 5.), beide müssen also sowol einen Erkentnißgrund, als auch einen Sachgrund ihrer Würcklichkeiten haben (§. 5. n. 1.). Der Sachgrund ihrer Würcklichkeiten lieget entweder in ihnen selbst, oder auser ihnen in etwas andern (§. 5. n. 8.) Nicht in ihnen selbst (§. 5. n. 4. 5.), folglich auser ihnen in etwas andern. Liegt der Sachgrund von meiner Seele und der Körperwelt, wenigstens der Vorstellung nach, auser ihnen; so liegt er entweder in einem zufälligen Wesen ohne Ende, oder in einem nothwendigen Wesen (§. 5. n 8.). Nicht in einem zufälligen Wesen ohne Ende (§. 5. n. 2.), folglich in einem nothwendigen Wesen, mithin ein nothwendiges Wesen ist auch würcklich.

Anmerk. Man würde sich gar sehr betrügen, wenn man von der Würcklichkeit eines selbständigen Wesens gleich auf die Würcklichkeit eines Got-

tes

tes schliesen wolte. Denn der Atheist giebt die Würcklichkeit eines selbständigen Wesens zu, und läugnet dennoch die Würcklichkeit eines Gottes. Darum sehe ich mich genöthiget, noch einige Lehrsäze zu erweisen, wodurch er gezwungen wird, die Folge zuzugeben, wenn man von der Würcklichkeit eines selbständigen nothwendigen Wesens auf die Würcklichkeit eines Gottes schliesset.

§. 7.

Unendlich ist eine Substanz, die alle ihre innere Volkommenheiten, die sie haben kan, auf einmal hat. Eine unendliche Substanz existiret also ohne allen inneren Veränderungen, ihre Thätigkeiten haben weder Anfang noch Ende. Darum muß auch eine unendliche Substanz das absolut volkommenste Wesen seyn (§. 9. Hauptst. 1. dogm. Abschn.)

§. 8.

Ein selbständiges Wesen oder Substanz (ens a se) **ist eine unendliche** Substanz. Eine selbständige Substanz hat den Sachgrund ihrer Würcklichkeit in sich selbst (§. 2.), hat weder Anfang noch Ende ihrer Thätigkeiten (§. 2.), folglich hat sie alle ihre innere Volkommenheiten auf einmal, oder ist unendlich (§. 7).

§. 9.

Eine selbständige Substanz (ens a se) **ist die absolut volkommenste** Beweiß. Eine selbständige Substanz ist eine unendliche (§. 8.), folglich auch die absolut volkommenste (§. 7.).

§. 10.

Eine Substanz ist auser der Welt (extramundana), wenn sie ganz von der Welt in ihren innern Beschaffenheiten unterschieden ist. Eine solche Substanz kan also weder ein Theil dieser Welt, noch das Ganze dieser Welt seyn. Denn in diesem Falle wäre sie mit der Welt einerlei.

Anmerk. Zur Wiederlegung der atheistischen Irthümer ist dieser Lehrsaz ganz unentbehrlich, weil die Gottesverläugner, Gott nicht für ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen erkennen wollen.

§. 11.

Die selbständige Substanz ist auser der Welt. Beweiß. Die selbständige Substanz ist die absolut vollkommenste (§. 9.) Die

Welt und ihre Theile sind in ihrer Würcklichkeit zufällige Substanzen (§. 5. n. 4.) mithin ist die selbständige Substanz auser der Welt zu setzen (§. 10.).

§. 12.

Der Sachgrund von der Würklichkeit eines Dinges heist dessen Ursache, in engerer Bedeutung genommen. Eine übergehende Ursache (causa transiens) wird genannt, welche auser sich etwas würklich macht. Die übergehende Ursache muß innerlich von ihrem Effecte unterschieden seyn.

§. 13.

Die selbständige Substanz ist eine in enger Bedeutung genommene Ursache der Welt und ihrer Theile. Beweiß. Die Welt und ihre Theile sind zufällige Substanzen, ihrer Würklichkeit nach (§. 5. n. 4.), keine in der Würklichkeit zufällige Substanz kan ohne der selbständigen Substanz würklich werden (§. 2.), folglich ist die selbständige Substanz eine Ursache der Welt und ihrer Theile in engerer Bedeutung genommen (§. 12.).

§. 14.

Die selbständige Substanz ist eine übergehende Ursache (caussa transiens) von der Welt und ihren Theilen. Beweiß. Die selbständige Substanz ist nicht allein eine Ursache der Welt und ihrer Theile (§. 13) sondern auch auser der Welt (§. 11.), mithin ist sie eine übergehende Ursache von der Welt und ihrer Theile (§. 12.)

Anmerk. Dieses ist ein Hauptlehrsaz im Beweise von der Würcklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt genommen. Denn die Gottesverläugner, besonders Spinoza hält Gott für eine nicht übergehende Ursache (caussa immanens) der Welt. Darum siehet er Gott und die Welt für einerlei an.

§. 15.

Die selbständige Substanz ist ein Geist. Beweiß. Die selbständige Substanz ist die übergehende Ursache der Welt und ihrer Theile (§. 14.). Alles ist in der Welt mit einander verknüpft (Reusch. Met. §. 542.), folglich hat die selbständige Substanz, etwas hervorgebracht, welches eine Einsicht in den Zusammenhang der Theile der Welt erforder-

erforderte. Da nun eine Substanz, die eine Einsicht in den Zusammenhang der Theile der Welt hat, ein Geist seyn muß; so muß die selbständige Substanz ein Geist seyn.

§. 16.

Die selbständige Substanz ist ein unendlicher Geist. Die selbständige Substanz ist ein Geist (§. 15.). Die selbständige Substanz ist unendlich (§. 8.), folglich ist sie ein unendlicher Geist (Reuschens Logick. §. 605.).

§. 17.

Gott ist würcklich. Beweiß. Gott ist eine selbständige Substanz, die zwar auser der Welt, aber der Entstehungsgrund der Welt ist (§. 6 Hauptst. 1. Dogm. Abschn.) Eine selbständige von der Welt unterschiedene Substanz, die der Entstehungsgrund der Welt und ihrer Theile ist, ist würklich (§. 6. 10. 14.), mithin ist auch Gott würklich.

Anmerk. Das Gegentheil aller demonstrirten Sätze ist **Irthum**, wie die Vernunftlehre solches deutlich genug zeiget. Darum ist der **Atheismus** ein offenbarer Irthum, welcher keinen starken, sondern einen sehr schwachen und schlechtdenkenden Geist verräth.

Des zweeten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von
der Würcklichkeit Gottes.

§. 1.

Die Ordnung der hierüber entstandenen Streitigkeiten, die ich oben (Hauptst. 2. Hist. Abschn. §. 3.) gemacht habe, dienet mir zur Richtschnur der Ordnung des gegenwärtigen Abschnittes. Die **erste Streitigkeit** betrift den bewiesenen Satz selbst: **es ist ein Gott**, welchen die Atheisten läugnen.

§. 2.

Die Bestimmung der Streitfrage. Erstlich Verneinungsweise. Die Gottesverläugner geben einen Sachgrund von der Würk-

lichkeit der Welt zu. Sie gestehen ein, daß eine selbständige Substanz, die den Grund der Welt enthalte, da sey, oder existire. Hierüber ist zwischen uns und ihnen gar keine Uneinigkeit. Zweitens, Bejahungsweise. Wir behaupten, daß Gott eine selbständige Substanz sey, welche 1) von der Welt ganz unterschieden, (ens extramundanum) 2) die übergehende Ursache, oder der Entstehungsgrund der Welt, (caussa transiens) sey. Dieses ist es, was die Atheisten uns nicht zugeben wollen.

§. 3.

Die Erheblichkeit dieses Streites. Ist kein Gott, so fällt auch die Verehrung und Anbetung eines Gottes weg, worinne die ganze Religion bestehet, ohne welcher keine vernünftige Creatur glückseelig und seelig seyn kann. Denn ohne Gott ist keine weise Regierung der Welt, mithin keine Ueberzeugung möglich, daß alles, was geschiecht, zu meinem zeitlichen und ewigen Wohl gereiche. Durch diese Vorstellung erhält meine Seele allein einen Zustand eines dauerhaften Vergnügens, auch in den grösten Leiden und Wiederwärtigkeiten, welches die wahre Glückseeligkeit eines Menschen ausmacht. Gottesverläugner sind demnach Leute, welche sich und ihren Nebenmenschen alle Mittel ihrer Glückseeligkeit, der Gemüthsruhe, und Zufriedenheit rauben wollen. Ein Atheist, von der Seite betrachtet, ist die verabscheuungswürdigste Creatur. Ist kein Gott, so ist auch keine belohnende und bestrafende Gerechtigkeit Gottes, folglich weder Belohnungen noch Strafen Gottes. Wie viel Bewegungsgründe fallen dadurch weg, tugendhaft zu leben, und das Laster zu fliehen, ohne dem keine menschliche Gesellschaft bestehen, und kein Staat in Flor gebracht, und darinne erhalten werden kann? Wie viel verlieret dadurch die christliche Religion? Nun bleibt kein Himmel, keine Hölle, keine Genugthuung und Erlösung, keine bekehrende und seeligmachende Gnade Gottes mehr übrig. Je mehr man also Christ ist, desto weniger Atheist. Je weniger Christ, desto mehr nähert man sich dem Haufen der Atheisten. Man betrachte in diesem Spiegel unsern gegenwärtigen Zustand in Ansehung der Religion. Wie viel Gefahr, wie viel Unglück, welche Uebel, siehet nicht der Vernünftige voraus für Fürsten, Könige, Obrigkeiten, Unterthanen, und für die Nachkommen, woferne der einreisenden Atheisterei und Freigeisterei nicht bei Zeiten Einhalt geschiehet? Der Atheist von der Seite betrachtet, ist die gefährlichste Creatur unter der Sonnen für gute Sitten, für Sicherheit und Ruhe aller Staaten.

§. 4.

Jezt folgen die Einwürfe der Atheisten. Ich werde bloß nur diejenige hier anführen, die von den theoretischen offenbaren Gottesverläugnern sind gemacht worden. Da der theoretische verborgene Atheist entweder gewisse algemeine Lehrsäze behauptet, oder ein und die andere Eigenschaft Gottes läugnet, daraus die Würklichkeit Gottes umgestossen werden kann, wie der Lucrez, Epikur, Faustus Socinus und andere gethan haben; so muß man diese Einwürfe an den Orten suchen, wohin sie gehören. Viele davon werden vorkommen in den Hauptstücken vom Vorherwissen und Rathschlüssen Gottes, von der Schöpfung, von der Vorsehung, von der Zulassung des Bösen in der Welt.

§. 5.

Der erste Einwurf. Man giebt vor, der Lehrsaz: **es ist ein Gott**, sey theils aus **Furcht**, theils aus **Unwissenheit** der untergeordneten oder vielmehr natürlichen Ursachen in der Welt, theils aus **Arglist** der Staatsleute entstanden, darum sey er nicht für wahr zu erkennen; (Hist. Abschn. §. 7.). Ich antworte erstlich, daß alle im Untersaze liegende Säze ohne Beweiß angenommen sind, die man dem Atheisten nicht zugeben wird. Der Atheist verlangt von uns, daß wir ihm diesen von ihm geläugneten Saz aus unstreitigen Sázen beweisen sollen; so haben wir ein gleiches Recht, von ihm zu fordern, daß er das Gegentheil unseres Lehrsazes nicht durch erdichtete, unwahrscheinliche und zweifelhafte, sondern durch unläugbare Gründe darthue, wenn anders wir ihm Beifall geben sollen. Ich antworte zweetens, alle Säze seines Einwurfs sind wilkührlich angenommene, und unerweißliche Säze. Ich gebe dem Atheisten zu, daß dann und wann die Furcht für einen Menschen die Ursache seiner Verehrung bei andern werde, läugne aber, daß sie es allezeit sey. Wie viele beten den Teufel, den Gewaltigen, spricht der Teutsche, um deswillen an, damit er ihnen nur nicht schade? Wie viele der Heiden beteten Sonne, Mond und Sterne an, weil sie glaubten, daß sie die Ursache ihres Unglücks und Verderbens wären? Allein ist es erlaubt, aus einigen einzeln Fällen den algemeinen Saz zu bilden: **Alle Verehrung eines andern entstehet aus Furcht für den andern?** Wir verehren unsere Lehrer, wir achten hoch unsere Eltern und Wohlthäter. Etwa aus Furcht? Nein aus Liebe, aus Vertrauen, aus Einsicht in das Gute, das sie uns schaffen. Ich gebe ferner dem Atheisten zu, daß die

Menschen sehr oft aus Unwissenheit der natürlichen Ursachen bewogen werden, eine verborgene Ursache aufzusuchen, und anzubeten. Allein geschicht dieses allezeit, auch von denen, die die Kräfte der Welt sehr gut kennen? Ich sehe, daß der vernünftige Weltweise, der die Veränderungen bei Geistern und Körpern vortreflich aus seinen nächsten und entfernten Ursachen erklären kann, einen würklichen Gott anbetet; ist die Unwissenheit der natürlichen Ursachen der Grund dieser Anbetung? Wie schlecht ist der Grund, mit welchem der Gottesverläugner die Würcklichkeit eines Gottes bestreitet! Ich gebe ihm ferner zu, daß die Religion, besonders die christliche, ungemein geschickt sey, den Menschen im Gehorsam gegen Obere, in der Erfüllung seiner gethanen Eidschwüre, in Ausübung der gesellschaftlichen Tugenden zu erhalten; läugne aber, daß die Verehrung eines Gottes ein von verschlagenen Staatsmännern erfundenes Mittel sey. Die Religion war in der Welt, ehe man noch Staaten, Staatsleute, Herrschaften und Unterthanen hatte. Der Staatsmann fande die Religion, aber ersann sie nicht. Ferner, welcher gescheute Staatsmann wird ein Mittel aussinnen, das nicht länger Dienste thun kann, das Volk in Ordnung zu halten, als es nicht einsiehet, daß es ein bloses Gedichte, ein arglistiger Streich der Staatsleute sey. So bald der Pöbel, so bald gescheute Bürger diese Entdeckung machen; so bald ist das erfundene Mittel kraftlos. Ein Kind fürchtet sich so lange, als es nicht weiß, daß die verkleidete Person eine von dem Gesinde des Hauses ist. So bald aber man ihm das kund macht, sogleich verschwinden alle Bewegungsgründe, alle Furcht, gutes zu thun. Wozu würde nun die Erfindung der Staatsleute in der Welt weiter nuzen, da uns der Atheist anjezo so klug gemacht, und entdecket hat, daß die Anbetung Gottes eine arglistige Erfindung jener sey? Die Religion hat gewiß einen ganz andern Ursprung, als der Atheiste uns vorsaget.

§. 6.

Der zweete Einwurf. Von Gott, den wir selbst für unbegreiflich und unendlich ausgäben, liese sich kein Begrif machen, folglich sey auch kein Gott. Diesen Einwurf trift man an beim Sextus Empirikus adversus Mathem. S. 17. und beim Hobbes im Leviathan S. 51. S. 11. 190. im 4ten Theil Kap. 46. S. 374. Beim Vanini in seinem Amphitheater Exerc. 2. findet man einen andern Einwurf, der ienem etwas ähnlich ist: Was wiedersprechend, das sey nicht würcklich.

Der

Der Begrif von Gott sey wiedersprechend. E. ꝛc. Im ersten Einwurffe wird das unbegreifliche und das unmögliche mit einander verwechselt. Viele Dinge sind uns unbegreiflich, das ist, viele Würkungen sehen wir in der Verknüpfung mit ihren Ursachen gar nicht ein, darum aber sind sie nicht gleich unmögliche oder wiedersprechende Dinge. Ich berufe mich zu dem Ende bloß auf die Geschichte der Natur. Wie viel Erscheinungen treffen wir in der Körperwelt an, als die Ebbe und Fluth, die Würckungen des Magnets und der Elektrisiermaschiene? Wie viel in der Chimie? Sind diese Dinge in vielen Stücken nicht unbegreiflich? dennoch sind sie würkliche, mithin mögliche Dinge. Bleibt also der Hauptsaz in diesem Einwurfe: **Alles unbegreifliche ist unmöglich**, nicht eine ewige Unwahrheit? Im zweeten Einwurffe läugne ich den Untersaz: der Begrif von GOtt ist wiedersprechend, den man folgendergestalt beweisen will. Gott soll von Ewigkeit her alles aufs deutlichste wissen, die Welt aber, folglich die Gegenstände der Erkänntniß wären erst in der Zeit von ihm geschaffen. Gott wäre in seiner Würcklichkeit nothwendig, und soll doch die Welt mit Freiheit geschaffen haben. Gott wäre seinen innern Beschaffenheiten nach unveränderlich, und zugleich, seiner Substanz nach, algegenwärtig. Ich antworte, es wiederspricht sich nicht, Gegenstände zu erkennen, ehe man sie würcklich macht, der Würcklichkeit nach nothwendig zu existiren, und in Ansehung anderer Beschaffenheiten Freiheit zu haben, in den innern Beschaffenheiten unveränderlich, und in den äusern Verhältnissen veränderlich zu seyn, welches ich klärer in der Lehre vom göttlichen Verstande, von der göttlichen Freiheit, und von der Algegenwart Gottes unten zeigen werde.

§. 7.

Der dritte Einwurf. Wenn die Welt ewig; so folgt, daß kein Gott sey. Ich läugne die Folge und den Förderſaz. Die Unrichtigkeit des Förderſazes werde ich unten im Kap. von der Ewigkeit der Welt darthun. Aniezo merke ich nur soviel an, daß aus dem Saze: **Aus Nichts wird Nichts**, die Ewigkeit der Welt gar nicht könne erwiesen werden. Denn gedachter Saz ist nicht so zu verstehen: ohne einer zuvor daseyenden Materie kan nichts entstehen; sondern das negativische und privativische Nichts kan nicht eine materielle Ursache des andern werden. Daraus folgt noch lange nicht, daß die Welt ohne Anfang würcklich sey. Die Folge will man aus unser eigenen Erklärung erweisen (Hauptst. 1. dogm. Abschn.

Abschn. §. 6.), nach welcher Gott der Entstehungsgrund aller zufälligen Dinge sey, die er aus Nichts hervorgebracht hätte. Allein aus der Ewigkeit einer Welt folgt nicht nothwendig, daß sie keinen Entstehungsgrund haben könne. Es hebt also die angenommene Ewigkeit der Welt nicht gleich die Schöpfung, und Würcklichkeit Gottes auf.

Anmerk. Der Lucrez, ein Anhänger des Epikurs, hat schon Lib. 1. de natura rerum, Vers. 150. f. diesen Einwurf gemacht. Principium hinc cuius nobis exordia sumet: Nullam rem e nihilo gigni diuinitus vsquam: etc. Der Herr Bayle gestehet den Atheisten ein, daß ihr Einwurf aus dem Saz: ex nihilo nihil fit, durch die Gründe der Vernunft (die er der Schrift entgegen sezt, welche der Atheist nicht annimt,) nicht könne beantwortet werden. Dieses Bekänntniß sezt den Bayle in einen zwiefachen Verdacht. Erstlich, daß er so gar die ersten Säze der Philosophie noch nicht verstanden habe. Zweetens, daß er, statt die Gründe der Atheisten zu wiederlegen, völlig ihre Parthie nehme, und ihnen Recht gebe.

§. 8.

Der vierte Einwurf. Wenn die Welt alle Realitäten hat die beisammen seyn können; so folgt, daß die Welt entweder Gott selbst, oder kein davon verschiedener Gott sey. Ich antworte: der Förderſaz ist nicht schlechterdings wahr. Ich gebe zu, die Welt hat, als ein Individuum, alle Realitäten, die in ihr beisammen seyn können; läugne aber, daß sie alle beisammen mögliche Realitäten ohne alle Einschränckung habe. Verstünde man nun den Förderſaz so: die Welt hat alle Realitäten, die beisammen seyn können, ohne alle Einschränkung; so ist selbiger offenbar falsch. Bestimmte man aber den Förderſaz so: die Welt hat alle eingeschränckte Realitäten, die beisammen seyn können; so gebe ich die Wahrheit desselben zu. Allein nun läugne ich die Folge. Denn ein Wesen, das alle eingeschränkte Realitäten hat, die es haben kan, ist noch lange kein Gott.

§. 9.

Der fünfte Einwurf, der aus dem Lehrbegriffe des Spinoza genommen ist. Wenn nur eine einzige Substanz würcklich, alles übrige Würkliche nichts ist, wie innere Veränderungen dieser einzigen Substanz; so folgt, daß kein Gott sey. Die Folge ist richtig, weil Gott ein

von

von der Welt ganz unterschiedenes Wesen seyn muß; allein die beiden Förderſaze sind irrige Säze. Spinoza bildete sich zwar ein, selbige in der schärfsten Bedeutung demonstriret zu haben: aber er betrog sich. Denn er bauet auf zwei offenbar falsche Erklärungen, die er von der Substanz und vom Modus gegeben hatte. Sind diese Erklärungen umgestoſſen; so ist der Beweiß seiner beiden Forderſäze umgestoſſen. Die Substanz erklärte er durch dasienige, was in sich selbst ist, und für sich selbst sich gedenken läßet, oder dasienige, dessen Begrif des Begrifs eines andern Dinges, von welchem er gemacht werden müste, nicht bedarf (Eth. 3.). Diese Erklärung hat drei Fehler, 1) sie ist dunckel, 2) zweideutig, 3) viel zu enge. Den ersten Fehler merkte Spinoza selbst, darum sezte er eine Erklärung der ersten Worte hinzu, die eben so dunckel ist wie die ersten Worte waren. Sie ist 2) auch zweideutig Denn die Worte: in sich selbst seyn, sich für sich selbst gedencken lassen, des andern Begrifs nicht bedürfen, von welchen er gemacht werden soll, können zweierlei bedeuten. Einmal kan man dadurch die ersten Merckmale eines Dinges (primum rei conceptum), oder das Wesen des Dinges, welches der Eigenschaft und dem Modus in der Weltweisheit entgegen gesezt wird, hernach aber kan man auch dadurch etwas verstehen, das zu seiner Würcklichkeit keines andern Dinges bedarf, welches das selbständige Ding (ens a se) genannt wird. Spinoza nahm die obige Redensarten in der leztern Bedeutung. Das ist daraus erweißlich, weil er P. I. propos. 7. bewiesen hat, das Wesen der Substanz schliese die Würcklichkeit nothwendig in sich. Darum läugnet er, daß zum Wesen eines Menschen, das Substanz seyn (esse substantiae) gehöre (P. II. propos. 10.). Er hat P. I. propos. 20. bewiesen, daß die Existenz Gottes und sein Wesen völlig einerlei sey. Da er nun die Eigenschaft (attributum) im zweeten Briefe durch das erkläret, was für sich sich gedencken läßt; auch P. I. propos. 10. behauptet, eine iede von den Eigenschaften eines einzeln bestehenden Dinges (Srbstanz) muß für sich gedacht werden; so ist klar, daß Spinoza auf eine dem Philosophen unanständige Weise, Wesen, Eigenschaften, Substanz, ein für sich selbst bestehendes Ding (ens a se) mit einander vermenget hat. Hieraus erhellet zugleich, daß seine Erklärung von der Substanz 3) zu enge sey. Denn was ein für sich selbst bestehendes oder nothwendiges Ding ist, das ist eine Substanz, aber nicht umgekehrt, weil Elemente der Körper, Seelen der Thiere, Seelen der Menschen Substanzen, aber nicht für sich bestehende oder

nothwendige Wesen sind. Eben so fehlerhaft ist auch seine Erklärung vom Modus, welcher die Beschaffenheiten einer Substanz, oder dasienige wäre, was in einem andern ist, durch welches man auch solches gedencket (Def. 5. P. I. Eth.). Diese Erklärung ist demnach 1) zweideutig, 2) gehet sie ganz vom Gebrauche zu reden ab, 3) ist sie mit der Grund von seinem atheistischen System. Sie ist 1) zweideutig. Denn er sezt den Modus der Substanz unmittelbar entgegen, sintemal unter seinen Grundsäzen (Eth. S. 2.) folgende zween zu finden sind, alles, was ist, entweder in sich, oder auser sich in einem andern seyn müsse, und das, was sich durch ein anderes nicht gedencken lasse, durch sich selbst gedacht werde. Nach diesem Gegensaze kan Modus einmal für dasienige genommen werden, welches, wenn es würcklich seyn soll, allezeit in einem andern, als in seinem Subiecte würcklich seyn müsse, welches die Scholasticker das Accidens praedicamentale genannt haben. Modus kan zweetens für ein in seiner Würcklichkeit zufälliges Ding (ens contingens in existendo) genommen werden, weil Spinoza die Substanz für ein für sich bestehendes Ding genommen hat, der er den Modus entgegen sezte. Ich würde seinem Lehrbegrif grose Gewalt anthun, wenn ich das Wort Modus in lezterer Bedeutung nähme. Denn er leugnet, daß in der ganzen Natur etwas zufälliges sey; sondern alles wäre durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmet, auf gewisse Weise zu seyn und zu würcken (Eth. der 29. Saz). Hieraus folget, daß er auch den Modus als etwas nothwendiges ansehen muß, welches durch seine folgende Säze bestätiget wird. Es gibt auser der Substanz und den Modus nichts weiter (Eth. Ax. 1.). Der Modus kan ohne der Substanz nicht seyn, und gedacht werden (Erklär. 5.), folglich nicht ohne Gott, der die einzige Substanz ist (Eth. 14. und 19. Saz.). Wolte Spinoza durch den Modus die Beschaffenheit der Substanz verstehen, die ohne ihn, als ihren Subiect die Würcklichkeit nicht haben können, welches seine zweete Bedeutung wäre; so würde ich den Begrif selbst nicht verwerffen. Allein nun würde ich ihm zwei handgreifliche Fehler vorwerffen. Erstlich, daß er zwar den Modus der Substanz entgegen sezet, durch welche er ein selbständiges Wesen (ens a se) verstunde, wie ich kurz vorher bewiesen habe; aber die Regeln der Entgegensezung ganz aus der Acht gelassen hat, wenn es so viel, als Accidens praedicamentale bedeuten soll. Hernach, daß er das Wort Modus in einer den Weltweisen ganz ungewöhnlichen Bedeutung genommen hat, welches abermals wieder die Regeln einer gesunden Ver-

nunft-

nunftlehre läuft. Dieses alles möchte noch hingehen, wenn er nur 3) durch diese beiden Erklärungen seinen verruchten Atheismus nicht unterstüzet hätte. Denn vermöge derselben existiret nur eine einzige Substanz (Eth. 5ter Saz), eine iede Substanz ist nothwendig unendlich (Eth. der 8te Saz), auser Gott giebt es keine Substanz, noch läst sich eine auser Gott gedencken (Eth. der 14te Saz), auser Gott ist kein Modus, auch keiner kan ohne Gott gedacht werden (Eth. die 5te Erkl.), alles, mithin der Modus, flieset aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes (Eth. der 16te, 23ste und 29ste Saz). Der Modus, der nichts anders, als eine Modification der göttlichen Eigenschaft ist, ist nothwendiger Weise würcklich (Eth. der 22ste Saz), alle ausgedehnte, alle denckende Dinge sind entweder Eigenschaften Gottes, oder Beschaffenheiten seiner Eigenschaften (Eth. des 14den Sazes Coroll. 2.). Wer darf demnach länger zweifeln, daß Spinoza Gott für die einzige Substanz der Welt, die Körperwelt und Geisterwelt aber für Modificationen dieser Substanz halte, aus deren Natur beide nothwendig fliesen, und daß alles nothwendiger Weise, die Substanz so wol, als der Modus derselben, seine Würcklichkeit habe? Sagt nun die Vernunftlehre, daß alle Erklärungen, daraus falsche Säze richtig folgen, offenbar irrige Definitionen sind; so haben wir nun klar genug bewiesen, daß die beiden Fördersäze in dem obigen atheistischen Einwurffe, die auf diese beiden Erklärungen vom Spinoza gegründet werden, höchstirrige Säze seyn müssen.

§. 10.

Der sechste Einwurf. Wenn wir als Creaturen, eine von Gottes Würcklichkeit ganz unterschiedene Würcklichkeit haben; so folgt, daß die Würcklichkeit aller erschaffenen Dinge von der Würcklichkeit Gottes unterschieden und abgesondert seyn müsse. Nun sey das leztere falsch, also auch das erstere. Ich läugne erstlich die Falschheit des leztern, hernach auch die Folge des Obersazes. Die Unrichtigkeit des leztern kan nicht bewiesen werden, es sey denn, daß man als wahr schon vorausseze: die Würcklichkeit der Creatur ist eine Modification der göttlichen Substanz, und also mit der göttlichen Würcklichkeit volkommen einerlei, welches der völlige Spinozismus ist, wie der vorhergehende Paragraph lehren wird. Es ist auch die Folge des Obersazes nicht richtig, welche aus dem irrigen Saze erwiesen werden muß: alles was seine eigene Würcklichkeit hat, dessen Würcklichkeit ist von der göttlichen abgesondert. Wenn

die abgesonderte Würcklichkeit von der göttlichen so viel bedeuten soll, als realiter davon verschieden seyn, so ist der Saz richtig. Allein nimmt man das abgesonderte, wie es im gemeinen Leben genommen wird; so ist nicht alles realiter von dem andern Unterschiedene, auch von ihm abgesondert. Meine Seele ist von meinem Körper realiter unterschieden, aber gegenwärtig vom Körper nicht abgesondert. Das ist die Ursache, warum ich die Folge des Obersazes nicht zugeben konte.

Anmerk. Diesen und die folgende Einwürffe hat auch **Edelmann** in seinem Buche: Moses mit aufgedecktem Angesichte, P. II. S. 144. ff. gemacht. Dieienige, welche ihn nur zu den Naturalisten rechnen wollen, erweisen ihm noch zu viel Ehre, und man thut ihm auf solche Weise nicht zu viel, wenn man ihn zu den Atheisten, besonders Pantheisten, und Spinozisten zehlet, wie der folgende Einwurf solches genugsam beweisen wird.

§. 11.

Der siebende Einwurf. Wenn Gott das τὸ πᾶν oder alles, so ist die Welt mit den darinne befindlichen Creaturen von Gott gar nicht unterschieden. Nun sey das erste aus Syrach 43, 29. erweißlich. Die Folge könte nicht geläugnet werden, weil alles, was Gott selbst ist, von Gott nicht verschieden seyn könne. Wenn ich ihm auch die Folge zugebe; so läugne ich ihm doch die Warheit des Förderſazes, weil 1) der Beweiß desselben aus einem apokryphischen Buche der Bibel genommen, 2) diese Stelle unrichtig vom Edelmann verstanden worden ist. Ueber das erste wird niemand mit mir einen Streit anfangen, weil es eine unter Chri. A. T. ausgemachte Sache ist, daß das Buch Syrach nicht in den Kanon gehöre. Der Gegner könte also durch diese Stelle nichts weiter beweisen, als es hat Juden gegeben, welche das Ganze dieser Welt für Gott gehalten haben. Auf iüdische Meinungen aber muß kein Beweiß der Lehrsäze gebauet werden. So dann hat 2) Edelmann den Verf. dieses Buchs ganz unrecht erkläret. Nennt Syrach Gott das τὸ πᾶν oder das Alles; so kan er dadurch nicht alle Theile der Welt, welche Gott, als das Ganze ausmachten, verstehen. Denn er nennet Kap. 1, 7. Gott den Schöpfer aller Dinge, diese aber Wercke Gottes in folgendem Verse und im 30sten, und Gott sey höher, als alle diese Wercke. Das τὸ πᾶν kan also, nach den Sinn des Verfassers, nicht bedeuten die Modificationen der einzigen göttlichen Substanz, die von ihr nicht unterschieden sind, welches der eigentliche **Pantheismus** ist; sondern durch das τὸ

πᾶν verstehet er den Entstehungsgrund aller würcklichen Dinge, die in eigentlicher Bedeutung genommen, Geschöpfe Gottes heisen, und daß Gott alle Volkommenheiten, die ohne Einschränckung beisammen seyn können, besize. Es ist demnach die Warheit des Förderfazes nicht bewiesen worden, die ich mit Grunde geläugnet habe.

§. 12.

Der achte Einwurf der Atheisten. Alles was beständigen Veränderungen unterworfen, und kein fortdaurendes Subiect ist, das von der Würcklichkeit Gottes realiter unterschieden, das ist eine Modification der göttlichen Substanz. Alle erschaffene Dinge sind dergleichen. E. Hier nimmt Edelmann den ganzen Lehrbegrif des Spinoza in dem Ober- und Untersaze als wahr an, mit welchem er unsern Lehrsaz bestreitet. Er nimmt als erwiesen an, Gott ist die einzige Substanz. Er nimmt ohne Beweiß an, daß alle würckliche Dinge beständige innere Veränderungen, oder Modificationen der einzigen göttlichen Substanz wären. Er läugnet, daß die ausgedehnte und denckende Dinge ihre eigene Kraft hätten. Darum läugne ich ihm so wol den Obersaz, wie auch den Untersaz.

Anmerk. 1. Es sind noch mehrere Beweißgründe, die Edelmann zum Behuf der Gottesverläugner vorgebracht hat. Allein ich übergehe selbige mit Stillschweigen, weil sie alle auf obige Lehrsäze des Spinoza gebauet sind, die ich im vorhergehenden gänzlich umgestossen habe.

Anmerk. 2. Ich will doch zwo Einwürfe anführen, die sich Edelmann selbst gegen seine Beweißgründe gemacht hat. Die Beantwortung derselben ist so schlecht, daß man folgende Warheiten durch sein Beispiel bestätiget siehet: wer Irthümer gegen die dawider gemachten Einwürfe vertheidigen will, fällt immer in neue und mehrere Irthümer. Die Warheiten können niemals zu sichern Erkentniß gründen der Irthümer gebraucht werden. Der erste Einwurf, den er sich machte, war: **es würde auf diese Weise folgen, daß Gott das Wesen des Teufels sey.** Man höre, wie elend Edelmann darauf antwortet. Erstlich sagt er, Sünder und Sünden hätten keine Wesen, wären auch nicht ewig, sondern entstanden. Zweetens spricht er, Sünden und Unvolkommenheiten, in sofern sie zur göttlichen Existenz gehören, wären, für sich betrachtet, nichts schändliches, sondern nur Verhältnißweise gegen unsern Zustand, dem sie schädlich wären. Dort will er durch Wahrheiten seinen behaupteten Irthum,

alle würckliche Dinge sind Modificationen der einzigen göttlichen Substanz, retten, und er hilft sich dadurch nicht. Hier vertheidiget er Irthum durch einen neuen Irthum, es giebt keine freie Handlungen, die für sich betrachtet gut oder böse sind. Der zweete Einwurf, den er sich selbst gemacht hat: Auf solche Weise würde folgen, daß Gott materiel, körperlich, indem aus ihm die Körperwelt geflossen, sie auch selbst und ihre Ausdehnung eine Modification von Gott seyn müsse. Darauf antwortet er durch eine Vergleichung. Die Seele sey das Wesen des Körpers, durch welche er lebe, dennoch werde die Seele dadurch nicht körperlich. Das heist nichts geantwortet. Denn 1) nimmt er bei seiner Vertheidigung wieder einen falschen Saz an, die Seele sey das Wesen des Körpers, 2) behauptet er dadurch etwas wiedersprechendes, weil auf diese Art das Wesen des Körpers einfach und auch nicht einfach wäre.

§. 13.

Bisher sind die Einwürfe gegen den Saz selbst: **es ist ein Gott** aufgelöset worden. Nun muß ich die Zweifel gegen meine Beweise des Lehrsazes anführen, und beantworten. Ich sage gegen meine Beweise. Auf die Einwürfe gegen die Beweise, die ich entweder selbst nicht für tüchtig erkenne, oder die zulezt auf einem meiner Beweise zu reduciren sind, habe ich nicht Ursache, mich einzulassen. Es waren dieser Beweise nur zween, einer a priori (Dogm. Abschn. §. 4.), der andere a posteriori, (Dogm. Abschn. §. 17.). Darum sind zuerst die Zweifel gegen die Demonstration a priori, hernach gegen die Demonstration a posteriori vorzutragen. Für beide seze ich die Zweifel, welche man überhaupt gegen die Demonstration der Würcklichkeit Gottes gemacht hat.

§. 14.

Erster Einwurf gegen die Möglichkeit einer Demonstration von der Würcklichkeit Gottes (Histor. Abschn. §. 18. 19. Der Saz: **es ist ein Gott**, gehöre unter die für sich klaren Säze, sey also gar keiner Demonstration fähig. Ein Atheist läugnet mit Rechte den ersten Saz, und ich auserdem noch die Folge. Ein für sich klarer Saz ist derienige, dessen Warheit man gleich aus dem Begriffe des Subiects einsiehet. Ich trefe nun entweder in der Empfindung des Subiects, oder in der Erklärung des Subiects unmittelbar sein Praedicat an; so ist es ein für sich klarer Saz. Von der Art ist unser Saz: **es ist ein Gott**, ganz und gar nicht.

Nicht

Nicht aus der Empfindung Gottes, der gar nicht empfunden werden kan, noch aus der Erklärung von Gott siehet man unmittelbar seine Würcklichkeit ein. Darum ist es ein Saz, der bewiesen werden muß. Verstünde man aber durch einen für sich klaren Saz, den man dem Gegner ohne Demonstration leicht zugeben kan; so läugne ich die Folge des Einwurfs.

§. 15.

Zweeter Einwurf gegen die Möglichkeit einer Demonstration unseres Lehrsazes: es ist ein Gott. Demonstriren heist, sagt man, etwas aus seinen Ursachen erkennen. Gott hat keine Ursachen, mithin kan auch die Würcklichkeit Gottes nicht demonstriret werden. Der ganze Einwurf ist daraus entstanden, daß man der Alten ihre Erklärung von der Demonstration nicht recht verstund. Der Alte nahm das Wort: Ursache weitläuftig, und begrif darunter so wol die metaphysische (principium essendi et fiendi), als auch die analytische (principium cognoscendi) Ursache. Wenn die Gegner nur die metaphysische Ursache in der angeführten Erklärung verstehen; so gebe ich ihnen den Untersaz: Gott und seine Würcklichkeit hat keine metaphysische Ursache, zu, und läugne den Obersaz: alles was keine metaphysische Ursache hat, kan nicht demonstriret werden. Begreift man aber die analytische Ursache in der Erklärung der Demonstration zugleich mit; so gebe ich den Obersaz so dann zu, und läugne den Untersaz: Gott hat keine analytische Ursache.

§. 16.

Erster Einwurf gegen den Beweiß der Würcklichkeit Gottes aus dem Begriffe des absolut volkommensten Wesens, (Hist. Abschn. §. 20.). Wenn man vom dencken einer Sache, und dem Ausdrucke des Begrifs nicht richtig auf die Würcklichkeit des Dinges, auser diesem Begriffe, schliesen kan; so folge, daß auch diese Art, die Würcklichkeit Gottes zu beweisen, nicht für richtig erkannt werden könte. Ich antworte hierauf 1) durch eine Einschränckung des Fördersazes: wenn man von dem blosen Dencken, wodurch die Würcklichkeit der Sache auser dem Begriffe ausgeschlossen wird, nicht richtig auf u. s. w. Nun gebe ich zwar die Warheit des Fördersazes zu; läugne aber, daß unser Beweiß von der Würcklichkeit Gottes aus dem blosen Gedancken oder Begriffe des absolut volkommensten Wesens mit Ausschliesung der Würcklichkeit auser unserm Verstande sey geführet worden. Denn das absolut

volkommste Ding ist nicht dasienige, dem die Würcklichkeit bloß dem Begrif nach zukommt; sondern vielmehr dasienige, dem die Würcklichkeit auch auser dem Begriffe nothwendig zukommt. Ich antworte 2) daß ich den Förderſaz ohne der zuvor gemachten Einſchränckung nie, als ganz richtig zugeben werde. Ich gebe ſehr gerne zu, daß der bloſe Gedancke und Begrif der Würcklichkeit einer Sache nicht hinreichend ſey, ihr die Würcklichkeit auch auſer dieſem Begriffe beizulegen, ſondern der nothwendige Zuſammenhang der Würcklichkeit mit der Sache. Wie viele Phantaſien, zumal bei hizigen Fiebern, entſtehen in der Seele eines Menſchen, vermöge welcher er ſich ſo vieles Würckliche vorſtellet, das doch auſer ſeiner Vorſtellung ganz und gar keine Würcklichkeit hat? Wie viele Begriffe macht die Seele von Dingen durch die wilkührliche Beſtimmung, in welche ſie die Würcklichkeit der vorgeſtellten Dinge mit hinein bringt, denen oft die Würcklichkeit wiederſpricht? Von allen dieſen Begriffen, in welchen ich Etwas würckliches gedencke, läſt ſich auf die Würcklichkeit der Dinge auſer der Seele allerdings nicht ſchlieſen. Man ſeze aber, daß die Würcklichkeit der Sache, die ich gedencke, nothwendig zukomme; ſo muß auch ſelbige die Würcklichkeit auſer meinem Begriffe haben. Es würde ihr auf ſolche Art die Würcklichkeit zukommen, wenn ich auch mir keinen Begrif von ihr machen würde.

§. 17.

Zweeter Einwurf wieder den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes aus dem Begriffe des abſolut volkommenſten Dinges. Wenn man von der Möglichkeit auf die Würcklichkeit nicht richtig ſchlieſen kan; ſo kan man auch von dem Begriffe des abſolut volkomſten Weſens auf die Würcklichkeit deſſelben nicht richtig ſchlieſen. Mir hat die Antwort derer iederzeit mißfallen, welche die Folge des Oberſazes aus dem Grunde geläugnet haben, weil die Würcklichkeit Gottes in ſeiner Möglichkeit gegründet wäre, könte man bei Gott allezeit von der Möglichkeit auf die Würcklichkeit ſchlieſen. Dieſes war in der That eine falſche Antwort. Denn die Würcklichkeit und Möglichkeit haben kein anderes Verhältniß gegen einander, als die Art (ſpecies) gegen ihr Geſchlecht (genus). So wenig es iemals angehet vom Geſchlechte auf eine Art determinate zu ſchlieſen; ſo wenig kan es bei Gott angehen, von ſeiner Möglichkeit auf ſeine Würcklichkeit zu ſchlieſen (Dogm. Abſchn. §. 1. Quaſt. c.). Es ſey denn, daß man die innere Möglichkeit Gottes

in

in der blosen Würcklichkeit sezen wolte. Wie weit aber würde man dadurch von der eingeführten Gewohnheit zu reden abweichen? und welchen Anlaß zu einem unerlaubtem Wortstreite würde mand adurch geben? Ich läugne also den Gegnern die Folge des Obersazes auch, aber aus einem ganz andern Grunde. Man hat nicht, wie man sich einbildet, von der Möglichkeit Gottes auf dessen Würcklichkeit geschlossen, sondern von dem Begriffe des absolut volkommsten Dinges auf dessen Würcklichkeit, weil derselbe die Würcklichkeit nothwendig in sich schliest. Wolte man etwa meine Antwort dadurch suchen zu schwächen, daß alle Erklärungen nur für die Möglichkeit der Dinge müsten genommen werden, mithin hätte man dennoch von der Möglichkeit auf die Würcklichkeit geschlossen; so antworte ich, daß die angeführte Regel keine richtige algemeine Regel sey; sondern nur unter der Einschränckung wahr bleiben könte: alle Erklärungen algemeiner Dinge begreifen nur die Möglichkeit derselben.

Anmerk. Herr Prof. Platner in philosoph. Aphorismen §. 980. erinnert wieder den Cartesianischen Beweiß folgendes: Der Cartesianische Beweiß aus dem Begriffe des nothwendigen Wesens (ens a se) in Beziehung auf das darinn liegende Praedikat der Existenz beruhet auf der gewöhnlichen Vermischung der metaphysischen Dinge mit den würcklichen. Das nothwendige Wesen ist ohne die Würcklichkeit nur ein metaphysisches Ding, z. E. ein algemeiner Begrif. Dieser hat keine Eigenschaften. Die Existenz ist keine Eigenschaft. In der Anmerk. heiset es: Schon Hr. Kannt hat wieder die Stärcke dieses Beweises sehr richtige Anmerkungen gemacht. Ich läugne, wenn Hr. Platner durch das nothwendige Wesen, das absolut volkommste verstehet, daß dieser Begrif blos ein algemeiner Begrif sey, weil oben bewiesen worden ist, daß das absolut volkommste Ding nothwendig die Würcklichkeit in sich schliese, welches von keinem algemeinen Begrif gesaget werden kan. Ich läugne, daß ein absolut volkommstes Wesen keine Eigenschaften habe, und daß die Existenz keine Eigenschaft sey, wenn man den Redegebrauch der Ontologen nicht gänzlich verlassen will.

§. 18.

Dritter Einwurf wieder den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes aus dem Begriffe des absolut volkommsten Dinges. Wenn man von dem Begriffe eines absolut volkommsten Dinges auf die Würcklichkeit desselben richtig schliesen kan; so folgt, daß man auch aus

dem gemachten Begriffe eines geflügelten Pferdtes oder eines Pegasus auf dessen Würcklichkeit richtig schliesen könne. Das leztere sey falsch, also auch das erste. Ich will die Falschheit des Hintersazes zugeben, läugne aber die Folge. Denn die logische Warheit des Begrifs eines Pegasus ist unerweißlich, so dann schlieset auch derselbe die Würcklichkeit nicht nothwendig in sich, welches beides von dem absolut volkommsten Dinge mit Grunde der Warheit nicht gesaget werden kan (Siehe Hauptst. 1. Dogm. Abschn. §. 11. und Hauptst. 2. Dogm. Abschn. §. 3.). Man fähret fort, den vorigen Einwurf auf eine etwas andere Art einzukleiden. Man sagt, aus dem Begriffe der allervolkommsten Republick würde man doch die Würcklichkeit derselben nach der Meinung der Gegner richtig schliesen können, welches aber eben so viel hiese, als ein Utopia sey würcklich. Allein man verräth seine Unwissenheit gar sehr. Aus einem absolut volkommsten Dinge, nicht aus einem relativisch volkommsten, dergleichen die allervolkommste Republick ist, kan die Würcklichkeit nothwendig geschlossen werden. Das absolut volkommste Ding darf gar keine Mängel und Einschränckungen haben (Siehe Hauptst. 1. Dogm. Abschn. §. 9. Anmerk.). Läst sich wohl die allervolkommste Republick ohne Mängel und Einschränkungen vorstellen?

§. 19.

Der verdiente Herr Consistorialrath Walch in Göttingen führet in seiner natürlichen Gottesgelahrheit S. 40. verschiedene Einwendungen an, die der Atheist gegen diesen Beweiß, der aus dem Begriffe des absolutvolkommensten Dinges gegeben worden ist, machen könte. Er würde sagen, 1) der ganze Schluß beweise nur, wenn ein Gott sey, so sey er nothwendig, aber nicht gerade zu, es ist ein Gott: 2) er sey fehlerhaft, weil man vom Möglichen aufs Würckliche, oder vom Daseyn im Verstande, auf das Daseyn auser dem Verstande geschlossen hätte: 3) Gott sey unbegreiflich, folglich auch der Begrif von Gott, aus dem man keinen andern Saz folgern könte. Ich antworte auf das erste, das Gegentheil sey aus dem Beweise selbst im dogm. Abschn. §. 4. klar. Ich antworte auf das zweete, daß dieser Fehler erdichtet sey, wie solches aus dem vorhergehenden §. 17. zu ersehen. Ich antworte auf das dritte, das Unbegreifliche in Gott ist nicht so viel, als ein irriger Begrif von Gott. Aus richtigen und logisch wahren Merckmalen können allezeit richtige

Schluß-

Schlußsäze hergeleitet werden. Die Merckmale des absolut volkommensten Dinges sind logisch wahr (Siehe Hauptstück 1. dogmat. Abschn. §. 11.).

Anmerk. Man darf sich nicht wundern, daß ich keinen einzigen Einwurf der Gegner wieder den Beweiß, daß der Begrif des absolutvolkommensten Dinges logisch wahr sey, angeführet und aufgelöset habe. Die Ursache ist, ich habe mich keines dieser Beweise, wogegen man eingeworffen hat, bedienet. Die Einwürffe gegen den meinigen sind noch erst zu erwarten. Ich hoffe nicht, daß man mir etwa folgendergestalt wieder gedachten Beweiß einwerfen werde: **Wenn die Würcklichkeit der blosen Möglichkeit wiederspreche; so folge, daß die Würcklichkeit und Möglichkeit in einem Begriffe nicht zugleich mögliche Realitäten seyn können.** Der Förderſaz erhelle aus der Erklärung der Würcklichkeit, weil die blose Möglichkeit nothwendig durch die Würcklichkeit aufgehoben würde. Die Folge des Obersazes sey unläugbar, indem wiedersprechende Realitäten nicht zugleich mögliche seyn könten. Ich gebe zu, daß das bloß Mögliche (nudum possibile) aber nicht das Mögliche überhaupt der Würcklichkeit wiederspreche, weil das bloß Mögliche der Würcklichkeit unter dem Begriffe des Möglichen überhaupt entgegen gesezt wird. Nun läugne ich die Folge des Obersazes. Wer diese vertheidigen will, der muß auch folgende Folgerungsart, als eine richtige vertheidigen. Weiß und schwarz wiedersprechen sich; also wiederspricht auch das Weise der Farbe.

§. 20.

Die gemachte Ordnung (§. 13.) führet mich auf die Einwürfe, welche gegen den Beweiß der Würcklichkeit Gottes, aus der Zufälligkeit der Welt hergenommen, sind gemacht worden. Der Herr Lange in seiner beschr. und ausführlichen Entdeckung S. 279. ff. und andere warfen zweierlei wieder diesen Beweiß ein, 1) man habe nicht ganz unläugbare Erkenntnißgründe, dergleichen der Saz des zur. Grundes, und der Saz der Unmöglichkeit im Fortgange der Ursachen ins unendliche wäre, angenommen, 2) behaupte Wolf die Ewigkeit der Welt, und die Allgemeinheit des Sazes des zur. Grundes, wodurch er den Fortgang der Ursachen ins unendliche bestätige. Ich antworte auf das erste, daß der Saz des zureichenden Grundes, wie ich ihn in meiner dritten Commentatione metaph. von diesem Saze erwiesen habe, so lange ein unläugba-

rer Saz bleiben wird, so lange mein Beweiß davon nicht umgestosen ist, welches ich für unmöglich halte. Der Einwurf gehet also mehr die Wolfische fehlerhafte Beweise an, als den meinigen. Ferner, die Gegner haben weder den Saz der Unmöglichkeit eines Fortgangs der äusern Ursachen ins Unendliche, noch auch den Beweiß, den ich für unstreitig erkenne, umgestosen, folglich hat man etwas ohne Beweiß in diesem Einwurffe angenommen. Ich antworte auf das zweete, daß dieser Einwurf nur Wolfen, und dieienige treffe, welche die Ewigkeit der gegenwärtigen Welt behaupten, aber mich nicht, weil ich unten wieder die Ewigkeit der Welt streiten werde. So viel ist richtig, daß dieser Zweifel einer der wichtigsten Zweifel ist, die Lange wieder die Wolfische Philosophie gemacht hat. Ich sehe auch nicht ein, wie man anders solchen heben will, als daß man sagt, Wolf habe nicht im Ernste die Ewigkeit der Welt behauptet, weil er sich, wenn man ihn ia darüber angreifen, und des Atheismus beschuldigen wolte, mit dem Ansehen der Gottesgelehrten decken konte. Endlich gebe ich zu, daß viele nicht wissen werden, wie sie die Allgemeinheit des Sazes des zureichenden Grundes mit der Unmöglichkeit des Fortganges der Ursachen ins Unendliche, reimen sollen. Ich habe manche Antwort auf diesen Zweifel gelesen, aber keine derselben hat mich befriediget. Man schlage darüber den polemischen Abschn. §. 12. 13. und Anmerk. meiner metaphysischen Abhandlung vom Saz des zur. Grundes nach, und man wird mir beipflichten. Der Saz von der Unmöglichkeit des Fortganges der Gründe ins Unendliche ist blos von den äusern Gründen zu verstehen. Der Saz aber des zur. Grundes verlangt nicht, daß wieder ieder Grund seinen äusern Grund haben müsse.

§. 21.

Der zweete Einwurf gegen den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes, aus der Zufälligkeit der Welt genommen. Man sagt einmal, die Zufälligkeit der Welt und meiner Seele ist von Wolfen und seinen Schülern noch nicht hinlänglich bewiesen, hernach sind alle Begebenheiten der Welt von ihnen in einen solchen Zusammenhang gesezt worden, wie das stoische Schicksaal erfordert, wodurch die Zufälligkeit der Welt aufgehoben wird. Das erste beweiset man daher, weil man die Zufälligkeit der Welt auf die innern Veränderungen der Seele und Körperwelt gebauet hätte, welches kein richtiger Beweiß sey. Denn eine Substanz könte innere Veränderungen haben, als Gelehrsamkeit, Frömmigkeit,

keit, gewisse Gedancken, die bei ihr zufällig wären, daraus aber könte die Zufälligkeit derselben Substanz in ihrer Würcklichkeit nicht sicher geschlossen werden. Das andere, das stoische Schicksaal will man aus dem algemeinen Zusammenhange der Dinge dieser Welt, den Wolf mit Leibnizen lehre, erweißlich machen, welcher eine Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt verursache, womit die Zufälligkeit der Welt nicht bestehen könte. Ich antworte auf den ersten Theil des Einwurfs folgendergestalt. Ich gebe zu, daß Wolf und einige seiner Schüler von den zufälligen Veränderungen bei der Welt auf die zufällige Würcklichkeit der Welt, aber nicht gar zu richtig geschlossen haben. Denn aus dem Zufälligen bei einem Dinge (contingens in ente), lässet sich die zufällige Würcklichkeit desselben (ens contingens in existendo), ohne in den Fehler der vier Terminorum zu verfallen, nicht sicher herleiten. Aber dieses behaupte ich steif und fest, daß aus den innern Veränderungen einer Substanz ihre Endlichkeit, und aus ihrer Endlichkeit ihre zufällige Würcklichkeit ohnfehlbar geschlossen werden kan. Wird also der Beweiß von der Zufälligkeit meiner Seele und der Körperwelt in ihrem Seyn auf diese Weise eingerichtet, wie ich allezeit in der Cosmologie zu thun pflege, so ist der Einwurf, seinem ersten Theil nach, gehoben. Ich antworte auch auf den zweeten Theil des Einwurfs. Ich läugne, daß aus dem algemeinen Zusammenhange aller Begebenheiten der Welt, den ich mit dem Herrn von Leibniz für wahr halte, das stoische Fatum richtig folge. Man wird solche Folge nimmer vertheidigen können, es sey denn, daß man wieder folgenden irrigen Saz, als wahr annähme, **ein ieder zur. Grund der Begebenheiten macht eine unwiedertreibliche Nothwendigkeit derselben.** Das irrige dieses Sazes habe ich in meinen metaphysischen Abhandlungen von den ersten Gründen menschlicher Erkenntniß §. 26. u. 27. S. 258. so klar gemacht, daß solches keiner, der unpartheiisch die dortige Gründe prüfen wird, weiter bezweifeln kan.

Anmerk. 1. Man wird mir verhoffentlich die Freiheit nicht übel deuten, die ich mir nehme, den Beweiß derer von der Zufälligkeit der Welt zu prüfen, die immer an der Wolfischen Philosophie etwas zu tadeln wissen. Der verstorbene Herr D. Gunner, der mit unter die Zahl solcher Tadler mit Grunde gezehlet werden muß, giebt in seinem Buche von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes aus der Vernunft S. 104. einen Beweiß von der Zufälligkeit der Welt, der gewiß keinen Atheisten überzeugen wird. Hier ist er: Alles, was ein endlich Ding ist, das ist auch zufällig in

seiner Würcklichkeit. Alle Dinge, die zur Welt gehören, sind endliche, mithin auch zufällige Dinge in ihrer Würcklichkeit. Ich für meine Person habe immer gewünschet, daß man in der Ontologie die Begriffe des endlichen und zufälligen Dinges in seiner Würcklichkeit mehr aus einander wickeln möchte, als bisher geschehen. Daraus würde sich ergeben, daß beide nicht nur allezeit, sondern auch nothwendig mit einander verbundene Begriffe wären. Vielleicht nehme ich mir die Gelegenheit im folgenden Hauptstücke von der Unendlichkeit Gottes, davon einen kleinen Versuch zu wagen. So dann würde der Obersaz in dem Gunnerischen Beweise eine weit grösere Festigkeit erhalten, als er gegenwärtig hat. Der Atheist aber kan freigebig seyn, und diesen Obersaz ohne seinem Nachtheil sicher zugeben, weil ihm die Verneinung des Untersazes noch allemal übrig bleibt. Er hat, solches zu thun, gar vieles Recht. Denn wird er sagen: 1) woher weisest du denn, daß die substantiellen Theile der Welt endliche Substanzen sind? Antwortet er, wie Herr Gunner auch thut, aus der Erklärung der Welt. So wird der Atheist ihn fragen: 2) ob es auch erlaubt sey, in die Erklärungen der Welt das schon hineinzusezen, was ein ieder Atheist nimmer zugiebt? Er wird 3) ihm seinen ganzen Beweiß einräumen, und dennoch läugnen, daß die Zufälligkeit der ganzen Welt hinlänglich bewiesen sey. Denn ich gebe die Zufälligkeit der Theile der Welt dir zu, wird er sagen, und läugne, daß die einzige Substanz, von der alle übrige Theile sind, eine zufällige Würcklichkeit habe. Kenst du des Spinoza Lehrbegrif nicht? Läst sich von der Beschaffenheit der Theile auf eben dieselbe Beschaffenheit des Ganzen richtig schliesen? Alle Theile der Körper sind am Ende einfache Theile, und dennoch ist das Ganze zusammengesezt, und ausgedehnet? Sollen alle diese Ausflüchte dem Gottesverläugner ganz und gar abgeschnitten werden; so muß man aus den Leidenschaften und Thätigkeiten der Substanzen ihre innere Veränderungen, aus ihren innern Veränderungen ihre Einschränckungen, aus ihren Einschränckungen ihre Endlichkeit, und daraus ihre Zufälligkeit in ihren Daseyn darthun. Es ist in Warheit oft viel leichter, einem andern einige Fehler des Beweises vorzurücken, als seine eigene Beweise ganz untadelhaft einzurichten.

Anmerk. 2. Vorgedachter Herr D. Gunner hat in seiner Beurtheilung des Beweises der vorherbestimmten Uebereinstimmung 1748. verschiedene Einwürffe gegen die Lehre vom algemeinen Zusammenhange vorgetragen. Ich finde eben nicht für nöthig, alhier auf selbige zu antworten, welches vielleicht

vielleicht anderwärts geschehen kan. Solten ia sich unter Gottesgelehrten und Weltweisen einige finden, bei welchen iene Gründe einiges Gewicht hätten; so will ich ihnen nur folgende apagogische Gründe zu bedencken geben. Wenn die Köper- und Geisterwelt nicht in allen ihren Veränderungen unter einander verknüpft sind; so folgt, daß auch die aus der ersten Sünde entstandene Mängel nicht auf alle Nachkommen durch die Geburt haben fortgepflanzet werden können. Das leztere wird der rechtgläubige Theolog selbst für falsch erkennen. Die Folge des Obersazes ist nothwendig, darum kan der Fördersaz nimmèr seine Richtigkeit haben, und der ihm contradictorisch entgegen gesezte Saz, welcher unser Saz ist, muß wahr seyn. Es können noch mehrere irrige Säze richtig daraus gefolgert werden, wenn ich weitläuftig seyn wolte. Aller Anstoß rühret daher, man hält alle zureichende Gründe zugleich für nöthigende Gründe, welches man von Weltweisen, die es in der That sind, nicht erwarten solte. Eine hinlängliche Wiederlegung vorgedachten Sazes, findet sich im Fasciculo meiner Commentationum metaphys. §. 6. S. 16. u. §. 26. S. 244. ff.

§. 22.

Der dritte Einwurf gegen den Beweiß von der Würcklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt hergenommen. Wenn die Sprache der Atheisten ist, wirft ein gewisser Mann ein, daß die Welt von ungefähr und zufälliger Weise entstanden, so kan man die Würcklichkeit Gottes nimmermehr aus der Zufälligkeit der Welt gegen sie erweisen. Dieser Einwurf macht unserm Gegner gewiß keine Ehre. Denn entweder kan sein ganzer Schluß als wahr, ohne Nachtheil unseres Beweises zugegeben werden, oder er hat mehr, wie drei verschiedene Begriffe. Man verwechselt in diesem Zweifel das zufälliger Weise seyn, mit der Zufälligkeit der Welt. Jenes heist das, was ohne Intention einer weisen Ursache würcklich wird. Nimmt nun der Gegner die Zufälligkeit der Welt im Schlußsaze auch in der Bedeutung; so hat uns derselbe nicht widersprochen, indem wir mit ihm gleicher Meinung sind. Hätte er aber, wie wir, durch die Zufälligkeit der Welt ihre Abhänglichkeit von einem nothwendigen Wesen verstanden; so verlieret sein Schluß seine nothwendige Folge, weil er würcklich mehr, wie drei verschiedene Ideen enthält, die gar nicht mit einander trennbar verbunden sind. Das zufällige Ding so wenig, als das nothwendige existiret zufälliger Weise, wie ich kurz zuvor diese Redensart erkläret habe.

Des zweeten Hauptstückes

Praktischer Abschnitt von der Würcklichkeit Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Ist ohne Erkentniß Gottes keine Religion, und ohne Religion keine Glückseeligkeit und Seeligkeit vernünftig freier Geschöpfe möglich; so stehen selbige ohne Unterschied unter der grösten Verbindlichkeit, die Würcklichkeit eines Gottes auf eine überzeugende und lebendige Weise zu erkennen. Wer zur Hervorbringung des Zwecks verbunden ist, der ist auch zum rechtmäsigen Gebrauch hinlänglicher und schicklicher Mittel verbunden. Je wichtiger der Zweck für das vernünftige Geschöpf ist, desto gröser ist bei ihm die Verbindlichkeit zur Wahl und zum Gebrauche der dazu nöthigen Mittel. Das Gegentheil dieser Pflicht ist Unwissenheit eines würcklichen Gottes, Verläugnung seiner Würcklichkeit, herrschende Zweifel, ob ein Gott sey, und die todte Erkentniß derer, die das Daseyn Gottes zugeben. Es fehlet nicht an den besten Bewegungsgründen, die uns antreiben können, diese grose Pflicht auszuüben, und alles, was ihr entgegengesezt wird, zu vermeiden. Es ist ein wahres Unglück für einen Menschen, ohne Hofnung einer künftigen Glückseeligkeit und Seeligkeit in der Welt zu leben, in welchem Zustande alle diejenigen sind, die entweder den würcklichen Gott gar nicht, oder irrig, oder nicht lebendig erkennen. Kein Irthum schändet den Adel der menschlichen Seele mehr, als die Gottesverläugnung, und es ist nicht leicht eine grösere Thorheit zu finden, als in einer Sache eine Ehre zu suchen, die mich bei dem vernünftigsten Theile der Welt ganz um meine Ehre bringt. Wohl denen, die ihre von Gott empfangene Kräfte dazu anwenden, sich vom Daseyn eines Gottes recht zu überzeugen, aber auch ihre Ueberzeugung durch ihre Wercke unter den Menschen an den Tag legen! denen wird sich Gott nicht unbezeugt lassen, sondern er wird ihnen Beweise genug seiner Würcklichkeit durch seine Vorsorge, Belohnungen und Vergeltung auf eine thätige Weise zu erkennen geben. Es giebt mancherlei Mittel, diese überzeugende und lebendige Erkentniß von der Würcklichkeit eines

Gottes

Gottes sich zu verschaffen. Dahin gehöret erstlich, eine fleisige, aufmercksame und genaue Betrachtung der Creatur, die ein Spiegel der göttlichen Volkommenheiten, sonderlich seiner Würcklichkeit ist: zweetens, eine erlangte Fertigkeit, aus Empfindungen und algemeinen Wahrheiten richtig zu schliesen, oder von dem Geschöpfe zu dem Schöpfer aufzusteigen: drittens, eine starcke Begierde nach einer überzeugenden Erkentniß, daß ein Gott sey, und nach einer standhaften Unterdrückung und Ausrottung aller Zweifel, Irthümer und Vorurtheile, die uns an iener hindern: viertens, ein genauer und vertrauter Umgang mit solchen Personen, die hinlänglich von Gott und seiner Würcklichkeit unterrichtet sind, sich an nichts mehr, als an Gott und seinem Daseyn vergnügen und belustigen, und die aus einer reichen Erfahrung von dem sich allenthalben würcksam beweisenden Gott reden können. Die Menge der Hindernisse an überzeugender und lebendiger Erkentniß Gottes ist sonder Zweifel der Grund, warum wir Menschen so nachläßig in Ausübung dieser Pflicht sind. Die Ueberzeugung von dem Lehrsaze: es ist ein Gott, wird behindert durch die unverantwortliche Unwissenheit des Daseyns eines Gottes, durch überwiegende Zweifel dagegen, durch würckliche Irthümer und Vorurtheile, durch öftern Umgang mit Leuten, die ihren Atheismus frei lehren, und andere in ihrer Ueberzeugung von dem daseyenden Gotte suchen irre zu machen, durch eine starcke Begierde, dieser Leute Schriften fleisig zu lesen, ohne das Geschicke zu haben, sie hinreichend zu prüfen. Die lebendige Erkentniß von Gott wird behindert durch einen Mangel entweder der Ueberzeugung oder Ueberredung von dem Daseyn Gottes, weil das Leben im Erkennen eines von beiden nothwendig voraussezet, eine alzu grose Beschäftigung mit der Erkentniß anderer Dinge, ohne sie auf Gott hinzuleiten, eine starcke Neigung zu den Sinnlichkeiten und Scheingütern dieser Welt, die allezeit einen Abscheu, auch wohl gar einen Haß gegen Gott mit sich verbunden haben.

Die zweete Pflicht. Die Erfahrung lehret uns leider! genugsam, wie sehr täglich die Furcht für Gott ab, und dagegen die Gottlosigkeit, Verachtung der Religion, und der Atheismus heimlich unter uns zunimmt. Wir stehen also unter der nothwendigen Verbindlichkeit, alle unsere angeborne und erlangte Kräfte dazu anzuwenden, um die Würcklichkeit Gottes gegen diese Leute mächtig zu vertheidigen, standhaft in unsrer Ueberzeugung zu verbleiben, und iene aus ihren unausbleiblichen Verderben durch einen geschickten und regelmäsigen Unterricht zu retten.

Wir haben hierzu ungemein wichtige Bewegungsgründe. Denn nichts richtet unter den Menschen gröseres Unheil an, als der Atheismus. Er bricht die stärcksten Riegel, die man dem Laster vorschieben kan, ganz entzwei, er hindert den Eifer im Guten, weil er alle die Bewegungsgründe zur Ausübung der Tugend aufhebt, die aus der Würcklichkeit Gottes fliesen. Aus der Atheisterei fließet nothwendig, daß keine göttliche Strafen und Belohnungen nach diesem Leben zu erwarten sind, wodurch schon vieles von dem verlohren gehet, was uns die Tugend reizbar, und das Laster bitter machen kan. Die Atheisterei hebt zwar nicht alle Bewegungsgründe zu tugendhaften Handlungen auf, die Bewegungsgründe aber, die wir aus Gott und seiner Würcklichkeit zu nehmen haben, mithin alle gottesfürchtige und christliche Tugenden, davon der Eifer im Guten abhangt, hören gänzlich auf. Der Atheismus entheiliget ganz den Werth und die Gültigkeit der Eidschwüre in den Gesellschaften der Menschen. Ein Eidschwur sezt die Würcklichkeit, Heiligkeit, Strafgerechtigkeit Gottes voraus. Der Gottesverläugner giebt keine dieser göttlichen Eigenschaften zu, darum macht er auch in weltlichen und geistlichen Gerichten alle Gattungen der Eidschwüre unbrauchbar, durch welche die Menschen bisher genöthiget worden sind, wenn hinlängliche Zeugnisse fehlen, die Wahrheit zu bekennen, und die von einem Landesherrn ihm übertragene Aemter mit aller Treue und Rechtschaffenheit zu verwalten. Ein betrübter Umstand für Fürsten und ihre Unterthanen! Raubt der Atheist Gott seine Ehre; so rettet man selbige, wenn man die Würcklichkeit Gottes durch hinlängliche Beweise gegen diese Brut vertheidiget. Es gefällt uns Menschen, wenn ein anderer sich unserer verlezten Ehre männlich annimmt, weit mehr wird es Gott gefallen, wenn wir seine Rechte, sein Daseyn gegen dieienige herzhaft verfechten, die selbige ihm entziehen wollen. Er wird auch solche nicht unbelohnet lassen, welche in Ausübung dieser Pflicht, eifrig gewesen sind. Die besten Mittel hierzu sind folgende: Es gehöret dazu, eine ziemliche Fertigkeit, die Irthümer anderer nach den Regeln einer gesunden Vernunftlehre zu wiederlegen, und die Wahrheit geschickt zu vertheidigen. Es gehöret dazu, Erfahrung und Unerschrockenheit in den Kriegen des Herrn. Jene komt aus der öftern Uebung, diese aus Betrachtung des unausbleiblichen göttlichen Beistandes, aus Betrachtung der Gröse der Uebel, welche ein solcher eingewurzelter und ausgebreiteter Irthum eines Atheisten in der Welt anrichtet. Es gehöret dazu die nöthige Klugheit, zu rechter Zeit, am rechten Orte einen

nen Atheisten anzugreifen, und auf bessere Gedancken zu bringen. Wie sehr aber werden wir an Ausübung dieser Pflicht gehindert durch Unerfahrenheit in Einrichtung bündiger Beweise, durch Unwissenheit in den Regeln, Irthümer des andern hinlänglich zu wiederlegen, durch Furcht und ein verzagtes Herz, wenn solche atheistische Gegner grose Macht, Ansehen und scheinbare Gelehrsamkeit haben.

Die dritte Pflicht. Kan kein Gott würcklich seyn, der nicht das selbständige, das aller volkommste und ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen ist; so drucke man diese Wahrheiten recht tief seiner Seele ein. Ich könte zu dieser Pflicht gar viele Bewegungsgründe anführen; aber folgende mögen genug seyn. Ohne diesen Eigenschaften kan kein Gott würcklich, und kein Dienst, den wir ihm leisten, recht rein und Gott gefällig seyn. Man stehet in Gefahr, in den tiefsten Abgrund der Atheisterei zu versincken, wenn man den würcklichen Gott, nicht zugleich für ein selbständiges und von der Welt ganz unterschiedenes Wesen erkennen will. Ohne Annehmung dieser Eigenschaften kan man Gott nicht für den eigentlichen Urheber der Welt, für die Quelle aller unsrer Güter, für einen algenugsamen Gott erkennen. Ohne Annehmung dieser Eigenschaften wird man entweder die Welt selbst für Gott halten, und allen Begebenheiten in derselben eine Nothwendigkeit zuschreiben, oder man wird behaupten, daß alles, was würcklich ist, von ongefehr entstanden sey. Ein Mensch, der so denckt, fängt an ganz ohne Gott zu leben, und macht sich dadurch zum grösten Schandflecke unter allen Creaturen. Unläugbare Hindernisse an Ausübung dieser Pflicht sind theils irrige Begriffe von Gott, theils das thörigte Vorurtheil, als ob man in der Welt weit vergnügter ohne Gott, als mit Gott leben könne, theils die Anhänglichkeit an der oder iener Creatur, oder die feine Abgötterei. Mein Gott! zerschneide die Bande, die mich an eine Creatur, an das Irdische fesseln wollen, und laß nie in meiner Seele den verruchten Gedancken, es ist kein Gott! aufsteigen, noch weniger Wurzel schlagen, zerstöre das sehr einreisende Vorurheil, daß kein mißvergnügteres Leben in der Welt sey, als Gott zu fürchten, und keine grösere Wollust, als, ohne alles Andencken eines Gottes sich seinen herrschenden Lüsten allein zu überlassen! Mache mich vielmehr in dem Gedancken täglich fester, daß es weit besser wäre, gar nicht, als ohne Gott und ohne Religion zu leben!

Des dritten Hauptstückes

Historischer Abschnitt

von der

Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes.

§. 1.

Die mir bekant gewordene Schriftsteller, welche von diesen göttlichen Eigenschaften geschrieben haben, sind folgende: M. Joh. Jak. Eckenberger 1), M. Michäel Hißmann 2), Joh. Christoph Hundeshagen 3), M. Daniel Richter 4), D. Schroeer 5), Emanuel Swedenborg 6), Sam. van Till 7), ein Ungenannter 8), Gisb. Voet 9), D. Gottfr. Wegner 10), Joh. Heinr. Winckler 11). Ihre Schriften trift man unten in der Anmerkung an. Der Heinr. Nikolai, der eine Disputation von der Unveränderlichkeit Gottes hinterlassen hat, verdienet, daß ich von ihm eine ganz eigene Anmerkung mache.

Anmerk. 1) Eckenberger Disp. de incomprehensibilitate Dei, Ienae 1702. 2) Disp. prima metaph. de Infinito, Götting. 776. 3) Hundeshagen Disp. de immutabilitate Dei, Ienae 1669. 4) Disp. philos., qua omnia attributa Dei ex conceptu infinitatis instar essentiae diu. a priori demonstrantur, Ienae 737. 5) D. Schroeer, Disp. de infinito finitae menti accuratam infiniti scientiam vindicans. 6) Swedenborgs Prodromus Philosophiae ratiocinantis de infinito et causa finali creationis &c. Dresd. et Lipf. 1734. 8vo. 7) van Till in Theologia naturali, S. 31. 8) Anonymi Disputatio de finito et infinito, Amst. 651. 12mo. 9) Voët in Theologia naturali, S. 157. ff. 10) Wegner Disp. de infinito Deo, Gedan. 1700. 11) Winkler de infinitate, Leipz. 729.

Anmerk. 2. Dieser Heinrich Nikolai ist seiner Lehren und Schriften halber, die man unter die seltensten zu zehlen pfleget, ein gar merckwürdiger Mann. Er muß nicht mit dem berühmten Wiedertäufer gleiches Namens verwechselt werden, welcher 1556 lebte, und das Haupt und

Stifter der Familisten in Holland und Engeland wurde, und dessen Schriften auf Befehl der Obrigkeit verbrant worden sind. Dieser, von welchem ich hier rede, war zu Danzig 1605. geboren, studierte zu Wittenberg, Leipzig und Jena, und wurde bei seiner Zurückkunft Professor der Logick und Metaphysick am dortigen Gymnasium. Der Joh. Fabricius in dem 5ten Theile der Historie seiner Bibliotheck S. 513. giebt ihm das Lob, daß er ein sehr gelehrter Mann, und der Friedens-Theologie ungemein ergeben gewesen sey, in welcher Neigung auch sein Lobredner vorzüglich ausschweifend war. Die dasige Geistliche machten ihn bei seiner Obrigkeit sonderlich der Schrift halber: Irenicum, Ged. 645. 4to des Syncretismus verdächtig, worüber er, unter dem Vorwande eines Ungehorsams, abgesezt wurde. Der Abr. Calov hat in seinen Vindiciis, deren ich hernach gedencken werde, die von der dasigen Priesterschaft dem Stadtrath zu Danzig eingereichte Irthümer des Heinrich Nikolai auf sieben Quartblättern abdrucken lassen. Er erzehlet eben daselbst, daß er seine Defensionem Irenici, ongeachtet des an ihm ergangenen Verbots, habe drucken lassen, welches die eigentliche Ursache gewesen sey, warum er des Ungehorsams beschuldiget, und seines Amts entsezet wurde. Der Heinr. Nikolai gieng nach Elbingen, alwo er Professor honorarius der Philosophie und Theologie wurde. Er gab alda von 1652 biß 1658. allerlei Schriften, davon man beim Salthen im Verzeichnisse seiner Bibliotheck S. 269. n. 1306. 1307. 1308. eine reiche, wiewol unvolständige Sammlung findet, heraus, die ihm Verdruß machten. Unter selbigen findet sich auch seine Exercitatio peculiaris de Methodo Trinitatis, Elbing. 1654. welcher vom Rotger zum Bergen, königlichen Sekretär, einige Verse angehangen sind, daraus man siehet, daß Nikolai auser des Synkretismus, auch des Photinianismus verdächtig gewesen sey. Ich seze dieses kleine Gedichte ganz hieher:

De Te non timide persaepe calumnia sparsit,
Quod Tu Photini dogmata tetra colas.
Talia qui fantur, digni, qui fuste volemo
Ungantur: vero cum absona cuncta sient.
Hoc scribtum praesens quisquis peruoluerit apte,
Mox aliter de Te senserit ille mihi.
Perge pio calamo Pietatis pandere regna
Latius: Æternum hinc Te Deus ipse beet.

Ex voto felix floccati Neſtoris annos
Viuas, ac Bergi ſis memor vsque Tui
Tuiſſimus omni nexu, omni
adfectu ROTGERUS zum BERGEN.

Bei einer andern Schrift, die ich nebſt noch vielen mehrern beſize, und welche betitelt iſt: Curſus Philoſophicus, Elbingae 1652. findet ſich ein ungemein ſauberer Kupferſtich von dieſem Manne, daraus man viel regelmäßiges in ſeiner Bildung, und ſeine ganz auſerordentliche Länge erſehen kan. Nur erſt gedachter **Rotger zum Bergen**, Erbherr in Braſneckan, hatte folgendes Sinngedicht unter ſein Kupfer ſezen laſſen:

Effigiem ſculptor ſculpſit: Qui munera mentis
Exſculpat ſculptor, nullus in Orbe ſiet.
Ingeniis quiret ſi quisquam pingere dotes;
Pictura haut poſſet gratior vlla dari!
Ingenium ſublime Viri monumenta loquuntur:
Quae ſolide doctos iure ſtupere vides.

Der damals lebende Churfürſt von Brandenburg, **Georg Wilhelm**, und Landgraf von Heſſen **Georg**, boten ihm die Doktorwürde ohne alle Koſten an, welche Gnade er ausſchlug. Solte dieſer Umſtand nicht Anlaß geben, zu muthmaſen, daß man ihm auch für einen heimlichen Reformirten mag gehalten haben, welchen Verdacht er durch die ausgeſchlagene Gnade dieſer beiden Fürſten vielleicht von ſich abzulehnen ſuchte? Denn ſeine Tractate de pane Dantiſci 1651., ſein Tr. ſingularis de eſſe alicubi ſeu Ubietate Dantiſci 1641. de multipraeſentia rei finitae, in primis corporis Dantiſci 1643., de medio religioſo et theologiae, Elbing. 1653., wodurch er das Mittel unter den Extremis in theologiſchen und Religionsſtreitigkeiten verſtund, konte Anlaß genug zu iener Vermuthung geben. Aus allen ſeinen Schriften leuchtet Beleſenheit, eine ſehr gute Beurtheilungskraft, eine natürliche Ordnung im Dencken und eine etwas unreine und ſehr kurze Schreibart, die aber an Gedancken überaus reich iſt, hervor. Im Jahr 1658. kehrte er nach Danzig wieder zurück, und ſtarb daſelbſt 1660. in ſeinem 55 Jahre. Eines Umſtandes darf ich nicht vergeſſen, der ſich bei ſeinem Ende ereignete, welcher für einen Geiſtlichen unſerer Kirche merckwürdiger iſt, als für einen Geiſtlichen römiſcher Kirche. Sein Beichtvater **Nathanael Dilger**

wolte

wolte ihm das Abendmahl nicht eher reichen, bis er öfentlich die in seinen Schriften befindlichen Irthümer wiederrufen, und ein gewisses Formular der Wiederrufung unterschrieben hätte. Er antwortete, daß man seinen Schriften viele Irthümer angedichtet habe. Er könte doch, erwiederte der Herr Dilger, dieses nicht von allen sagen. Der Krancke entschuldigte sich mit seiner grosen Schwachheit, viel zu reden. Der Geistliche ermahnete ihn von neuen, diesen Wiederruf zu leisten, ohne welchen keine wahre Buse statt finden könte. Solten ia Irthümer in meinen Schriften seyn, versezte der todtkrancke Nicolai, so sollen sie hiermit von mir verworfen seyn. Der Herr Dilger war mit diesem bedingten Wiederruffe noch nicht zufrieden, sondern verlangte im Beisein eines andern Geistlichen, den er herbei gerufen hatte, daß er solches ohne Bedingung thun möchte. Es mag also seyn, sprach der Krancke, Gott sey mir armen Sünder gnädig, worauf er ihn absolviret, und das Abendmahl gereichet hat. Man kan umständlicher diese Geschichte in des **Charitius** Buche von gelehrten Danzigern S. 111. lesen. **Abraham Calov** in seiner Consideratione Arminianismi, welchen er die Vindicias huius operis contra M. Henr. Nicolai angehangen, hat ihn des Arminianismus beschuldiget, und verschiedene Nachrichten von ihm, und seinem **Irenicum**, ingleichen Quadrigatus expensus, Elbing. 657. 4., welche zu verkaufen verboten worden waren, gegeben. Das Confiscationspatent des Generalißimus der schwedischen Armee, **Adolph Johann**, welches zu Marienburg 1658. gedruckt ist, stehet in des **Calovs** Vindiciis gleich nach dem Titelblatte. Die Ursache, warum ich hier dieses Mannes gedencke, ist seine Disp. de immutabilitate Dei Dec. I. Miscell. theol. Exerc. VI. 1653. 4.

§. 2.

Es fehlet so wenig an Gelehrten, welche die **Unendlichkeit** Gottes behauptet, als an solchen, welche sie geläugnet haben. Die leztern sollen hier hauptsächlich mein Augenmerck seyn. Ich muß die über diese göttliche Eigenschaft entstandene Streitigkeiten in gewisse Classen bringen. Man stritte 1) darüber, ob man Gott nicht vielmehr unermeßlich (immensus), als unendlich (infinitus) nennen solle, welchen Streit sonder Zweifel **Aristoteles** veranlasset hat, welcher leugnete, daß Gott unendlich zu nennen sey a). Diesem pflichteten **Franciscus Piccolomini**, **Joh. Pic. Mirandula** und **Ernst Soner** bei b). Man stritte 2) über die Unendlichkeit Gottes selbst, und selbige läugnete **Faustus Socin** und sei-

ne

ne Anhänger c), der Hobbes, der Conr. Vorst d), die Arminianer, hauptsächlich unter ihnen Simon Episcop, und endlich der Sam. Christ. Hollmann e). Man stritte 3) darüber, ob sich die Unendlichkeit Gotter aus der Vernunft erweisen lasse? davon man die nähern Nachrichten in den Anmerkungen finden wird f).

a) **Aristoteles** Lib. I. de gener. an. c. I. lehrete den Saz: Natura abhorret infinitum, d. i. die Natur verabscheuet das Unendliche, und rechnete die Lehre vom Unendlichen allein zur Physick, wie aus seiner eigenen Lib. III. c. 4. 5. 6. 7. 8. zu ersehen ist. Dadurch verfiel er auf einen andern algemeinen Saz, den er behauptete: Infinitum actu non dari, sed tantum potentia. Er verstund so wol diesen, als den obigen Saz von der Cörperwelt, oder nach der scholastischen Sprache, von der quantitate molis. Darum läugnete er, daß Gott in eigentlicher Bedeutung unendlich zu nennen sey, weil Gott auf keine Weise eine Gröse zukomme. Der D. **Dreier**, ein groser Verehrer der Aristotelischen Philosophie, gab also zu der Frage Anlaß, ob man Gott nicht vielmehr unermeßlich, als unendlich nennen solte? worüber auf der Universität zu Königsberg, wo er Professor war, vieler Streit entstund, der nichts weiter, als ein Wortstreit war, davor ihn auch D. **Fecht** in seiner Sylloge S. 137. am Ende des §. 2. richtig erkannt hat.

b) Die Verfasser der Unsch. Nachr. vom Jahr 1701. S. 119. gedencken zweier Schriften des **Franciskus Piccolomini**, nämlich de Mundo, und de primis motoribus. Sie sagen, daß er im lezteren Cap. XII. behauptet habe: **Gott sey weder endlich, noch unendlich.** Darüber wundere ich mich wegen der vorhergehenden Note a. nicht, weil er ein Anhänger und vortreflicher Ausleger der aristotelischen Schriften war, welche Auslegungen man ihrer Deutlichkeit und Scharfsinnigkeit wegen hochschäzte. Vergeblich wird man bei andern mehrere Nachrichten von seiner Person und Schriften suchen, als man etwa beim **Bayle** in seinem histor. kritisch. Wörterbuche findet, auch nicht einmal beim **Bruker** in seiner kritischen Historie der Philosophie, wo man solche am ersten suchen würde. Ich glaubte in seiner seltenen Schrift Vniuersa philosophia de moribus, welcher sein Comes politicus, den er gegen den Zabarella schrieb, angehangen ist, Venetiis 1594. fol. mehrere Nachrichten zu finden; aber ich suchte vergeblich. Siena war seine Geburtsstadt, alwo auch **Socin** in eben dem Jahrhunderte auf die Welt gekommen war. Die Verfasser der Unsch. Nachr. nennen ihn am angezogenen Orte einen Religionsspötter, einen Freund des Atheismus, den er in seinem Buche von der Welt und andern Schriften von der Naturlehre habe deutlich blicken lassen. Sie würden mir und andern einen weit grösern Gefallen erwiesen haben, wenn sie von diesen Büchern des Piccolomini, deren sie gedencken, etwas genauere Nachrichten, die uns fehlen, gegeben hätten. Der Joh. Pikus von **Mirandula**, ein berühmter Weltweiser aus dem funfzehenden Jahrhunderte, von dessen überaus merkwürdigen Lebensumständen uns der Hr D. **Jöcher** in seinem Lexicon der Gelehrten sehr vieles aufgezeichnet

net hat, schrieb in seinem Buche de Ente et vno S. 188. folgendes: Nullum omnino Ens infinitum esse, infinitum seipsum perimere ac contradictionem inuoluere. Nimmt man diese Worte im aristotelischen Sinne; so thun diejenigen ihm zu viel, welche ihn unter dieienige zehlen, die die Unendlichkeit Gottes geläugnet hätten, welchen Fehler der Hr. Gottfr. Wagner in seiner Disp. de infinito Deo S. 14. §. 8. gemacht hat. Aus eben dem Grunde hätte er den Ernst Soner, einen Nürnberger, der hernach öffentlicher Lehrer der Physick und Arzeneikunst in Altorf wurde, aus dieser Gesellschaft gänzlich weglassen sollen. Ich darf nur zum Beweiß dessen, was ich hier sage, seine eigene Worte aus seinem selten gewordenen Commentarius über die Libr. XII. Metaph. des Aristoteles, welchen Herr Johann Paul Felwinger, Professor der Logick und Metaph. zu Altorf, 1657. Ienae in 4to herausgegeben hat, anführen. Sie lauten S. 661. folgendergestalt: Si primus motor habet magnitudinem, vel finitam vel infinitam. Sed neutrum habet, Ergo. Ferner S. 179. f. Falsum est, virtutem Dei esse infinitam, cum necessario foret in materia, vt ostenditur Lib. 8. Metaph. t. 46. Immensa quidem est, id est, nullum habet modum in seipsa. Noch deutlicher hat sich hierüber ein gewisser Magister, der ein Schüler des Soners war, in seiner Disputation: Endoxa et Paradoxa Philosophica 1696. th. 7. erkläret, wenn er also schreibt: Scholasticos inter et saniores Philosophos non leuis controuersia oritur de Deo, num accurate loquendo possit dici *infinitus*? illi pro affirmatiua, hi pro negatiua sententia certare deprehenduntur. Posterior merito praefertur, qua statuitur, *Deum non bene vocari infinitum* Nam *infinitum* proprie in quantitate esse dicitur, Aristoteles l. 1. Phys. 1 et 8. c. 10. Iam vero Deus omnis quantitatis et magnitudinis, quae affectiones sunt materiae, omnino expers est, etc. Aus dem allen erhellet ganz deutlich, daß Soner nicht alle Unendlichkeit in Gott, sondern nur die physische Unendlichkeit, welche den Grösen zukäme, von Gott geläugnet habe, mithin gehöret er nicht zu den eigentlichen Gegnern von der Unendlichkeit Gottes. Der D. Baier in den Biographien der altorfischen Prof. der Arzeneik. S. 34. Not. gedencket einer Auflage dieses Buchs vom Jahr 1666. Der Pet. Bertius, der sich unter den Gelehrten wegen öfterer Veränderung seiner Religion merckwürdig genug gemacht hat, wiederleget in einem Briefe, der sich in Richterianis S. 158. findet, das Urtheil derer, welche vorgegeben hätten, daß er im gedachten Commentarius den Grund zu den Photinianischen Irthümern geleget habe, ob er gleich nicht in Abrede seyn könnte, daß viele paradoxe Meinungen darinne zu finden wären. Ich werde für dieses mal so umständlich nicht erzehlen, wie dieser Soner ein Vater so vieler Socinianer, und ihrer Irthümer, sonderlich des Martin Ruarus, der wieder den Hugo Grotius verführte, gewesen sey, und wie schlau und auf eine recht verborgene Weise er seinen Gift, besonders unter den Hofmeistern iunger von Adel ausgebreitet habe. Nik. Taurell war nebst den Scherbius sein Lehrmeister in der Philosophie und Arzneikunst. Der Andr. Voidovius zog ihn auf seinen Reisen in Leiden, wie den Smalz zu Straßburg in die Sekte der Socinianer. Jedoch nicht nur bei seinem Leben, sondern auch am Tage seines

Todes hat er öffentlich bekannt, wie er Christum, als wahren Gott und Menschen in einer Person verehre, und diejenige aufrichtig verabscheue, die die göttliche Majestät dieses Erlösers schwächen wolten. Dieses Zeugniß giebt ihm nicht nur D Jak. Schopper, der ihm auf seinem Sterbebette kräftig beistunde, sondern versichert auch, daß er das Lied: Herr Jesu Christ wahr Mensch und Gott, wie Grotius, als er zu Rostock in Gegenwart des alten Quistorps, seinen Geist aufgab, ganz andächtig mitgesungen habe. Umständlichere Nachrichten findet man von ihm in des D. Joh. Jak. Baiers Biographien der altorfischen Professoren der Arzeneikunst, S. 26., der ihn auch dorten in Kupfer hat stechen lassen, wie auch in des D Gust. Georg Zeltners Lebensbeschreibungen der altorfischen Gottesgelehrten S. 200. f. und in dessen Geschichte vom Crypto-Socinianismus der Universität zu Altorf.

c) Mit dem socinianischen Lehrbegriffe kan der Saz: Gott ist unendlich, nach welchem er alle innere Beschaffenheiten auf einmal haben muß, auf keine Weise bestehen, wie man aus dem dogmatischen u. polemischen Abschnitte ersehen wird. Ungemein zweifelhaft bin ich bei den Zeugnissen, die man aus dem Socin und Joh. Crell anzuführen pfleget, welche beweisen sollen, daß beide die Unendlichkeit Gottes geläugnet hätten. Denn es scheinet nur, als ob Faustus Socinus in Defens. animadu. S. 46. die Unendlichkeit Gottes angreiffe. Er macht kurz vorher gegen die Lehre der Dreieinigkeit den Einwurf: Ist Gott das einfachste Wesen, so ist in ihm gar keine Vielheit und Zusammensezung, mithin sind auch nicht drei verschiedene Personen in Gott. Er führet die Antwort an, die man darauf zu geben pflege, es sey nämlich die Folge richtig bei einzelnen Wesen, aber nicht bei dem göttlichen, welches unendlich wäre. Dieser Antwort sezet er folgendes entgegen: In qua responsione non vno modo principium petunt, eaque dicunt, quae ex parte manifesto sunt falsa simul atque ridicula. Diese Worte führet auch der Hebenstreit in seiner Theologia Nat. S. 389. in 8. an, daraus zu beweisen, daß Socin die Unendlichkeit Gottes geläugnet hätte. Allein ich bin bei diesem Zeugnisse noch sehr zweifelhaft, weil das, was Socinus offenbar für falsch und lächerlich hier hält, auch auf den Unterschied der endlichen Wesen und des unendlichen gezogen werden kan. Auf diese Art hat Faustus Socin die Unendlichkeit Gottes noch nicht, sondern nur den gemachten Unterschied, und den Gebrauch desselben in der Antwort auf seinen Einwurf für falsch erkläret. Nicht weniger Bedencklichkeit habe ich bei der Stelle, die man aus des Joh. Crells Buche von Gott und seinen Eigenschaften anführet, nach welcher er die Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes für sich wiedersprechende Eigenschaften hält, woraus folge, daß er die Unendlichkeit Gottes geläugnet hätte. Seine Worte, nach des *Maresii* Ausgabe des Buches, in seiner *Hydra Socinianismi expugnata* T. I. p. 495. f. sind folgende: quin & contradictiones varias, quae in vulgari dogmate lateant, ostenderunt. Primum Deum infinitum esse, & nihilominus in minimo quovis pulvisculo aut spatio, quod oculorum etiam nostrorum aciem fugiat, totum consistere, totumque puncti instar esse. Hierauf antwortet Maresius, es sey kein Wiederspruch

derſpruch, cum Deus non ſit infinitus quantitatiue, ſed eſſentialiter & perfectiue.

d) Mit weit mehrerer Gewißheit kan man ſo wol den Conrad Vorſt unter die Gegner der Unendlichkeit Gottes zehlen, als auch den Hobbes. Der erſtere ſchreibt im Tr. von Gott S. 234. Deus non eſt actu ſimpliciter infinitus, neque *eſſendo*, neque *operando*, tametſi reſpectu noſtri ſic dicitur vtrumque. Ingleichen S. 235. Eſt quidem Deus purus actus, ſed hoc non vetat, quin ſimul ſit *finitus*. S. 237. Nihil poteſt actu infinitum eſſe in tota natura. Ergo nec Deus. Man beſchuldigte ihn der Lehre wegen des Atheiſmus. Er vertheidiget ſich in Orat. apologet. S. 10. folgendergeſtalt: ſeſe infinitatem Dei agnoſcere, & ſub aliena inquirentis perſona, non ex proprio ſenſu aliquid in contrarium adduxiſſe, ac ſpecialem ſolum infinitatis modum in dubium vocaſſe. Als man ihm vorwarf, daß er gleichwol Gott endlich genannt hätte; ſo erklärte er ſich in ſeiner Exeg. apolog. S. 96. hierüber auf folgende Art: Non male Deum in ſe ipſo finitum, aut ſua natura definitum adpellari poſſe. Quis negare poteſt, ſagt er, eſſentiam Dei, licet vere ſuo modo ἄπειρος, ſiue immenſa & incircumſcripta ſit, non tamen omnino ἄοριστον ſiue prorſus indefinitam, indiſtinctam, & ſic quolibet modo infinitam eſſe? ſaltim quis inficiari poteſt, eſſentiam Dei ſingularem, propriam & peculiarem eſſe? Auch der Piſcator griff ihm darüber ſcharf an, und es kommt mir ſo vor, als ob deſſen Gründe dem Vorſt ſehr wichtig vorkommen ſeyn müſſen, weil er ſich in der Amica Collatione cum Piſcatore S. 106. darüber alſo heraus ließ: Deum vere infinitum eſſe eſſentia ſua, quia eſt ἀυτοθσιος, & magnitudinis plane incomprehenſibilis. Damit will er aber, meines Erachtens, dennoch nur dieſes ſagen, wir Menſchen können doch nicht einſehen, wie weit die Grenzen in Gott und in ſeiner Gröſe gehen. Der Thomas Hobbes hat in ſeinem Buche de Ciue C. 15. §. 14. S. 117. eine Stelle, um welcher willen er unter die Gegner der Unendlichkeit von den meiſten gerechnet wird. Sie lautet alſo: Quando dicimus aliquid eſſe infinitum, *non aliquid in re ſignificamus*, neſcire nos, an & vbi terminetur. In ſeinem gefährlichen Buche Leviathan in K. 3 ſagt er: cum voce *infinitum* nullam coniungi poſſe notionem. Die Herren Cudworth in ſeinem Syſt. intellectuali S. 760. edit. in fol., und Buddeus im Tr. de Atheiſm. & Superſt. c. 6. § 7. haben den Hobbes, dieſer Lehre halber, hart angeklaget. Der Herr von Mosheim in ſeinem zum Cudworth hinzugefügten Anmerckungen entſchuldiget gegen dieſe beide groſe Gelehrte den Hobbes einigermaſſen. Mit Recht ſage ich einigermaſſen. Denn er geſtehet ſelbſt am angezogenen Orte S. 761. ein, daß der Hobbes von einem gewiſſen Irthum in der Erkentniß von der Unendlichkeit Gottes nicht ganz frei zu ſprechen ſey, ſintemal derſelbe nur die relativiſche Unendlichkeit, in Beziehung auf unſere Erkentniß, in Gott eingeſtehe, die abſolute aber in Gott läugne. Es bleibt alſo ein wahrer Widerſpruch allezeit zwiſchen uns und dem Hobbes, weil wir die Unendlichkeit Gottes, als eine innere Beſchaffenheit, der Hobbes aber nur als eine äuſere anſehen will. Dieſes, und nichts anderes war es, was der Hr. Buddeus an den Hobbes ausſezete. Dieſes beweiſen ſeine eigene Worte in Theſ. de Ath. & Superſt. C. 8.

§. 515. Falsissimum itaque est, schreibt er, quod Hobbesius dicit, voce infiniti tantum nos significare posse, nos illius rei terminos concipere. Perperam namque, quod positiuum est, (ich seze hinzu: absolutum) in conceptu entis infiniti omittit, & ei, quod negatiuum est (ich thue hinzu: relatiuum, externum in Deo est) tantum inhaeret. Ich unterschreibe daher das Urtheil des **F. Peter Martin Gazzaniga**, Prof. der Theologie zu Wien, völlig, welches er im Tr. de Deo eiusque proprietatibus Vindobonae 1773. gr. 8. S. 221. über diese Vertheidigung gefället hat, welches also lautet: Verba Hobbesii dum perpendo, imo & ipsam Moshemii excusationem, plane non video, qua ratione *Cudworthus* & *Buddeus* calumniae postulari.

e) Es ist schwer den **Arminianern**, besonders dem **Episcop** darzuthun, daß sie die Unendlichkeit Gottes **ausdrücklich** geläugnet hätten, weil sie in ihren Schriften wohl von der Unermeßlichkeit und Algegenwart Gottes, aber sehr sparsam von dessen Unendlichkeit reden, wie derienige sich überführen kan, der die Wercke eines **Stephan. Curcellaeus**, eines **Simon Episcops**, welche sich sehr selten gemacht haben, eines **Limborchs** und **Adrian von Cattenburghs** aufschlagen will. Beim **Curcellaeus** in seiner Quaternione Diss. theol. Amst. 1659. 8. S. 230. ff. treffe ich noch das meiste an, was diese Secte der Unendlichkeit des göttlichen Wesens entgegen gesezt hat. Nemo naturam, schreibt er, et proprietates *infiniti* nouit, nisi qui ipse infinitus est; caeteris omnibus inaccessum est, et prorsus ἀκατάληπτον. - - - Praeterea rationes non contemnendae eam infinitatem euertunt. Er leitet aus selbiger vier falsche Schlußsäze her, aus welchen erhellet, daß er die Unendlichkeit Gottes für die Algegenwart, seiner Kraft nach genommen, und also die absolute Unendlichkeit in Gott gar nicht bestritten habe, von der doch hier die Rede ist. Der sonst um die göttingische Akademie sehr verdiente Herr **Hollmann** gieng in seinen Institutionibus Pneumatologiae et Theol. naturalis &c. Götting. 1741. 8vo. mit der Sprache gegen die göttliche Unendlichkeit etwas deutlicher heraus. Er grif nicht nur überhaupt solche Unendlichkeit in Gott an, sondern auch ins besondere die Unendlichkeit in seinem Verstande, in seiner Freiheit und Weißheit, davon ich unten ein mehreres anführen will. Er hielt überhaupt für unmöglich, daß ein Wesen alle Vollkommenheiten, welche nur möglich sind, in seinem Umfange besize. Denn es könten widersprechende Volkommenheiten in einem Subiecte nicht beisammen stehen, welche Einwendung sich auf eine Mißdeutung der Erklärung des Unendlichen gründete, welche der Herr **Bilfinger** in seinen Diluc. gemacht hatte, deren ich in dem dogmatischen Abschnitte §. 5. Anmerk. 2. gedencken werde.

f) Der Herr **Joh. Wolfg. Jäger**, in seiner Theol. Nat. S. 58. rechnet den **Wilhelm Occam**, den **Gabriel Biel**, den **Marsilius** unter diejenige, welche geläugnet hätten, daß man den Lehrsaz: **Gott ist unendlich aus der Vernunft erweisen könte.**

§. 3.

Noch weit offenbarere Gegner von der Unveränderlichkeit Got-

Gottes giebt es, als von der Unendlichkeit. Der Hr. Bernh. v. Luxemburg in seinem überaus seltenen Catalogo haereticorum führet eine Menge in dieser Lehre irriger Personen aus den ältern Zeiten an, welche der Heinrich Nicolai noch um ein Merckliches vermehret hat, a). Von den neuern haben diese göttliche Eigenschaft bestritten, erstlich die Socinianer b), hernach die Arminianer c), und vorzüglich der berufene Conrad Vorst an verschiedenen Orten seiner Schriften d).

a) Der Bernhard von Luxemburg in seinem Kezerverzeichnisse zehlet zu diesen Gegnern die Almareaner, die Almaricaner, welche im Jahr 1204. mit dem Almaricus gelehret hätten, daß die Begriffe in Gott schaffen, und geschaffen werden könten, zugleich möglich, davon auch der Gaulterius im Chron. Eccl. Sec. 13. p. 684. nachgeschlagen werden kan. Der Herr Nicolai in seiner Disp. von der Unveränderlichkeit Gottes hat das Register dieser Gegner gar sehr vermehret 1) durch den Secundinus, einen Schüler der Manichaeer, 2) durch die Antropomorphiten, welche Gott einen menschlichen Körper und Affecten zuschrieben, 3) die Mahometisten 4) die Apollinaristen, welche sagen, daß etwas vom λογω sey in Fleisch verwandelt worden, 5) die Hermogenianer, welche die Materie Gott, und nicht der Natur vergliechen, 6) die Eunomianer, welche Veränderungen im Wissen Gott zuschrieben, 7) die Gnosticker, welche die Seele die Natur Gottes genannt hätten.

b) Da der Faustus Socin in seinen Prael. theol. Racou. 1609. S. 24. ff. c. 8. c. 13. das Vorherwissen der zufälligen Begebenheiten in der Welt in Gott läugnet, so muß er nach und nach entstehende Erkentniß im göttlichen Verstande annehmen, welches mit der Unveränderlichkeit Gottes, die sich auf alle innere Beschaffenheiten Gottes erstreckt, offenbar streitet. Aus den Arminianern führe ich allein den Sim. Episcop an, welcher in seinen Instit. theol. Lib. IV. Sect. 2. c. 20. aus vier Arten der Veränderungen in Gott nur die erste zulässet, welche ein bloser Uebergang des Willens zu einem thätigen Wollen sey, ohne daß das göttliche Wesen dadurch verändert werde. Ich will seine eigene Worte anführen: Mutatio duobus modis accipi potest. Primo, vt significet meram tantum eamque liberam transitionem voluntatis ad actum volendi, absque vlla essentiae immutatione. Secundo, vt significet vel essentialem mutationem -- -- -- vel eiusmodi mutationem in voluntate, qua fiat vt Deus volitionem siue Decretum mutet -- -- vel ex noua quadam maioris siue vtilitatis, siue excellentiae occasione ad non volendum id, quod primum voluit -- -- vel per coactionem vis ad aliter volendum. At primo modo quasi mutationem Deo tribuere, quia est liberrimum agens, quid vetat? -- -- Certe si quis omnino hic mutationem aliquam esse velit, is mutationem istam, perfectionem potius, seu potius perfectionis declarationem, quam imperfectionem esse, vt fatentur necesse est. Im P. I. seiner Disputationen, welche zu Amst. 1646. der Joh. Blaev in 8. drucken ließ, und welche in der raren Ausgabe seiner Wercke in fol. 665. u. 1701. P. I. S. 395. zu finden sind, schrieb

er vom Willen Gottes S. 46. n. VII. u. VIII. folgendes: *Volitiones aliquae certo* quodam tempore *desinunt*, vt volitio creandi &c. essentia autem ipsa desinere nunquam potest. -- -- Non vsquequaque certum ac solidum esse id, quod a Scholasticis plerisque confidenter et animose asseritur: Volitiones videlicet huiusmodi liberas, non tantum ad essentiam Dei pertinere, sed esse ipsam essentam diuinam. Si enim ad incudem propius reuocetur haec sententia, rigidum examen, nostro quidem iudicio, ferre non poterit, nisi & libertatem Deo omnem - . essentiamque eius ad essendum indifferentem, ita vt esse possit, & non esse statuere, nosque in angustias inexplicabiles coniicere velimus. Tantum abest, vt *simplicitati* quicquam decedat hac opinione, vt ad illius commendationem plurimum adferat. **Der Hauptgegner der Unveränderlichkeit Gottes ist und bleibt Conr. Vorst, welchem die Arminianer treulich gefolget sind, und den Episcop oft wörtlich abgeschrieben hat.** Er behauptet in der sechsten Disp. seines Tr. von Gott th. 36. ausdrücklich: Nicht alles, was Gott will, will er von Ewigkeit her, und in Ewigkeit. Noch deutlicher trägt er diese Veränderlichkeit Gottes in den Noten zu dieser Disputation S. 366. vor. Er läugnet in den Noten zur dritten Disp. S. 189. 194. die von den Weltweisen und Gottesgelehrten für wahr erkannte Grundsäze: 1) Es giebt in Gott nichts accidentelles, 2) alles, was in Gott ist, ist Gott selber. Sein alter Lehrmeister, der Joh. Piscator, machte ihm, wie gegen seinen ganzen verbrannten Tr. de Deo, so auch wieder die behauptete Veränderlichkeit Gottes in einem Briefe verschiedene Einwürfe. Er suchte sich in seiner apologetica Exegef. S. 50. gegen die leztern Erinnerungen des Piscators zu vertheidigen durch folgende Bestimmung der Streitfrage: Summa haec est, schreibt er, essentiam Dei *simpliciter* & absolute immutabilem esse, siue initium, siue progressum, siue finem (quanquam nec initium, nec finis hic revera dari potest) animo spectemus: Voluntatem vero ad extra (nam de hac sola loquimur, in vniuersa hac antithesi) absolute quidem aliam atque aliam esse posse; ex *hypothesi* autem determinationis iam factae inflexibilem esse: siue quoad initium quidem per se aliquatenus mutabilem, h. e. ad vtrumque oppositorum sua natura vertibilem esse; quoad progressum vero, & finalem executionem, omnino immutabilem, h. e. ex hypothesi iam dicta prorsus inuariabilem esse. **Er giebt in den Noten zu seinen Disputationen S. 194. eine Unveränderlichkeit in Gott zu,** respectu 1) Substantiae 2) quantitatis, neque maior neque minor fieri potest substantia, 3) naturalium Dei proprietatum, quae ipsa sunt essentia vel cum ea necessario cohaerent, 4) localis mutationis, quia habet essentiam infinitam. **Er läugnet aber selbige in den innern freien Handlungen Gottes.**

§. 4.

Endlich komme ich in der Ordnung meiner Geschichte auf diejenige, welche die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes in seinen innern freien Handlungen gegen die bisher nahmhaft gemachte Gegner vertheis

vertheidiget haben. Gegen die Socinianer vertheidigte sie der Albert Grauer in Centuria qu. illustr. theol. Cent. I. qu. 6.: gegen die Arminianer, sonderlich gegen den Episcop, der Lebenstreit in seiner natürlichen Theologie: gegen den Vorst der Joh. Piscator in seiner Antwort ad Parasceven & amicam Collat. Herb. 1613. 4., und in seiner Antwort ad Vorstii amicam Duplicat. Herb, 1618. 4., ingleichen der Sibrand Lubbert, welcher Comment. ad 99. errores Conr. Vorstii Franequ. 1613. in 8. herausgab, diesem sezte Vorst seine Scholia ἀλεξίκακα ad hos Commentarios Goudae in 4to, und seinen Catalogum errorum Lubberti Lugd. 1612. 4. entgegen, worauf der Lubbert ans Licht stellte, Declarationem responsionis suae, Franequ. 1611.: gegen den Hrn. Prof. Hollmann der verstorbene Herr Direktor Carpov in seiner natürlichen Theologie, wie auch der Herr Riebov in seinen Instit. Theol. Dogmat. Gotting. 1741. 8. bisweilen gethan hat.

Des dritten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der
Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, absoluten Heiligkeit und Unbegreiflichkeit Gottes.

§. 1.

Der Grund, warum in den Begriffen des Endlichen und Unendlichen noch so viele Dunckelheiten und noch so viele Schwierigkeiten angetroffen werden, macht theils die Zweideutigkeit des Worts, theils machen solches die vielen besondern Merckmale, die in ihnen eingeschlossen liegen, und die man noch nicht genugsam entwickelt hat. Die Metaphysick ist der Ort, wo man solche hinlängliche Entwickelung suchen solte; allein mit welcher Unzufriedenheit wird ein ieder von dorten zurück kehren, wenn er das nicht findet, was er alda suchte. Denn man findet keine hinlängliche Entwickelungen der Begriffe von den Verneinungen, Mängeln, Realitäten, Einschränckungen, Stufen, ohne der man nimmer zu einer deutlichen und tiefern Einsicht in das Endliche und Unendliche gelangen wird. Die höhern Kräfte unserer Seele

würcken

wircken so wenig, wie unsere Sinne, wenn die nöthigen Verhältnisse gegen ihre Gegenstände fehlen. Ich will also einen kleinen Versuch machen, diese Begriffe etwas weiter zu zergliedern, als bisher geschehen ist. Da ich aber nicht willens bin, eine Ontologie zu schreiben; so werde in dieser Bemühung nicht weiter und tiefer gehen, als die Klarheit meiner Hauptbegriffe es erfordert, die ich hier ins Licht zu sezen schuldig bin.

Anmerk. Es vergnügte mich, als ich beim Hrn. Prof. Joh. Gottlieb Töllner, der in der Schule des würdigen iüngern Baumgartens gezogen war, in seinen kurzen vermischten Aufsäzen, in der dritten Sammlung S. 35. ff. eben diese Klagen von ihm geführet, und einen Versuch, die Begriffe von einer Realität und einer Negation genauer zu bestimmen, unvermuthet antraf. Ich würde mir vielleicht manches, wenn dieser Versuch etwas früher in meine Hände gefallen wäre, aus ihm haben zu Nuze machen können. Was dieser Gelehrte §. 5. von sich bekannte und schrieb, muß ich auch von mir und meinem Versuche sagen: „Ich erkenne, schrieb er, daß das Vertrauen zu meinen Kräften gröser seyn müste, als es würcklich ist, wenn ich es ohne eine gewisse Zaghaftigkeit unternehmen solte, Begriffe in ein gröseres Licht zu sezen, welche die grösten Weltweisen bisher noch nicht ganz aus der Dunckelheit hervor gezogen haben. = = Ich bedarf würcklich die Nachsicht meiner Leser bei einer Materie, welche dem menschlichen Verstande Mühe zu verursachen scheinet.„

§. 2.

Alles, was ein Ding, wenn ich es seze, nicht hat, heisen **Verneinungen**. Liegt der Grund davon in dem algemeinen Begriffe des Dinges, so heisen sie **nothwendige** oder **wesentliche Verneinungen**: liegt aber der Grund in Umständen des Dinges, so heisen sie **zufällige** oder **auserwesentliche**. In den leztern bestehen die **Beraubungen** eines Dinges (priuatio). Darum sind alle Beraubungen zugleich Verneinungen, aber nicht umgekehrt. Wer auf die Beschaffenheiten der Dinge recht aufmercksam ist, wird gar bald gewahr werden, daß, was nothwendige Verneinungen des einen Dinges sind, sehr oft Beraubungen bei einem andern genannt werden müssen. Ein Ding, in dem nichts, als Verneinungen, oder Beraubungen zu finden wären, ist wiedersprechend.

Anmerk.

Anmerk. Sehen, Hören, Schmecken und Fühlen, sind bey einem Steine nothwendige, wesentliche Verneinungen, hingegen bei einem Menschen sind es, wenn er dieses alles nicht hätte, Beraubungen. Man mache demnach nicht aus ieder Verneinung eine Beraubung des Dinges. Richtig kan ich sagen, der Stein höret nicht, aber was würde man von mir dencken, wenn ich sagte, der Stein sey taub.

§. 3.

Das, was einem Dinge, wenn ich es mit ihm zugleich seze, keine Verneinungen verursacht, heist eine **Realität** oder **Volkommenheit** überhaupt genommen. Realitäten eines Dinges sind das Gegentheil der Verneinungen und Beraubungen. Muß ich eine Realität bei einem Dinge, vermöge seines algemeinen Begriffes sezen, so heist sie eine nothwendige, wesentliche Realität. Die übrigen sind zufällige, auserwesentliche bei ihm. Kommt einem Dinge eine Realität zu, ohne auser ihm ein anderes zu sezen; so heist sie eine innere. Was diesen entgegen gesezt wird, heist eine äusere. Wenn mehrere Realitäten der zureichende Grund einer dritten werden, heist es **Volkommenheit** in engerer Bedeutung genommen.

Anmerk. 1. Die Kräfte der Dinge, ihre Thätigkeiten, Bestrebungen, Vermögen, ihre Stuffen, viele äusere und innere Beschaffenheiten, als Gelehrsamkeit, Tugend, Reichthum, Ehre sind nichts, wie Realitäten. Taubheit, Blindheit, Unwissenheit, Irthum, Laster, Kranckheiten, Armuth, Schande sind bei dem Menschen keine Realitäten, sondern Beraubungen der Realitäten oder Verneinungen.

Anmerk. 2. Hieraus erhellet **einmal**, wie groß der Irthum des **Spinoza** sey, der nicht mehr wie zwei Grund-Realitäten bei Gott, nämlich die Ausdehnung und das Dencken, zugeben will; **hernach** wie unrichtig der Herr von **Wolf** die Realität also erkläret habe: est id, quidquid enti alicui vere inesse intelligitur, non vero per perceptiones nostras confusas inesse videtur. Denn so wären alle Verneinungen und Beraubungen auch Realitäten, die doch einander entgegen gesezet werden. Endlich gestehe ich, daß ich den Herrn Töllner nach obigen Begriffen nicht beipflichten kan, welcher in der dritten Sammlung seiner kurzen vermischten Aufsäze S. 99. beweisen will, daß die **Verhältnisse der Dinge weder Volkommenheiten noch Unvolkommenheiten sind.**

§. 4.

Verneinungen einer in einem Dinge zugleich möglichen Realität, heisen Einschränckungen. Je mehr nun Verneinungen solcher Realitäten bei einem Dinge gefunden werden; desto eingeschränckter ist es. Das gar keine Verneinungen der zugleich möglichen Realitäten hat, ist ohne Einschränckung. Verneinungen innerer zugleich möglicher Realitäten heisen innere Einschränckungen. Das Gegentheil der innern heisen äusere Einschränckungen, welche die Einschränckungen in Ansehung des Orts und der Zeit enthalten. In Ansehung des Orts und der Zeit ist eine Kraft eingeschränckt, wenn sie nur allezeit an einem Orte, und zu einer Zeit würcklich seyn kan. Eine uneingeschränckte Kraft in Ansehung des Orts heist algegenwärtig. Eine uneingeschränckte Kraft in Ansehung der Zeit heist ewig. Ein eingeschränctes Ding, das Verneinungen seiner zugleich möglichen Realitäten hat, lässet sich auch gröſser gedencken, als es ist, und das Uneingeschränckte kan nicht gröſser gedacht werden, als es ist. Fliesst die Einschränckung aus dem abstracten Begriffe eines Dinges, so ist sie wesentlich. Die übrige sind zufällig. Es giebt gewisse Realitäten, welche wesentliche Einschränckungen haben. Diese können von ihren Einschränckungen nie frei gemacht werden, als Bewegung, Absonderung in Gedancken, Schlüsse machen, Entstehen, Tanzen u. s. w. Dinge dagegen, die zufällige Einschränckungen, wie die Seelen und Körper haben, die können von selbigen frei gemacht werden. Die Wegschaffung zufälliger Einschränckungen in einer Kraft heist ihre Verbesserung oder Vollkommenmachung. Verliehret aber eine Kraft zufällige Realitäten; so verschlimmert sich selbige. Je mehr zufällige Einschränckungen einer Kraft, oder zufällige Realitäten ihr genommen werden; desto volkommener oder verschlimmerter wird sie. Die Stufen oder Grade einer Kraft erkläre ich durch die Einschränckungen ihrer innern Realtäten.

Anmerk. Alle Einschränckungen der Kräfte der Welt werden entweder durch ihre Natur, oder durch eigenen Gebrauch der Freiheit, oder durch äusere mit ihnen verbundene Dinge bestimmt. Wie viele Einschränckungen in der Seele und dem Körper eines Menschen hangen von seiner Geburt, von seinen Eltern, von dem Orte und der Zeit seiner Geburt ab? Wie viele dagegen vom Mißbrauche der Freiheit? Wie viele bringen sich dadurch um die Gesundheit, um die Erlangung der Fähigkeiten gelehrt, tugendhaft und

nuzbar in der Welt zu werden, um die Ehre, um ihr Vermögen, um ihr Glück u. s. w.? Für allen Dingen hüte man sich, daß man zufällige Einschränckungen eines Menschen nicht mit seinen nothwendigen verwechsele. Wenn ein **Pelagius**, und einige neuere Gottesgelehrte, die sich eine Ehre daraus machen, seine Nachfolger zu heisen, diesen Unterschied zu machen verstünden, so würden sie die Erbsünde, die in blosen zufälligen Einschränckungen eines Menschen bestehet, nicht für nothwendige Einschränckungen angesehen, und selbige eben so heftig, wie das göttliche Ebenbild, welches in zufälligen Realitäten bestunde, bestritten haben. **Pelagius** war also hierinne nichts weniger, als Philosoph.

§. 5.

Ein metaphysisch unendliches Ding ist eine Substanz, die alle innere zugleich mögliche Realitäten ohne der geringsten Einschränckung hat. **Ein metaphysisch endliches Ding** ist eine einzelne Substanz, welche ihre eingeschränckte Realitäten, die sie haben kan, nach und nach empfängt.

Anmerk. 1. Ich sage: **ein metaphysisch unendliches Ding.** Die Mathematiker nehmen das **Unendliche** in ganz anderer Bedeutung. Sie reden von unendlichen Grösen, von unendlichen Linien, von einer unendlichen Welt, und verstehen dasienige darunter, dessen Grenzen man nicht bestimmen kan. Darum nennt man es auch mit dem Zusaze infinitum mathematicorum, imaginarium, indefinitum. Darinne liegt der Grund, warum sich so viele, sonderlich Spinoza durch diese Zweideutigkeit des Worts in dem Begriffe von der Unendlichkeit Gottes haben irre machen lassen. **Spinoza** in seiner Ethik S. 1. erkläret das **Endliche in seiner Art**, welches von einem andern, das mit ihm einerlei Natur hat, terminiret oder übertroffen werden kan. Ein Körper z. B. heise endlich, weil ein anderer sich immer grösser gedencken lasse. Er unterscheidet n. VI. das **absolut Unendliche** von den Unendlichen in seiner Art. Er sezt in der Anmerkung hinzu: quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus, quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam inuoluit. Ich weiß also nicht, ob es dieienige getroffen haben, welche hauptsächlich den Begrif des Spinoza vom Endlichen in seiner Art wiederlegen und glauben, daß auch dessen Begrif vom absolut Unendlichen wiederleget sey. Man schlage nach

den Herrn von Wolf in Tom. II. seiner natürlichen Theologie §. 685. f., den Hrn. Pet. Jens in Examine philosophico sextae def. P. I. Eth. S. 16., den Hrn. Poiret in Cogitat. de Deo p. 845. Amst. 1715., den Herrn Jak. Staalkopf in Animadu. succinctis in def. 2. Eth. P. I. p. 7. ff., D. Münter, der im Specimine Theol. nat. polem. §. 54. et 55. fast eben das an des Spinoza Erklärung ausezte, was Wolf an ihr getadelt hatte.

Anmerk. 2. Der Herr Bilfinger in seinen Diluc. Philosophic. §. 407. erkläret die Unendlichkeit durch omnitudinem compossibilium sc. realitatum. Durch die compossibilia schließt er aus alle Realitäten, die sich einander wiedersprechen. Durch die omnitudinem schließt er aus alle Stufen der Realitäten. Diese Erklärung stimmet in den mehresten Stücken mit der meinigen überein. Wer siehet nun nicht, daß die Einwendungen, die der Herr Hollmann daraus wieder die Unendlichkeit überhaupt gemacht hat, nichts anders, als Folgen einer unrichtig verstandenen Erklärung sind? (Siehe Hist. Abschn. §. 2. f.). So genau auch sonst der Herr Alexander Gottlieb Baumgarten in allen seinen Erklärungen war; so wenig gefället mir seine Erklärung des Unendlichen, welches den gröſten Grad der Realitäten habe. Ich will zugeben, daß der gröſte Grad, von dem, seiner Meinung nach, kein gröserer sich gedencken lasse, alle Einschränckungen ausschliese; allein man solte, wenn man unpartheiisch hiervon urtheilen will, das Wort Grad von einem unendlichen Dinge gar nicht gebrauchen. Sehr gut erinnert der grose Bilfinger am angezogenen Orte S. 441. §. 409. n. 7. von dieser Sache folgendes: Fortassis mirabuntur aliqui, quod semper dicam *sine gradibus*. Malo hanc formulam prae alia, cum dicitur, *in omni gradu* i. e. maximo. Gradus, mea sententia dicit praesentiam et absentiam siue realitatem cum limitatione. Ich seze noch einen andern Grund hinzu. Aller Grad schliesset seinen Begrif nach immer die Einschränckung, die Gröse in sich. Verbinde ich das Wort der gröste mit dem Wort Grad; so hebt der Begrif des erstern Worts den ganzen Begrif des andern Worts wieder auf, woraus ein terminus complexus alienans, wie man es in der Vernunftlehre zu nennen pfleget, entstehet, welche der Philosoph aufs äuserste verabscheuet.

§. 6.

Ich werde mir nun angelegen seyn lassen, durch die Menge der Folgen, die ich aus iedem Merckmale meiner Erklärung des metaphysisch

Unendlichen herzuleiten Willens bin, selbige durch die ganze natürliche Gottesgelahrheit recht fruchtbar und nuzbar zu machen. Das metaphysisch Unendliche muß eine Substanz, oder für sich bestehendes Ding seyn (§. 5.). Allein man kan nicht umgekehret sagen, eine iede Substanz ist ein metaphysisch unendliches Ding. Noch weniger lässet sich ein nicht für sich bestehendes Ding (accidens) in das metaphysisch unendliche und endliche eintheilen. Das nächste Geschlecht vom metapysisch Unendlichen ist nur die Substanz.

Anmerk. Ein ieder, der die im Schwange gehende Irthümer eines Spinoza, eines Socinianers kennt, wird die Wichtigkeit voriger Säze einsehen. Spinoza in seiner Ethik Propos. 8. S. 5. behauptet ausdrücklich den Saz: Eine iede Substanz ist nothwendig unendlich. Daraus folgerte er S. 12. einen andern eben so irrigen Saz: Es giebt ausser Gott keine Substanz, und sie ist auch gar nicht zu begreifen. Ein Martin Ruarus im zweeten Theile seiner Briefe S. 124. ff. nach der Holländischen Ausgabe in 8., ein Goslavius von Bebelno in seiner Schrift gegen den Reckermann S. 88. machen, durch Hülfe des falschen Sazes: Ein iedes Ding ist entweder endlich, oder unendlich, die scheinbarste Einwürffe gegen die Lehre der Christen von der Dreieinigkeit. Denn wenn, sagen sie, eine Person der Gottheit ein Ding ist; so muß sie entweder unendlich, oder endlich seyn. Keines von beiden gehe, ohne offenbare Irthümer zu behaupten, an. Wer solte dencken, daß diese Männer, die rechte Meister in Beobachtung logischer Regeln seyn wollen, nicht gewußt hätten, daß sich eine richtige logische Eintheilung müsse reciprociren lassen. Nun kan man zwar sagen: Alles, was endlich oder unendlich ist, das ist ein Ding. Aber gehet es an, zu sagen: Alle Dinge sind entweder endliche oder unendliche? Auf solche Weise würde ich es auch wagen können, den Saz für wahr auszugeben: Alle Dinge sind entweder vierfüßige oder zweifüsige, dessen Unrichtigkeit einem Jeden in die Augen fallen muß.

§. 7.

Eine metaphysich unendliche Substanz muß lauter Realitäten in sich haben (§. 5.). Daraus folgt, daß weder gewisse Mängel, noch Beraubungen, wohl aber Verneinungen wahrer Unvolkommnheiten und nicht zugleich möglicher Realitäten ihr nothwendig zukommen müssen.

Anmerk. Es ist demnach ein falscher Gedancke, daß das metaphysisch unendliche Ding, wie einige Weltweisen sagen, gar keine Verneinungen hätte. Sie heben dadurch den Weg der Verneinung, Gott zu erkennen, gänzlich auf (Siehe des Hauptst. 1. Histor. Abschn. §. 4.), der doch nicht umgestossen werden kan. Noch mehr. Ist iener Saz irrig; so taugt auch der oftgebrauchte Schluß nichts: wenn das allervolkommste Wesen gar keine Verneinungen haben kan, so kan auch der Begrif desselben keinen Widerspruch enthalten.

§. 8.

Alle Realitäten einer metaphysch unendlichen Substanz müssen zugleich mögliche seyn (§. 5.). Daraus folgt, daß eingeschränckte Realitäten, als Empfindungsvermögen, Einbildungskraft, Besinnen, Gedächtniß u. s. w., der metaphysisch unendlichen Substanz wiedersprechen, und daß der Innbegrif aller metaphysisch endlichen Substanzen nimmer eine metaphysisch unendliche Substanz ausmachen könne. Ferner bloß mögliche Realitäten sind nicht allemal zugleich mögliche. Den Todtschlag des Abels physisch beim Cain zu hindern, war eine mögliche, aber nicht mit der Weißheit Gottes zugleich mögliche Realität.

Anmerk. Durch diesen Saz, der schier für einen Grundsaz gelten kan, ist Spinoza weit kürzer zu wiederlegen, als Pet. Bayle in seinem Wörterbuche im Art. Spinoza gethan hat. Spinoza behauptete, daß alle und iede einzelne Dinge in der Welt, und die Verbindung aller endlichen Volkommenheiten die metaphysisch unendliche Substanz oder Gott ausmachten. Dieser Irthum gehöret unter die Hauptirthümer des spinozistischen Lehrgebäudes. Es ist kaum zu begreifen, wie der Mann, der von so vielen für einen sehr scharfsinnigen Kopf gehalten wurde, solche wiedersprechende Dinge sich zusammen gedencken, und das eine von dem andern beiahen konte. Allein das ist das Schicksaal aller, auch der grösten Geister, wenn sie in ihren Lehrgebäuden irrige Begriffe und Erkentnißgründe unter die wahren mit einmischen.

§. 9.

Eine metaphysisch unendliche Substanz muß alle innere zugleich mögliche Realitäten ohne der geringsten Einschränckung haben (§. 5.). Hieraus folgt, daß eine metaphysisch unendliche Substanz sich nicht grö-

ser, noch kleiner gedencken lasse, folglich, daß sie weder Grade haben, noch auch von einem andern in ihren innern Beschaffenheiten abhangen, oder nur den geringsten Leiden unterworfen seyn könne.

Anmerk. Mit welcher Vorsicht sind demnach alle Ausdrücke, die Stufen und Leiden eines Dinges andeuten, von Gott zu gebrauchen! und mit wie vieler Sorgfalt sind die in der Schrift vorkommende zu erklären!

§. 10.

Alles, was seine innere Realitäten nicht auf einmal hat, das ist in selbigen eingeschränckt (§. 4.) also muß eine metaphysisch unendliche Substanz alle innere Realitäten auf einmal haben (§. 5.). Daraus folget, daß die metaphysisch unendlich Substanz keine auf einander folgende Realitäten, mithin keinen Anfang und kein Ende derselben, woraus die Einschränckungen, der Zeit nach, entstehen, enthalten kan, und daß sie mit sich und ihren innern Realitäten allezeit volkommen einerlei seyn müsse.

Anmerk. Wie nuzbar diese Lehrsäze unten seyn werden, wird sich im Artickel von der Ewigkeit, vom Vorherwissen, und Rathschlüssen Gottes veroffenbaren, alwo die Irthümer der Socinianer heraus wiederleget werden müssen. Denn wer, wie sie, im Verstande und Willen eines unendlichen Geistes auf einander folgende Handlungen annehmen will, der hebt die Unendlichkeit einer solchen Substanz wieder auf, die er ihr gegeben hatte.

§. 11.

Hat man meinen bisherigen Vortrag von der metaphysischen Unendlichkeit begriffen; so wird man auch die Richtigkeit folgender Schlußfolgen begreifen. Man kan also von der metaphysisch unendlichen Substanz sicher auf innere unendliche Realitäten oder Volkommenheiten derselben schliesen. Auch umgekehrt. Wo nur eine metaphysisch unendliche Realität gefunden wird, da ist auch gewiß eine metaphysisch unendliche Substanz. Ferner: Wo eine einzige metaphysisch unendliche Realität angetroffen wird, da müssen auch die übrige zugleich mögliche unendliche Realitäten zugegen seyn (§. 5. 10.)

Anmerk. Fallen auf diese Weise einige berühmte Gottesgelehrte unserer Kirche nicht in ganz unauflößliche Schwierigkeiten, wenn sie, um der Reformirten Einwürfe wieder die an die menschliche Natur Christi mitgetheilten

theilten göttlichen Volkommenheiten aufzulösen, sagen, nur die thätige (operatiua), aber nicht die unthätige (quiescentia) göttliche Volkommenheiten sind der menschlichen Natur Christi mitgetheilet worden? heist das nicht die metaphysisch unendlichen Realitäten trennen, die doch in einer unendlichen Substanz, wie die göttliche Natur ist, ganz untrennbar beisammen seyn müssen? Wenn sonst keine andere Antwort, wie diese, übrig wäre; so hätten die Reformirten ihr Spiel gegen uns völlig gewonnen.

§. 12.

Eine metaphysisch unendliche Substanz ist etwas würckliches, oder Individuum. Beweiß. Die Würcklichkeit ist eine zugleich mögliche Realität mit den übrigen eines Dinges (§. 2. des dogm. Abschn. Hauptst. 2.), folglich ist eine metaphysisch unendliche Substanz auch etwas würckliches (§. 5.). Hieraus schliese ich, daß eine metaphysisch unendliche Substanz kein algemeines, sondern ein einzelnes Ding oder Individuum sey. Denn alles, was die Würcklichkeit hat, ist ein Individuum, wie ich solches in der Streitschrift: Notio indiuidui magis euoluta §. 36. erwiesen habe.

Anmerck. Ich habe schon oben in der Einleitung, in der Anmerk. §. 24. angeführet, daß die Beschaffenheiten eines Individuums alle wesentlich wären, weil ein Individuum durch alle seine Beschaffenheiten zusammen genommen, welches das physische Wesen der Dinge in den Schulen genannt worden ist, bestimmt wird. Darum wird mir auch ein ieder den Saz zugeben müssen, daß die metaphysisch unendliche Substanz, auser wesentlichen Beschaffenheiten, keine andere haben könne. Ich halte demnach die den Modis ähnliche Beschaffenheiten (Analoga modorum) eines metaphysisch unendlichen Dinges für eine blose Erdichtung, welche ihren Ursprung einem andern Irthum zu verdancken hat, wie ich schon oben in der Einleitung §. 24. Anmerk. solches gewiesen habe.

§. 13.

Die metaphysische unendliche Substanz ist das absolut volkommenste Wesen. Beweiß. Das absolutvolkommenste Wesen, hat alle seine zugleich mögliche Volkommenheiten oder Realitäten auf einmal (§. 9. dogm. Abschn. Hauptst. 1.), folglich ist die metaphysisch unendliche Substanz auch das absolut volkommenste Wesen (§. 5.). Der Saz, wenn man ihn umkehrt, bleibt aus eben diesen Gründen wahr.

Anmerk.

Anmerk. Eben so leicht lässet sich der Saz beweisen, daß das absolut volkommste Wesen auch zugleich eine metaphysisch unendliche Substanz sey. Ich führe es zu dem Ende an, dieienige hieraus zu beurtheilen, welche die beide Begriffe nicht für ganz gleichgültig und von gleich weitem Umfange halten wollen. Man lese hierüber den Herrn Joh. Andreas Buttstett nach, in seinen vernünftigen Gedancken über die Natur Gottes S. 435. §. 8.

§. 14.

Die metaphysisch unendliche Substanz existiret nothwendiger Weise (ens necessarium in existendo). Beweiß. Die metaphysisch unendliche Substanz existiret in ihren innern Beschaffenheiten, zu welchen die Würcklichkeit mit zu rechnen ist, ganz unabhängig von einem andern (§. 9.), sie hat also keinen äusern Sachgrund ihrer Würcklichkeit (§. 4. Hauptst. 1. Dogm. Abschn.), folglich existiret sie nothwendiger Weise (§. 6. Hauptst. 1. Dogm. Abschn.).

§. 15.

Die metaphysisch unendliche Substanz ist ein absolut heiligstes Wesen. Beweiß. Man erkläret das absolut heiligste Wesen durch dasienige, welches von allen Unvolkommenheiten frei ist: mithin ist die metaphysisch unendliche Substanz ein absolut heiligstes Wesen (§. 5.).

§. 16.

Ein sich selbst algenugsames Wesen ist dasienige, das zu seinen innern Realitäten auser sich keines einigen andern bedarf. Ein solches Wesen muß also mit allen seinen innern Volkommenheiten, seiner Kraft, seinen Thätigkeiten, seiner Würcklichkeit nach, seyn können, wenn auch kein anderes auser ihm da wäre. Darum muß das sich algenugsame Wesen auch zugleich ein selbständiges seyn (§. 6. Hauptst. 1. Dogmat. Abschn.).

§. 17.

Die metapysisch unendliche Substanz ist ein sich selbst algenugsames Wesen. Beweiß. Eine metaphysisch unendliche Substanz ist in ihren innern Realitäten von keinem andern auser sich abhängig

(§. 9.) mithin hat sie, was sie innerlich besizt, ohne einem andern, folglich ist sie ein sich selbst algenugsames Wesen (§. 16.).

§. 17.

Gott ist eine metaphysische oder reelle unendliche Substanz.

Gott ist das absolut volkommste Wesen (§. 9. Hauptst. 1. Dogm. Abschn.) mithin ist Gott eine metaphysisch oder reelle unendliche Substanz (§. 13.).

§. 18.

Man sehe nun, wie reich der vorige Saz an den richtigsten Folgerungen sey. Ist Gott eine metaphysisch unendliche Substanz (§. 17.); so hat er zwar Verneinungen wahrer Unvolkommenheiten, und eingeschränckter Volkommenheiten, aber keine wahre Mängel und Beraubungen (§. 7.), Gott kan nicht der Innbegrif aller metaphysisch endlichen Substanzen seyn (§. 8.), Gott kan nicht gröser noch kleiner gedacht werden, wie er ist, hat keine Grade, kan in seinen innern Beschaffenheiten von keinem andern auser sich abhangen, und ist ohne allen Leiden (§. 9.) er muß alle seine innere Realitäten auf einmal haben, er ist ohne Anfang und Ende, ohne auf einander folgenden Beschaffenheiten, ohne Zeit, bleibt immer mit seinen innern Realitäten volkommen einerlei (§. 10.), er ist ein Individuum (§. 12.), das selbständige Wesen (§. 14.), der allerheiligste (§. 15.), der sich selbst algenugsame Gott (§. 17.).

Anmerk. Bei Gott kan ich auch allezeit von der Unendlichkeit seiner Substanz auf die Unendlichkeit aller seiner Beschaffenheiten (§. 11.), von der Gegenwart einer einzigen unendlichen Realität, auf die Gegenwart aller übrigen sicher schliesen (§. 11.)

§. 19.

Der Vortrag von der **Unveränderlichkeit** und **Unbegreiflichkeit** Gottes ist am besten, wegen des genauen Zusammenhangs mit der Unendlichkeit Gottes zu verbinden. **Unveränderlich** oder **Unwandelbar** ist etwas, wenn es mit dem, was ihm zukommt, immer einerlei bleibt. Das Veränderliche ist nie eben dasselbe, das es vorher war. Bald empfängt es Beschaffenheiten, die es noch nicht hatte, bald verliehret es welche, die ihm schon zukamen. Die Seele, der Leib des Menschen, die Körperwelt geben hiervon die beste Erläuterung.

Anmerk. 1. Das Unveränderliche wird oft für das Beständige (constans) genommen, worunter man dasienige verstehet, was sich zwar würcklich nicht ändert, aber doch ändern kan. Z. B. Der Mann ist in seiner Freundschaft, in seinen Bekänntnissen der Religion, in der Liebe zur Tugend, unveränderlich, d. i. beständig.

Anmerk. 2. Man rechnet die Unveränderlichkeit Gottes durchgängig unter die verneinenden Eigenschaften Gottes. Ich halte von dieser Art der Eigenschaften in Gott nicht viel, weil sie sich bloß, nach der Erklärung der meisten, entweder auf unsere Unwissenheit der beiahenden Merckmahle, oder auf den Mangel der Zeichen, selbige beiahend auszudrücken, gründet. Darum bin ich immer darauf bedacht gewesen, diesen noch daseienden Fehlern in der natürlichen Gottesgelahrheit in so weit abzuhelfen, als mir nur möglich war. Hier siehet man eine deutliche Probe davon. Vielleicht finden sich nach mir Weltweise, die so glücklich sind, die übrigen verneinenden Erklärungen der göttlichen Eigenschaften, von denen ich nicht leicht einige übrig lassen werde, vollends auszurotten.

§. 20.

Bleibt ein Ding mit seinen innern Beschaffenheiten immer einerlei, so ist es innerlich unveränderlich: wird aber dasselbe in seinen innern Beschaffenheiten anders, als es war, so ist es innerlich veränderlich. Man kan daraus von selbst einsehen, was äuserlich veränderliche und unveränderliche Dinge sind. Die innere Veränderungen einer Substanz nennte Spinoza die Modificationen derselben. Wo nichts würckliches ist, da sind auch weder innere noch äusere Veränderungen möglich (§. 1. Hauptst. 2. Dogm. Abschn.). Die Erfahrung lehret, daß ein Ding, das sich äuserlich verändert, in den innern Beschaffenheiten immer einerlei bleiben kan, und umgekehrt. Daher läst sich von der Veränderung äuserer Beschaffenheiten eines Dinges, oder ihrer Verhältnisse, auf die innere Veränderung desselben nicht sicher schliesen.

§. 21.

Die Unveränderlichkeit eines Dinges wird entweder durch den algemeinen Begrif desselben bestimmet, welches die absolute Unveränderlichkeit genennet wird, oder durch die Umstände, die ich mit ihm zugleich seze, welches die bedingte Unveränderlichkeit heiset. Das Vermögen

zu dencken, zu empfinden, zu begehren ist bei dem Menschen absolut unveränderlich, aber nicht das Sehen, der Gedancke des Himmels, noch auch die Neigung zu Künsten und Wissenschaften. Hangt die bedingte Unveränderlichkeit von deutlicher Erkenntniß einer freien Ursache in der Welt ab, so will ich sie eine moralische Unveränderlichkeit, der die physische entgegen gesezt wird, nennen. Sage ich, die Kranckheit, das Regenwetter, anhaltende Dürre, wären noch immer unveränderlich, so ist das zwar eine bedingte, aber physische Unveränderlichkeit in dieser Welt. Bleibt hingegen ein weiser Mann in der Wahl des Besten, ein ächter Philosoph in der Einsicht seiner Erkenntniß immer einerlei, so ist das auch eine bedingte, aber eine moralische Unveränderlichkeit, weil die Ursachen davon in seinem Verstande und Willen immer einerlei bleiben.

§. 22.

Aus diesen Eintheilungen der Unveränderlichkeit leite ich einige wichtige Folgerungen her, welche mir in Auflösung der Zweifel meiner Gegner unten grose Dienste leisten werden. Die erste Folgerung. Die absolute Unveränderlichkeit hebt die Möglichkeit, die bedingte aber die Würcklichkeit, sich zu ändern, auf (§. 21.). Jene hebt alle Zufälligkeit in den Begebenheiten der Welt, folglich die Freiheit auf, aber nicht die leztere, besonders die moralische Unveränderlichkeit (§. 21.).

§. 23.

Die metaphysisch unendliche Substanz ist in dem Innern ganz unveränderlich. Beweiß. Die metaphysisch unendliche Substanz bleibt mit sich und seinen innern Realitäten allezeit volkommen einerlei (§. 10.), folglich ist sie auch in dem innern ganz unveränderlich (§. 20.), sie ist also ganz und gar nicht Modificationen oder Abwechselungen ihrer innern Beschaffenheiten unterworffen (§. 20.).

§. 24.

Gott ist in seinem Inneren ganz unveränderlich. Beweiß. Gott ist eine metaphysisch unendliche Substanz (§. 17.), mithin ist auch Gott in seinem Innern ganz unveränderlich (§. 23.), entweder schlechterdings, oder nur Bedingungsweise (§. 21.). Daraus schliese ich, daß Gott ganz und gar nicht modificiret werden könne (§. 23.), mithin in seiner Würcklichkeit, in den innern Thätigkeiten seiner Kraft, seines Verstandes, seines Willens, seiner Rathschlüsse immer einerlei bleiben müsse.

Anmerk. Man wird aus der Anmerkung des §. 12. von selbst einsehen, daß ich die den Modis ähnliche Beschaffenheiten in Gott (Analoga modorum), die so viele Weltweise und Gottesgelehrte angenommen haben, schlechterdings verwerfe. Wäre ia iemand, dem dieser Verlust wehe thäte, dem lasse ich die Wahl, ob er sie lieber beibehalten, und mit folgenden darwider zu machenden Zweifeln sich auf ewig schleppen, oder sie als eine Erdichtung erkennen, und um iener unbeantwortlichen Einwürffe willen fahren lassen will. Die Freunde dieser angenommenen göttlichen Eigenschaften machen sie zu einer dritten Gattung, welche den Eigenschaften, die unveränderliche Beschaffenheiten eines Dinges sind, und den eigentlichen Modis, die zu den veränderlichen Beschaffenheiten der Dinge gehören, entgegen zu sezen sey. Auf diese Weise müsten Begriffe, die einander unmittelbar entgegen gesezt sind, noch ein Drittes haben können, das ihnen entgegen zu sezen wäre, welches den Regeln der Vernunftlehre widerspricht. Sodann müste man die den Modis ähnliche Beschaffenheiten, wenn es nach der Logik keine giebt, entweder zu wesentlichen Stücken, oder zu Eigenschaften Gottes machen, wodurch die Freiheit, die Welt zu schaffen, zu regieren und zu erhalten in Gott aufgehoben wird. Denn die Wesen und Eigenschaften der algemeinen Dinge sind absolut nothwendig, womit die Freiheit nicht bestehen kan. Ich will nicht aller Schwierigkeiten gedencken, welche gegen den Begrif selbst von der **Analogie der Modorum** mit Grunde gemacht werden könten. Man erkläret sie durch Beschaffenheiten, deren Gegentheil Gott absolute betrachtet eben nicht wiederspricht, welches aber doch keinen zureichenden Grund seiner Würcklichkeit in Gott hat. Nach dieser Erklärung hätten die endliche Substanzen so gut, wie die unendliche, den Modis ähnliche Beschaffenheiten, welches doch keiner der Gegner annehmen wird. Denn einem Unterthan, absolute betrachtet, wiederspricht das herrschen und regieren nicht, welches das Gegentheil von der Verbindlichkeit, zu gehorchen ist, dennoch aber ist in ihm kein zureichender Grund, daß er würcklich ein Regente sey. Gehörte demnach das Regieren nicht zu seinen den Modis ähnlichen Beschaffenheiten, die er doch gar nicht hat? Noch andere Einwendungen habe ich in meiner Disp. de Notione Indiuidui &c. §. 73. angeführet.

§. 25.

Unbegreiflich ist uns ein Ding, wenn wir uns nicht alle zugleich mögliche Beschaffenheiten von ihm, deren Verhältnisse, nebst den

Gründen hiervon klar vorstellen können. Ist es, vermöge des Begrifs einer Sache unmöglich, so ist sie schlechterdings unbegreiflich. Ist es vermöge gewisser Umstände uns unmöglich; so ist sie nur bedingungsweise unbegreiflich. In dem uns Unbegreiflichen siehet der menschliche Verstand, 1) viele Beschaffenheiten, 2) viele Verhältnisse derselben, 3) viele Gründe von beiden nicht klar und deutlich ein, ob er gleich etwas von diesem allen sich klar in ihm vorstellen muß, weil sonst das Unbegreifliche in einer gänzlichen Unwissenheit eines Dinges bestehen würde, welches dem Gebrauche zu reden wiederspricht. Es ist also falsch, wenn man dem menschlichen Verstande alles Bewustseyn der Beschaffenheiten des Unbegreiflichen ihrer Verhältnisse und Gründe absprechen will. Die Erkentniß von dem Unbegreiflichen muß zum Theil dunckel, zum Theil klar, einigermassen gewiß, einigermassen ungewiß seyn, mithin hat das Unbegreifliche auch gar vieles, das wir begreifen können. Je mehr Dunckelheit und Ungewißheit in der Erkentniß eines Menschen von etwas sich befindet; desto mehr Zweifel entstehen, und desto mehr Wiedersprüche glaubet man in ihr zu sehen, wie Erfahrung und Vernunftlehre solches bestätigen. Darf man sich daher wundern, daß die Menschen das Unbegreifliche am meisten bezweifeln, und in selbigen die meisten Wiedersprüche zu sehen vorgeben?

§. 26.

Das Unmögliche, welches aus lauter wiedersprechenden Merckmalen bestehet, muß nicht mit dem Unbegreiflichen verwechselt werden. Denn das Unmögliche hat gar keine Merckmale, die in einem Subiecte beisammen seyn können, hat gar keine Verhältnisse und Gründe dieser seiner Merckmale. Man macht auf diese Weise keinen geringen Fehler im Dencken, wenn man die unbegreifliche Dinge gleich für Etwas wiedersprechendes hält. Ein Stummer, der mit mir spricht, ist vielen unbegreiflich, aber nichts unmögliches. Ein Dreieck dagegen mit vier Winckeln ist Etwas Unmögliches, aber niemand wird ihn Etwas unbegreifliches nennen, auser der, der keine deutliche Begriffe des Unbegreiflichen hat.

§. 27.

Die Erfahrung lehret uns, daß man sich oft einiger Beschaffenheiten des Unbegreiflichen bewust sey, ohne die Gründe und Ursachen davon eigentlich zu wissen. Der Naturforscher siehet die Ebbe und Fluth, die

die ganz besondern Würckungen des Magnets oder einer Electrisiermaschine. Man wird ihn aber gewiß vergeblich fragen, wenn man von ihm die eigentlichen Ursachen dieser Erscheinungen in der Körperwelt wissen will. Ich führe dieses in keiner andern Absicht an, als das Vernünftige in dem Unterschiede, den Gelehrte oft machen, des τὸ ὅτι, es ist, und des τὸ διότι, warum, und wie es ist, zu zeigen. Viele Dinge sind, ohne die Art und Weise, wie sie sind, erklären zu können. Man muß also nicht gleich eine Sache ganz läugnen wollen, die man uns nicht gleich völlig erklären kan. Die Anwendung davon wird mehr, wie einmal in folgenden vorkommen.

§. 28.

Die metaphysisch unendliche Substanz ist uns in vielen unbegreiflich. Beweiß. Die Erfahrung lehret, daß kein endlicher Verstand, wenn er auch von ganz auserordentlicher Stärcke wäre, alle uneingeschränckte Beschaffenheiten der unendlichen Substanz, ihre Verhältnisse, ihre Gründe, ihre Art und Weise klar und deutlich sich vorstellen kan. Da nun so etwas das uns Unbegreifliche genannt wird (§. 25.); so ist die metaphysisch unendliche Substanz uns in vielen Stücken unbegreiflich.

Anmerk. Ich hoffe die Grenzen der Weltweißheit nicht ganz zu überschreiten, wenn ich zuweilen kurz anführe, wie meine Begriffe und Lehrsäze auch in der geoffenbarten Gottesgelarheit genuzet werden können. Man redet in derselben von Geheimnissen. Geheimnisse, in eigentlicher Bedeutung genommen, müssen meiner Meinung nach nothwendig Lehrsäze seyn, die sich auf lauter Beschaffenheiten einer metaphysisch unendlichen Substanz gründen. Geheimnisse müssen also zwar nichts Wiedersprechendes, aber viel Unbegreifliches für uns enthalten (§. 26.). Ein Geheimniß kan nicht vollkommen klar und deutlich von uns vorgestellet, und es kan auch nicht alles, was es hat, aus Gründen erkläret werden (§. 27.). Man urtheile demnach, wie schlecht folgende Regeln seyn müssen, welche zu allen Zeiten groses Unheil in der Religion verursachet haben. Sie sind folgende: 1) Alles, was unbegreiflich ist, das ist auch zugleich irrig. 2) Eine iede Auslegung einer Rede, die unbegreifliche Gedancken enthält, ist eine falsche. Man kennet die Schule der ältern und der neuern Zeiten, welche vorgedachte Regeln zu den Hauptstüzen ihres ganzen irrigen Lehrbegrifs gemacht hat.

§. 29.

Gott ist ein unbegreifliches Wesen. Beweiß. Gott ist eine metaphysisch unendliche Substanz (§. 17.), folglich ist Gott auch ein uns unbegreifliches Wesen (§. 28.). Gott ist uns in seiner Allwissenheit, in seiner Weißheit, in seinen Rathschlüssen, in seiner Macht, in seiner Schöpfung, Regierung und Erhaltung der Welt, in seiner Algegenwart allezeit ein unbegreiflicher Gott.

Anmerk. 1. Die kurzen Aussprüche der Väter der ersten Kirche, und einiger griechischen Weltweisen, die sie über die Unbegreiflichkeit Gottes gemacht haben, verdienen, daß ich sie hier anführe. Als: 1) Θεὸν εἶναι τὸ πᾶν καὶ οὐδέν d. i. Gott sey alles und nichts; 2) Plato sagte: Deum nec intelligere, nec intelligi, davon der Herr Buddeus eine Disputation hier 1691. gehalten hat, unter dem Titel: de Paradoxo Platonicorum, Deum nec intelligere, nec intelligi. 3) Deus melius scitur nesciendo, quam cogitando. 4) der Augustin druckte sich hierüber also aus: quanto plus de Deo cogito, eo minus inuenio, u. s. w.

Anmerk. 2. Als etwas sonderbares mercke ich noch vom Spinoza an, daß er im P. II. Eth. Propos. 47. den Saz demonstriren wollen: **die Seele des Menschen hat eine adaequate Erkentniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes,** wodurch er uns wiederspricht. Seine vermeinte Demonstration ist so wenig richtig, als der Saz selbst, den er demonstriren wollen. Ich will sie hersezen, und man urtheile von ihr. Die menschliche Seele hat Begriffe (Propos. 22.) aus welchen (Propos. 23.) sie sich und ihren Körper (Propos. 19. und Coroll. Propos. 16. und Propos. 17.) auch äusere Körper, als würckliche, vorstellet. Derowegen (Propos. 45 und 46.) hat die menschliche Seele eine adaequate Erkentniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes. Q. E. D. Das Quod erat demonstrandum, heist nicht hier, welches zu erweisen, sagt **Pet. Poiret** in seinen vernünftigen Gedancken von Gott, der menschlichen Seele, und vom Bösen S. 292. in der Note, sondern es muß heisen, quod erat delirandum, i. e. um seinen Wahnwiz, seine Narrheit sehen zu lassen.

§. 30.

Ich thue noch einige Folgerungen hinzu, welche aus den zuvor erwiesenen Lehrsaze fliesen. Ist Gott ein uns unbegreiflicher Gott (§. 29.);

so

so können wir uns Gott zwar in vielen deutlich, aber nimmer volkommen deutlich, ohne alle Dunckelheiten vorstellen (§. 14.), aus seiner Unbegreiflichkeit folgt nicht seine Unmöglichkeit (§. 26.), wahre Wiedersprüche können in der Lehre von Gott nicht statt finden (§. 26.), in der Unbegreiflichkeit Gottes ist vor allen Dingen der Grund zu so vielen Zweifeln und vorgegebenen Wiedersprüchen bei uns Menschen, so gar in der natürlichen Religion zu suchen (§. 25.), die Unbegreiflichkeit Gottes macht, daß wir zwar wissen, was Gott zukommt, aber wir verstehen nicht allezeit die Art, die Weise, den Grund, wie und warum es Gott zukommt (§. 27.). Ich weiß, Gott siehet alle Dinge, auch alle zufällige Begebenheiten mit Gewißheit vorher, ich weiß, Gott ist seiner Kraft nach algegenwärtig, aber die Art, wie solches zugehe, weiß ich durchaus nicht.

Des dritten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der
Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes.

§. 1.

Der erste Hauptstreit betrift die Unendlichkeit Gottes. Damit ich nicht Anlaß zu einem Wortstreite gebe; so will ich die Streitfrage gehörig bestimmen. Man streitet erstlich darüber, ob Gott die Unendlichkeit nur beziehungsweise zukomme, in sofern der endliche Verstand die Schrancken der Gröse Gottes nicht einsehen, und angeben kan? oder ob die Unendlichkeit eine absolute Beschaffenheit in Gott sey? Das leztere behaupten wir, das erstere die Gegner (Siehe Hist. Abschn. §. 2.). Man streitet hernach darüber, ob die Unendlichkeit für eine reelle in metaphysischer Bedeutung, oder für eine eingebildete, in mathematischer Bedeutung zu nehmen sey? Wir behaupten das erstere, und das leztere die Gegner. (Siehe Hist. Abschn. §. 2. Buchst. d.)

§. 2.

Erheblich ist dieser Streit, weil die Unendlichkeit, als ein Merckmahl einer ieden göttlichen Eigenschaft angesehen werden muß. Läugnet man also die Unendlichkeit Gottes; so muß man auch den unendlichen Verstand, die unendliche Weißheit, den unendlichen Willen, die unendliche Macht und Gegenwart Gottes, folglich Gott selbst läugnen.

§. 3.

Der erste Einwurf der Gegner ist gerichtet gegen die Erklärung der Unendlichkeit Gottes. Es giebt, sagen sie, wiedersprechende Realitäten, z. B. Körper und Geist, materielle und unmaterielle Dinge, die in einem Subiecte zugleich nicht seyn können, mithin sey es unmöglich, daß das Unendliche alle mögliche Realitäten auf einmal haben könte. Dieser Einwurf, antworte ich, gründet sich auf eine Erklärung des Unendlichen, in der man ein Hauptmerckmahl derselben, ich weiß nicht, warum? weggelassen hat. Ich erfordere und andere mehr, zum Unendlichen nicht bloß mögliche, sondern in einem Subiecte zugleich mögliche Realitäten, in welchem Falle kein Wiederspruch entstehet, dergleichen sind Körper und Geist, einfach und ausgedehnet nicht.

§. 4.

Der zweete Einwurf. Soll das Unendliche seine zugleich mögliche Realitäten auf einmal haben; so müste auch in Gott der vorhergehende und nachfolgende Wille, Liebe und Haß der Creatur, zugleich seyn, welches manche Wiedersprüche in Gott verursachen würde. Ich läugne die Richtigkeit der zweeten Folge. Ich gebe zu, sie sind zugleich in Gott, läugne aber, daß daraus etwas Wiedersprechendes in Gott entstehe. Denn der Gegenstand des nachfolgenden göttlichen Willens ist allezeit das Beste in der gegenwärtigen Welt, der Gegenstand des vorhergehenden göttlichen Willens, ist iedes Gute überhaupt betrachtet. Der Gegenstand der Liebe Gottes ist immer das wahre Gute, und der Gegenstand des Hasses Gottes ist immer das wahre Böse. Dadurch entstehet noch kein Wiederspruch, ob sie schon zugleich in Gott sind. Meine Seele hat zugleich Haß und Liebe, aber gegen verschiedene Gegenstände. Meine Seele hat oft nur einen Gegenstand z. B. den Caius, den sie seiner Wissenschaften halber liebte, und zugleich seiner herrschenden Laster wegen hassete. Sind das wie-

der-

derſprechende Vorſtellungen und Neigungen meiner Seele? Keinesweges. Eben ſo iſt es mit Gott. Haſſet und liebet Gott die Creatur zugleich, ſo ſind es entweder verſchiedene Creaturen, oder verſchiedene Beziehungen in einer Creatur; nach welchen er ſie zugleich liebet und haſſet. Welcher wird, der das weſentliche eines Wiederſpruchs verſtehet, ſolches für einen wahren Wiederſpruch halten?

§. 5.

Der dritte Einwurf. Wenn Gott durch ſeine Würckungen lauter endliche Dinge hervorgebracht hat; ſo folgt, daß Gott nicht metaphyſiſch unendlich ſeyn könne. Die Folge des Oberſazes gründet man auf die bekante Regel der Ontologie: wie die Effecte, ſo ſind auch die Urſachen beſchaffen. Ich würde hier die Folge des Oberſazes läugnen, wenn nur gedachte Regel ohne alle Einſchränckung wahr wäre. Beſtehet dieſe Regel aus Begriffen, aus Verbindung derſelben, und aus Worten, womit beides ausgedrucket iſt, ſo müſte, wenn ſie ſo ſchlechthin wahr wäre, auch der alte Welweiſe, der ſie gemacht hat, aus Begriffen, aus Verbindung derſelben, und Zeichen beſtehen, womit ſie ausgedrucket ſind. Wer ſiehet nicht das Ungereimte? Die nachfolgenden Weltweiſen ſchränckten ſie, dieſer Urſachen wegen, alſo ein: Die Effecte, die einerlei Weſen mit ihrer Urſache haben, ſind auch von einerlei nothwendigen Beſchaffenheiten mit ihren Urſachen. Nun gebe ich meinen Gegnern die Wahrheit der Regel zu, läugne aber, daß ſie aniezt aus ſelbiger die Folge des Oberſazes, die ich geläugnet habe, beweiſen können. Denn die endliche Dinge ſind erſtlich nicht von einerlei Weſen mit Gott, als ihrer Urſache, hernach hoffe ich nicht, daß man ſich werde einfallen laſſen, zu vertheidigen, daß eine iede Urſache keine andere, als ſeinem Weſen nach ähnliche Effecte hervorbringen könne. Das war die Klippe, an welcher die richtige Erkenntniß des Spinoza ſcheiterte, welcher in ſeiner Ethik Propoſ. 3. den höchſtirrigen Saz bewieß: **Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, (oder von ganz verſchiedenen Beſchaffenheiten ſind) kan nicht eins des andern Urſache ſeyn.** Darum rechnete er ganz keck die Ausdehnung der Körper unter die göttlichen Eigenſchaften.

§. 6.

Der zweete Hauptſtreit gehet die Unveränderlichkeit Gottes an. Vor allen Dingen liegt mir ob, die ganze Streitfrage gehörig zu

bestimmen. Wir geben eine Veränderlichkeit Gottes in seinen Verhältnissen gegen seine Creaturen, oder in äusern Beschaffenheiten zu, und läugnen selbige in den innern göttlichen Beschaffenheiten, welche die Gegner vertheidigen. Die Erheblichkeit dieses Streites wird daraus sichtbar, weil sie dadurch die Unendlichkeit Gottes aufheben. Denn eine Substanz, die innere Veränderungen hat, die hat nie alle Realitäten, die sie haben kan, auf einmal, welches aber das deutlichste Merckmahl des Endlichen ist.

§. 7.

Der erste, aber auch der wichtigste Einwurf, den man wieder die Unveränderlichkeit Gottes zu machen pfleget, ist gebauet auf die Freiheit in Gott, welche eine Zufälligkeit der Handlungen erfordere, die aber mit der innern Unveränderlichkeit in Gott nicht bestehen könte, weil alles Unveränderliche nothwendig sey. Ist Gott, wirft man ein, in seinen innern Beschaffenheiten unveränderlich, sind also alle seine innern Beschaffenheiten nothwendig, womit keine Wahl bestehen kan; so folge, daß auch Gott keine Freiheit habe, wodurch er aufhöre, ein Geist zu seyn. Die Auflösung dieses schweren Zweifels hangt ganz allein vom richtigen Verstande unseres erwiesenen Lehrsazes ab: Gott ist in seinen innern Beschaffenheiten unveränderlich. Verstehen die Gegner eine absolute Unveränderlichkeit in Gott (§. 21.); so kan zwar die Freiheit mit selbiger nicht bestehen, und die Folge ihres Einwurfs ist richtig, aber so geben sie gedachtem Lehrsaze einen Verstand, den er nicht hat, und nach unser Erklärung nicht haben kan, indem die Unveränderlichkeit Gottes sich auch auf das Sittliche in Gott erstrecket. Mithin läugne ich, daß der Fördersaz: Gott ist absolut unveränderlich, der unsrige sey, und daß das, was man daraus geschlossen hat, uns angehe. Verstünde man aber im gedachten Lehrsaze: Gott ist im Innern unveränderlich, eine bedingte, eine moralische Unveränderlichkeit §. 21.); so gebe ich den Fördersaz des Einwurfs zu, und läugne die Richtigkeit der Folge, daß Gott dadurch die Freiheit verliehre. Denn mit der moralischen Unveränderlichkeit kan eine freie Wahl, kan die Freiheit eines Geistes gar wohl bestehen, wie der §. 22. einen ieden, der aufmerksam ist, davon überführen kan.

Anmerk. Bei nahe alle, die diesen Knoten haben auflösen wollen, haben sich durch den Schein des als wahr vorausgesezten Sazes: Alles innerlich

Unveränderliche ist zugleich in seinen Innern von unwiedertreiblicher Nothwendigkeit, blenden lassen, der doch grundfalsch ist. Es konte also nicht anders seyn, als daß durch die Antworten eines Suarez in seiner Metaph. Disp. 30. Seit. 9., eines Paul Voëts in seiner natürlichen Theologie S. 282. f. und anderer Gegner, so wenig befriediget worden sind, als wie ich. Nimmermehr hätte ich bei einem Boßuet eine so schwache Antwort auf diesen Einwurf zu finden mir vorgestellet, als würcklich geschahe. Er antwortet im Traité du Libre-Arbitre ch. 4. folgendergestalt: „Die beide Säze, Gott ist ganz und gar unveränderlich, „Gott hat die gröste Freiheit, sind ausgemacht, und von der gröften Ge„wißheit. Ob ich gleich keinen Weg vor mir sehe, wie ich beide Wahrhei„ten mit einander vereinigen soll; so sind wir doch bei einem so schwachen „Lichte der Vernunft nicht befugt, eine von beiden zu verwerffen. — — „Es wäre lächerlich, die göttliche Freiheit und Unveränderlichkeit darum „zu läugnen, die doch aus der Offenbarung und aus der Vernunft uns „klar genug sind, weil Gott nicht gewolt hat, daß uns die Zusammenrei„mung beider klar seyn solte. Wir haben gleichsam die beiden Enden ei„ner Kette in den Händen, ob wir schon die Zwischengelencke, die sie ver„binden, nicht sehen. „ Dieser berühmte Franzoß nimmt, wie iedermann siehet, seine Zuflucht zum Wize, da ihm sein Verstand und seine Vernunft aus der Gefahr, von seinen Gegnern in diesem Gedränge erdruckt zu werden, nicht retten konten. Wuste der Mann nicht, daß zwei wahre Säze sich nie einander wiedersprechen dürfen? Wuste der Mann nicht, wie der Scheinwiederspruch zweer Wahrheiten geschickt zu heben sey? Kan Gott wollen, daß zwei nothwendige Wahrheiten der natürlichen Religion in einer Tiefe von Dunckelheiten und Wiedersprüchen verwickelt liegen sollen, aus welcher sie kein menschlicher Verstand herausziehen und aufheitern kan? Ist es erlaubt, den göttlichen Willen zum Grunde solcher Dunckelheiten zu machen, der doch in dem Mangel der Kräfte, deutlicher Begriffe und richtigen Unterscheidungen eines Boßuets allein zu suchen war?

§. 8.

Der zweete Einwurf. Wenn Gott die Welt in der Zeit geschaffen habe, erhalte und regiere, wenn er dadurch erst algegenwärtig worden sey; so folge, daß Gott nicht ganz unveränderlich seyn könne. Ich antworte, daß unser Lehrsaz, den man hierdurch bestreiten will, nur von der innern Unveränderlichkeit Gottes zu verstehen sey (§. 6.). Verstün-

den also die Gegner in ihrem Schlußsaze eben dieselbe; so läugne ich die Folge des Obersazes, weil aus der Schöpfung, Erhaltung, Regierung und Algegenwart Gottes, welche Verhältnisse oder äusere Beschaffenheiten Gottes sind, keine innere Veränderung in Gott richtig geschlossen werden kan (§. 20. Dogm. Abschn.). Verstünden aber die Gegner im Schlußsaze eine äusere Veränderung Gottes; so haben sie uns nicht wiedersprochen, weil wir äusere Veränderungen bei Gott zugeben. Ja! die Schöpfung, wendet man gegen die gegebene Antwort ein, die Erhaltung und Regierung der Welt, wären göttliche Handlungen, welche zu den innern Beschaffenheiten eines Dinges gehörten, folglich könte Gott nicht schaffen und erhalten, ohne zu gleich innerlich verändert zu werden. Ich läugne die Folge, weil man in dem Begriffe der Schöpfung die göttliche Handlung, oder den Willen, zu schaffen, von der erschaffenen Sache nicht genugsam unterscheidet. Der Wille in Gott, eine Welt zu und mit einer gewissen Zeit zu schaffen, ist in Gott unveränderlich, aber nicht die erschaffene Sache, und die Verhältnisse Gottes gegen dieselbe.

§. 9.

Der dritte Einwurf. Vernunft und Schrift stimmeten darinne mit einander überein, daß viele, verschiedene und mit sich selbst streitende Rathschlüsse in Gott zu finden wären, Moses im 2 B. K. 32, 10. erzehle, daß Gott hätte beschlossen gehabt, das iüdische Volck zu vertilgen, und gleich darauf im V. 14. sage er, daß es Gott gereuet hätte, solches zu thun, woraus die innere Veränderlichkeit Gottes richtig folge. Hierauf ist zu antworten, erstlich in Gott selbst giebt es nicht verschiedene Rathschlüsse, wie unten wird bewiesen werden, sondern nur in Ansehung der Dinge, die Gott beschließt, hat man eine Vielheit und Verschiedenheit zu sezen: Hernach muß man nicht eine iede Handlung des Willens in Gott gleich für einen göttlichen Rathschluß ansehen, von welchem Unterschiede ich unten deutlicher reden werde: Ferner teuscht man sich oft dadurch, weil man verschiedene Gegenstände des göttlichen Rathschlusses für einerlei hält, wie bei der angeführten Stelle aus dem Moses geschicht; endlich muß die eigentliche und uneigentliche Bedeutung des Worts Reue unterschieden werden; sintemal Reue, in eigentlicher Bedeutung, geänderte Einsichten und Vorstellungen von einer Sache andeutet, welche Gott wiedersprechen.

Anmerk. Die Einwürfe, welche man wieder die innere Unveränderlichkeit

Gottes

Gottes aus der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Wesen des Vaters, aus der Menschwerdung des Sohnes Gottes gemacht hat, lasse ich, als ein Weltweiser, unbeantwortet. Sie können meine Ueberzeugung von dem erwiesenen Lehrsaze: Gott ist innerlich unveränderlich, so wenig wanckend machen, als die schon beantwortete.

§. 10.

Der dritte Hauptstreit betrift die Unbegreiflichkeit Gottes. Er ist so erheblich, wie die beiden vorhergehenden, weil selbiger mit der Unendlichkeit Gottes auf das genaueste zusammenhanget. Das Verhältniß eines endlichen Verstandes ist gegen die Begreiflichkeit eines unendlichen Wesens unendlich klein. Wir können nicht einmal ein einziges Individuum dieser Welt, nicht unsere eigene Seele ganz begreifen, geschweige denn, daß die Kraft unserer Seele hinreichen solte, Gott zu begreifen. Begreiflich und ein Gott seyn, ist ein wiedersprechender Begriff.

§. 11.

Der erste Einwurf. Alles, was unbegreiflich ist, das ist unmöglich, ein lauteres Nichts (Nihilum negatiuum). Darum wäre auch Gott ein lauteres Nichts, weil wir ihn für unbegreiflich hielten. Die Antwort hierauf findet sich oben §. 26. dogm. Abschn. Ich läugne den Obersaz. Das Unbegreifliche darf keine wiedersprechende Merckmale enthalten, dergleichen das Unmögliche hat. Getrauet man sich nun, einen beiahenden Saz, wie der Obersaz des Einwurfs ist, als einen wahren zu vertheidigen, dessen Begriffe sich einander aufheben? Solche Begriffe sind ia nur die Materie zu verneinenden Sázen.

Anmerk. Die Gottesverläugner haben die Würcklichkeit Gottes auch aus der Unbegreiflichkeit Gottes bestreiten wollen. Sie haben recht, wenn sie sagen: Ein lauteres Nichts kan nie würcklich werden. Sie haben offenbar unrecht, wenn sie das Unbegreifliche für ein lauteres Nichts, oder für einerlei mit dem Unmöglichen ansehen. Der vortrefliche D. Cudworth im Syst. intell. nach der Mosheimischen Uebersezung S. 755. rechnet diesen Einwurf unter die Einwürfe der Atheisten.

§. 12.

Der zweete Einwurf. Das Unbegreifliche übersteige die Fähigkeit unserer Seele. Was auser den Schrancken unserer Fähigkeiten liege,

ge, das könte man nicht erreichen, und davon könte sich unsere Seele nicht die geringste Idee machen. Eben so gienge es ihr mit einem unbegreiflichen Gotte. Bei diesem Einwurfe sezet man viel irriges und unrichtiges, als wahr voraus. Man irret sich, wenn man den Saz für wahr hält: alles Unbegreifliche übersteigt die Fähigkeiten unsrer Seele ganz und gar. Wir haben Erkentniß von den Strahlen der Sonnen, von den Farben, wir erklären und beweisen ihre Beschaffenheiten, und dennoch bleiben uns noch viele übrig, die wir nicht gänzlich begreifen können. Noch mehr irret man sich, wenn man als wahr annimmt, daß wir uns von dem Unbegreiflichen nicht die geringste Idee machen könten. Das Unbegreifliche schließt zwar, im Verhältniß gegen unsern Verstand, klare, volständige Begriffe von allem, was es hat, aus, aber nicht die Möglichkeit und Würcklichkeit klarer Begriffe von einigen Beschaffenheiten derselben, wie der §. 26. einen Jeden lehren wird.

Anmerk. Dieser Einwurf und die dabei angenommenen fehlerhaften Grundsäze sind die elenden Waffen, womit man die Geheimnisse der Christen noch immer bestreitet. Man lese nur die Anhänger eines **Socins**, die Schriften eines **Bayls**, und man wird mir recht geben. Recht gut hat Herr von **Leibniz** in seiner Abhandlung von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft §. 73. den **Bayle**, dieser schwachen Gründe halber, abgefertiget.

Des dritten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von
der Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Ein Gott, der über alle Creaturen in seinen Volkommenheiten erhaben, der alles, was er hat, ohne Maaß und Einschränckung besizt, der unendliche Gott soll uns der herrlichste Gegenstand unserer Betrachtungen, und das begehrungswürdigste Ziel aller unserer Neigungen in unsern ganzen Leben seyn. Alle Vorzüge

unserer

Erkentnisse und Liebe so mancherlei und unzehlbarer Dinge beruhen auf dem Unterschiede, auf der Vortreflichkeit und Würde ihrer Gegenstände, und auf den Verhältnissen, die sie gegen unsere Glückseeligkeit haben. Gott behält unter diesen allen ohne Wiederspruch allezeit die oberste Stelle, von welcher er nur alzu oft in einer schlecht denckenden Seele durch die Creatur, durch irdische Dinge ganz verdränget wird. Es fehlet weder unter Gelehrten noch Ungelehrten, weder unter Hohen noch Niedrigen an Beispielen hiervon. Wie mancher Gelehrte vertiefet sich in Betrachtung der Gestirne, ihrer Höhe, ihrer Lage und ihrer Bewegung, ohne dabei an die Unendlichkeit des zu dencken, der sie so glänzend gemacht, so schön geordnet, und zu erst in die Bewegung gesezet hat! Wie mancher Naturforscher durchstreichet so viele Länder, um nur die mancherlei Arten von Vögeln, von Thieren, von Steinen, von Pflanzen kennen zu lernen, ohne nur einmal an die unendliche Kraft zu dencken, die unsern Erdboden damit bereichert hat! Wie sinnreich sind die Menschen beiderlei Geschlechts durch irdische Dinge täglich eine neue Art des Vergnügens, bald für das Ohr, bald für das Auge, bald für die Zunge und übrige Sinne zu erfinden, nur an der Unendlichkeit eines Gottes, wie doch die Vernunft und Natur ihnen vorschreibet, nur an dem Wesen, das der Innbegrif aller zugleich möglichen Realitäten ist, will sich keiner belustigen, welches doch unsere Werckzeuge der Sinne so künstlich eingerichtet hat, daß so viele Dinge auser uns auf eine angenehme Art empfunden werden können! Wie feurich besinget mancher Dichter das Auge oder andere Theile seiner Schönen, er bietet oft seine ganze Einbildungskraft, allen seinen Wiz auf, seinen irdischen Gegenstand recht kunstreich auszumahlen, damit er gefalle, aber daran dencket er in seinen ganzem Leben nicht, die Unendlichkeit eines Gottes zu besingen, der doch nichts an Pracht, nichts an Gröse von Volkommenheiten gleich kommt. Dieses alles beweiset den in der That schlechten Geschmack der Menschen, ihre schlechte Wahl, welche immer ein untrügliches Merckmahl unsrer Thorheiten ist.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Ein ieder Anblick unsrer Endlichkeit, unsrer unzehligen Einschränckungen und Mängel soll uns an den Gott erinnern, der unendlich, ohne Schrancken und Mängel ist. Wir haben aber auch zu erwegen, daß dieser Gott im Unendlichen etwas ganz unnachahmliches besize, damit wir nicht auf den unerhörten Abweg verfallen, als ob man auch in diesem Punkte Gott gleichförmig werden könne und müsse.

§. 3.

Die dritte Pflicht aus der Unveränderlichkeit Gottes. Aus so vielen Handlungen, zu welchen wir durch diese göttliche Volkommenheit gereizet werden sollen, führe ich nur folgende an:

α) Nichts kan mehr unsere Hofnung und Vertrauen auf Gott erwecken, und befestigen, als die Vorstellung eines in den Innern ganz unveränderlichen Gottes. Ein im Dencken und Wollen ganz unveränderlicher Gott ist eine weit festere Stüze unsrer Hofnungen, als Menschen, die höchst unbeständig und veränderlich sind. Die grösten Lieblinge der Mächtigen dieser Welt sind oft, wie die Geschichte solches lehret, am Ende ein Opfer des Scharfrichters und seiner Knechte worden; aber ein aufrichtiger Freund und Verehrer seines unveränderlichen Gottes ist noch nie durch das Schwerd, durch das Rad, noch durch den Galgen, als ein Verbrecher um sein Leben gekommen:

β) Man hüte sich durch Beisorge, Verdacht und Zweifel der innern Unveränderlichkeit Gottes ihre Ehre zu rauben, welche Mißgeburten einer schlechten Erkentniß und Ueberzeugung von dieser wesentlichen Eigenschaft unseres Gottes sind:

γ) Man suche, sonderlich in der sittlichen Unveränderlichkeit und Beständigkeit, Gott gleichförmig zu werden. Ein in der Erkentniß des Guten und Bösen wohl unterrichter Mensch, muß allezeit das Gute lieben, und das Böse fliehen. Sein gröster Ruhm, den er bei Gott und Menschen sich erwerben kan, ist das gute Zeugniß, daß er bei allen Lockungen und Versuchungen zum Bösen, dennoch Gott und der Tugend treu, allen Lastern dagegen feind geblieben sey:

δ) Der in den Würckungen seines Verstandes und Willens ganz unveränderliche Gott bleibt für gar viele seiner vernünftigen Geschöpfe ein wahres Schrecken. Wie muß denen zu Muthe seyn, welche ihren Geist unter der heftigsten Anklage ihres Gewissens aufgeben müssen, und denen der Gedancke einfällt, daß Gott unveränderlich den Gottlosen hasse, und nie zu seiner Gemeinschaft kommen lasse.

§. 4.

Die vierte Pflicht, die aus der Unbegreiflichkeit Gottes flieset, bestehet in Vermeidung zweer gefährlichen Abwege. Der erste Abweg.

Man

Man lasse sich nie die Gedancken einfallen, alles, was Gott zukommt, mit völliger Klarheit und Gewißheit einzusehen, oder das uns Unbegreifliche in Gott wohl gar, für etwas Irriges auszugeben, und ganz und gar zu verwerffen. Das erstere wiederspricht einem endlichen und eingeschränckten Verstande, wie der unserige ist; das andere wird eine solche ergiebige Quelle von Irthümern und Vergehen, die sich sodann schwer verstopfen läst, wie die Schriften derer es beweisen, die auf diesem Irthum besonders in der Religion gebauet haben. Wer so denckt, sucht den menschlichen Verstand über seine nothwendige Schrancken zu erheben, wird stolz, hochmüthig, fürwizig und zur Unzeit wißbegierig. Wer so denckt, fält in einen ungegründeten Eckel und Verachtung alles dessen, was er nicht volkommen begreifen und einsehen kan, womit sich mehrentheils eine herrschende Zweifelsucht im Verstande, und ein herrschender Abscheu im Willen des Menschen vergesellschaftet. Der andere Abweg. Man lasse sich auf der andern Seite durch die Unbegreiflichkeit Gottes nicht von aller Betrachtung, von allen Untersuchungen dessen, was Gott zukommt, abschrecken. Dadurch werden wir Menschen faul und träge, dadurch empfängt das Vorurtheil des Ansehens über unsere Seele eine der Erweiterung der Erkentniß von Gott sehr nachtheilige Herrschaft, wir werden leichtgläubig, wir verfallen auf einen blinden und selbsterwehlten Gottesdienst, dem Einsicht und Ueberzeugung der Wahrheit fehlet. Tritt, meine Seele! unter diesen Umständen zwischen diese beiden Abwege. Erwehle die königliche, das ist, die Mittelstrase. Erschrick zwar über den Abgrund des Unbegreiflichen in Gott, aber verwirf es nicht, als einen Irthum, sondern bete es als eine nie ganz zu erforschende Wahrheit an. Brauche die Kräfte deines Verstandes und der Vernunft, immer besser das Begreifliche in Gott aufzuklären, und dich und andere davon gewiß zu machen; bleib aber auch in den Schrancken, die Gott dem Unbegreiflichen, seiner Natur nach, gesezt hat.

Wohl dem, der auf diesem sichern Wege wandelt, denn ein solcher wird niemals straucheln!

Des vierten Hauptstückes

Historischer Abschnitt von der Ewigkeit Gottes.

§. 1.

Von den Verfassern, welche in kleinern Abhandlungen von der Ewigkeit Gottes geschrieben haben, kenne ich folgende: Valentin Friederici a), Herr Consistorialrath Feuerlin b), Joh. Paul Hebenstreit c), Christoph Hollmann d), Joh. Andr. Jakobi e), Joh. August Röseliz f), Herr Super. Rocke g), D. Georg Friedrich Schroër h), einen Ungenannten, welcher der Herr Prof. Joh. Daniel Titius ist i), Joh. Heinr. Winkler k). Die Aufschriften dieser Abhandlungen werden unten in der Anmerkung angeführet.

a) Disp. aeternitatis διὰ τῆς σοφίας κόσμυ ingenium respondente Io. Georg. Hofmann, Lipsi. 1670. b) Disp. de aeternitate Dei omnem successionem excludente, Altorff. 1734. c) Disp. de aeternitate Dei, respondente Ernesto Salom. Cypriano, Ienae. d) Disp. Æternitatem successionis expertem nec esse, nec esse posse pro summis in philosophia honoribus obtinendis disputata sub illius praesidio Christ. Frid. Trautmann, 1739. So wohl Hr. D. Georg Heinrich Riebov in Instit. theol. dogm. Götting. 1741. S 147. 153. und S. 214. wie auch der Herr Carpov in Elementis Theol. Nat. §. 31. Sch. und §. 96. Schol. 2. 3. 4. haben ihm widersprochen. e) Commentatio theologico-philosophica qua Anthropomorphismus a vera aeternitatis, immensitatis, sapientiae, libertatis remouetur. Lipsi. 760. Der Herr Prof. Hiller in Wittenberg gab durch seine Vorrede zu seinem Cursu philosophico dazu Anlaß, weil er den Herrn D. Crusius, sonderlich wegen des Begrifs von der Ewigkeit, des Anthropomorphismus beschuldiget hatte. f) Disp. de successione momentorum in ipsa aeternitate, Lipsi. 1746. g) Gedancken von der Ewigkeit. h) Prof. Witteb. Disp. de aeternitate Witteb. 701. Sie ist gegen den Poiret gerichtet, welcher läugnet aeternitatem nostris temporibus coëxistere, davon man des Grapii Theol. recens controu. p. 87. nachschlagen kan. i) Philosophische Gedancken von dem wahren Begriffe der Ewigkeit, Leipzig, 1755. Die Herren Crusianer nahmen diesen Angrif übel, darum antworteten sie ihm, in dem bekannten Briefwechsel über wichtige Sachen der heutigen Gelehrsamkeit, deren Verfasser Hr. M. Krause, und der iezige Hr. Regierungsrath Reinhardt waren, S. 24. ff. k) Er schrieb ein Programm unter den Titel: an aeternitas diu. momentis constet, Lipsi. 747.

§. 2.

Die grösten Uneinigkeiten, welche unter den ältern und neuern Gelehrten über die Ewigkeit Gottes entstanden sind, betreffen die hiervon gemachte Erklärungen. Die Geschichte dieses Zwistes ist ziemlich weitläuftig, man wird aber mit mir verhoffentlich zu frieden seyn, wenn ich nur die Hauptumstände davon anführe. Der Plato, und unter den Juden der Philo lehrten eine Ewigkeit Gottes ohne Folgen. Sie hatten viele Nachfolger. Anicius, Manlius, Torquatus, Severinus, Boëthius, ein römischer Burgermeister, welcher im fünften Jahrhunderte lebete, hat sich durch seine Erklärung von der Ewigkeit sehr berühmt gemacht, die, so dunckel sie auch war, Beifall fand a). Die Scholasticker hingen ihm an, biß endlich nach Ablauf von zehen Jahrhunderten ein Faust Socin in seinen Praelect. Theol. S. 25. Cap. 8. biß 11. incl. Racou. 1609. 4. das Vorherwissen Gottes der zufälligen Begebenheiten in der Welt bestritte, wodurch zugleich der Begrif des Boëthius von der Ewigkeit natürlicher Weise mit Schiffbruch litte. Conr. Vorst, der die nothwendige Verknüpfung dieser beiden Irthümer eines Socinus deutlich genug einsahe, war einer der ersten, welcher alle mögliche Gründe aufsuchte, um den Begrif der Ewigkeit, darinne alles auf einmal, ohne der geringsten innern Veränderung seyn soll, umzustosen b), damit er den ersten Irthum des Socinus bedecken möchte. Ich hoffe, nicht zu irren, wenn ich sage, daß die Anhänger des Socins mehr diesem Vorst, als ihrem Lehrmeister in der Lehre von der Ewigkeit Gottes gefolget sind. Ich will nur etwas hiervon unten aus dem Joh. Crell c) anführen, und man wird mir Recht geben. So richtig auch der Jak. Arminius von der Ewigkeit Gottes dachte; so irrig lehrten einige seiner Anhänger, als Sim. Episcop und Steph. Curcellaeus hiervon, denen der Philipp von Limborch d) nicht ganz beitrat. Von ienen Zeiten an hat man in allen Lehrbüchern so wol der römischkatholischen, als der protestantischen Kirche die beständige und ohne innere Veränderungen seyende Ewigkeit zu einem Hauptartickel in der Lehre von Gott gemacht, wie der Augenschein einen ieden lehren wird, der sie darüber nachzulesen Lust hat. Wer hätte vermuthen sollen, daß unter den Papisten ein Pet. Gassend in Franckreich e), unter den Protestanten ein Sam. Clarck in Engeland f), ein Hollmann g) und Crusius in Teutschland h), diesen Streit von neuem rege machen würden. Aber die Sache liegt leider! am Tage. Diesen füge ich noch den Joh. Clerck i) und einen Ungenannten k) bei.

a) Sie stehet in seinem fünften Buche de Consolatione philosophica S. 137., welche Bücher er in seinem Gefängniß schrieb, darinne er seine Hinrichtung vorher sahe, welche auch erfolgte. Er erklärte die Ewigkeit folgendergestalt: est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. **Pet. Trigosius** in Commentario ad Bonauenturae summam theologiam S. 93. hat über selbige die beste Auslegung geschrieben, und druckt den eigentlichen Verstand derselben hernach mit andern Worten also aus: *Æternitas* est duratio quaedam semper praesens, sine principio & fine, carens priori & posteriori, perfecta, cui nihil deest. Viele, als **Conrad Vorst**, meinen, es habe der **Boëthius** seine Erklärung aus dem Lib. 2 Confes. c. 14 des Augustins genommen. Sie ist mit iener der Sache nach einerlei, aber sie sind in den Worten gar sehr von einander unterschieden. Æternitas, sagt Augustin, est velut quoddam instans praesens, permanens, et perpetuum. **Petr Gassendus** dagegen in seiner Physik Libr. II. Sect. I. c. VII. denckt anders, und schreibt hiervon also: Vnum est, Platonem, quem aliqui Patres imitati sunt, et ex *cuius Timaeo Boëtius definitionem desumsit*, aeternitatem accepisse non abstracte, sed concrete, seu pro re aeterna, diuina nempe substantia, quam alias facit Animam mundi.

b) **Conr. Vorst** in seinem Tractatu theol. de Deo Disp. 3. p. 21. stellet sich, als ob er von der Ewigkeit eben so dächte, wie Boëthius. Nam proprie dicta aeternitas, schreibt er alda, est duratio rei principio et fine carens, siue (vt Boëthius olim definiuit) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Vide Gen. 21, 3. Ps. 90, 2. 4. Apoc. 1, 4. Allein in den Noten ad Disp. III. S. 206. gehet er mit der Sprache heraus, und behauptet ohne Scheu, daß eine Ewigkeit, in der alles auf einmal da sey, in der gar keine Veränderung, keine Bewegung, oder etwas auf einander folgendes Vergangenes und künftiges, einen Wiederspruch in sich schliesse. Seine Worte sind folgende: Restat iam illud examinandum, quod vulgo aeternitatem totam simul existere eoque omnibus temporum differentiis coëxistere putant, quia videlicet nulla mutatio, siue motus, siue successio praeteriti et futuri in ea reperiatur etc. Quae sententia videtur omnino contradictionem implicare. Den Widerspruch sucht er durch sechs Folgerungen, die er aus diesem Begriffe hergeleitet hat, darzuthun, die wir in den polemischen Abschnitte anführen werden. Er wiederholet diese seine Meinung an verschiedenen Orten seiner Streitschriften, und ich will nur noch eine einzige Stelle aus seiner Apologetica exegesi, die er den Staaten von Holland zuschrieb, anführen, die S. 50. ff. stehet: Fateor non semel a me scriptum esse (si non quoad verba, saltem quoad sensum) *Æternitatem Dei non esse* (prout vulgo Scholastici putant) *omnino indiuiduam*, et *totam simul praesentem: sed in ea dari successionem praesentis, praeteriti et futuri etc.* Er verlangt, man möchte nur seine Gründe, derer wir kurz zuvor dachten, genau erwegen; so würde man entweder die Verläumdung, oder die Unwissenheit, oder die Uebereilung derer handgreiflich sehen, welche ihn dieser Lehre halber eines Irthums, ja einer gefährlichen Ketzerei beschuldiget hätten, unter welchen der Jesuite **Becanus** oben an stünde, welcher kein Bedencken sich gemacht habe, ihn dieser Lehre wegen unter die Gottesverläugner zu zehlen.

c) Joh.

c) **Joh. Crell in seinem Buche von Gott und seinen Eigenschaften Kap. 18 von der Ewigkeit Gottes schreibt von ihr nicht besser, als der Vorst.** Seine Worte sind folgende: Quod si aeternitas Dei nullas habet partes, nihilque in ea prius est, nihil posterius; certe cum omnia in ea fiant, omnia eodem momento fient: et quicquid Deus semel fecit, aut facturus est, aeternum fecit, facturusque est. Condidit semel mundum hunc, et ex nihilo produxit; eundem ergo adhuc condit, et existentem licet, ex nihilo producit, quin etiam tum eum construet, cum destruet, et quia destructurus est aliquando mundum, destruxit iam tum cum condidit. Nam si dicas, eum antea non condidisse mundum, postea condidisse, nunc non amplius condere, aut conditurum, partes durationis diu. alias antecedentes, alias consequentes, in quarum alia hoc faciat, in alia illud. Idem de caeteris omnibus Dei actionibus intelligendum est ---- --. Quae tanta est rerum insociabilium consociatio! **Hierinne stimmt der Goslav von Bebelno wider den Keckermann Kap. 8. S. 100. und der Dan. Zwicker in seiner** noua confirmatione Irenici Irenicorum **S. 341. 346. mit dem Crell überein.**

d) **Wenn ich den Simon Episcop in seinen** Disp theol. tripartitis, Amst. 1646. 8. **die er den 13 Nov. 1612. zu halten anfieng, und 1615. den 4 Dec. endigte, S. 32. Disp. 4. § 13. nachschlage, so erkläret er die Ewigkeit Gottes bei nahe eben so, wie Boëthius.** Respectu temporis seu durationis, **schreibt er,** Deus *aeternus* est, quia nec principium nec finem essendi habet, sed tota et perfecte seipsam possedit, possidet et possidebit, sine vlla sui mutatione aut partium semper aut subinde accrescentium successione, sed continua & nunquam interrupta sui totius & indiuisi duratione. **Dagegen in** Lib. IV. c. 14. seiner Institut. theol. **klingt es ganz anders, wo er sich also heraus läßt:** Istud (i. e. aeternitatem esse durationem indiuisibilem & totam simul) *sine multis magnisque difficultatibus & speciosissimarum contradictionum obiectionibus adseri non possit*, hoc vero (sc. aeternitatem habere fluxum momentorum, partiumque successionem) *a quolibet homine non minus facile intelligi, quam asseri possit, & nullam prorsus contradictionis speciem in se habeat.* **Ich finde von ihm die Wiedersprüche, die er jenem Theile vorwirft, in Kap. 9. angeführet. Eben so dencket auch Steph. Curcelläus in** Institut. Rel. christ. Lib. II. c. 3. **Der Philipp von Limborch in** Cap. V. seiner Theologiae Christ. Amst. 1735. **S. 57. f. ergreift keine von diesen beiden Parthieen, und will nicht entscheiden, welche von ihnen recht habe, weil auf beiden Seiten unauflößliche Schwierigkeiten wären.** Me quod attinet, **schreibt er,** fateor libens, siue successionem in aeternitate statuamus, siue eam ab ea remoueamus, vtrinque varias occurrere & fere inexplicabiles difficultates: quia nos aeternitatis, quae duratio est infinita, perfectum & adaequatum conceptum formare non possumus. Praestat, **sagt er §. 10.,** hic nihil decidere.

e) **Peter Gassendus, der zu Dignie in der Provence 1598. geboren war, wird von Herrn von Mosheim in einer Anmerk. zum Cudworth S. 781., und vom Hrn. Consistorialrath Walch in seinen Grundsätzen der natürlichen Gottesgelarheit S. 129. unter diejenige gezehlet, welche eine Folge von Augenblicken in der Ewigkeit Gottes gelehret hätten. Nur der erste allein führet die Stelle aus des Gassends seiner Physick** Lib. I. c. III.

c. III. p. 17. Tom. I. opp. an, und andere berufen sich vielmehr auf dessen Syntagma Philosoph. Epic. p. 625. Es hat der Herr **Sam. Sorbiere**, der auch sein Leben genau beschrieben hat, des Gassendi Syntagma Philosophiae Epicureae Amstel. 1684. in 4to besonders drucken lassen, dem er sein Leben beifügte. An keinem dieser Orte habe ich nur eine Spur von dieser Lehre antreffen können. Ich stieß Phys. Sect. I. Lib. IV. p. 306. Tom I. opp. auf eine Stelle, die also lautet: Superius, ohne zu sagen, wo?, declarauimus, quemadmodum cum Aeternitas definitur possessio vitae interminabilis, quae sit perfecta, & *tota simul*, extrema istaec particula esse videatur intelligenda, non tam de duratione abstracte spectata, quam de „ipsa re aeternum durante, diu. sc. sub„stantia, quae successiue nihil habet, ni„hilque acquirat, aut amittat procedente „tempore, sed quouis tempore simul ha„beat, quicquid quouis alio aut habuit, „aut est habitura. Es fehlte nicht viel, nachdem ich diese Stelle gelesen hatte, öffentlich zu sagen, man hat den Gassendus zu viel gethan Allein ich suchte fort, und fand endlich Phys. Sect. I. Lib. II. Tom. I. opp. p. 227. die eigentliche Stelle, aus welcher das sattsam erweißlich ist, was obige gelehrte Männer ihm mit Grunde vorgeworffen hatten. Videamus potius, schreibt er alda, quid mali sit, non imitari Platonicos, si feciſſe eos quidem putes *Aeternitatem totam simul, & sine fluxu, aut successione, durationem.* Sane, si quodpiam religionis placitum prohibuerit, absit tueri id velimus; at nisi quid obstet, quid necesse est crucem ingenio figere, vt rem capiat fugientem captum? Ecquis enim est adeo solers, qui intelligere possit durare rem aliquam, & hanc illius duratio-nem esse instar puncti, ac sine vlla quasi fusione, & continuatione ab vno momento in aliud per momenta intermedia? Facile quidem est cogitatu, rem ipsam durantem esse totam simul, h. e. cum suis partibus, perfectionibusque immutatam perseuerare; at in hac perseueratione non est multiplex Nunc, seu multa instantia, ex quibus inter se collatis, aliud sit prius, aliud posterius, cadere posse in mentem non video. Er antwortet überaus gut denen, die etwa sagen möchten, die Ewigkeit sey unserer Zeit zugleich gegenwärtig. Denn eben so wenig gehet es an, spricht er, daß das Instanz, das gar keine auf einander folgende Theile hat, mit einer in der Zeit fortlaufenden Sache zugleich gegenwärtig seyn soll, so wenig ein Punkt, der keine Länge hat, mit einer Linie zugleich gegenwärtig seyn soll u. s. w. Der **Joh Bapt. Morin** widerlegte, unter dem erdichteten Namen **Vincentius Panurgus**, nicht nur diese Meinung des Gassendus von der Ewigkeit, sondern auch noch einige andere von Atomen und leeren Raume. Er schrieb deswegen eine epistolam de tribus impostoribus ad Morinum, durch welche er **Gassendum**, **Bernier** und **Nevre** verstand, welche zu Paris 1654. heraus kam. Ich will doch noch ein und das andere Merckwürdige von **Gassendus** und seinen Schriften anführen. Dieser Mann wagte es, die Häupter zweer berühmten philosophischen Schulen, ich meyne den Aristoteles und den Cartesius, scharf anzugreifen. Gegen ienen schrieb er Exercitationes paradoxicas, welche hernach im Haag 1656. in 4to heraus kamen. Er beschuldiget den Aristoteles, daß er in seinen Schriften viel überflüßiges, irriges und wiedersprechendes habe, daß

daß er seinen Schülern die Freiheit zu philosophiren benähme, und kein Grund da sey, warum man seine Philosophie vorzuziehen habe. Der **Joh. Jonstus** in seiner philosophischen Historie gab dieser Schrift die Schuld, warum die Peripatheticker mit Macht wieder sein Aufkommen, und seinen Ruhm gearbeitet hätten. **Gundling** in der Hist. der Gelahrheit, Tom. 3. S. 3290. Not. l. 18. dagegen glaubt, er würde zu grösern Ansehen gekommen seyn, wenn er nur nicht grose Bücher geschrieben hätte. Mich dünckt, kleine aber schlecht geschriebene Bücher werden so wenig ihre Verfasser berühmt machen, als grösere Wercke den Ruhm ihrer Verfasser hindern. Gegen den **Carteslus** gab er seine Disquisitionem metaphysicam Amst. 1644. in 4to heraus, welche zu Utrecht 1691. in 8. schon das dritte mal gedruckt war. **Mersennus**, dem Cartesius seine Meditationes zugeschickt hatte, gab sie dem Gassend zu lesen, mit dem Ersuchen, seine dabei entstandene Zweifel aufzuzeichnen. Diese ließ Cartesius ohne Einwilligung ihres Verfassers mit seinen Antworten drucken. Darum sezte **Gassendus** ihm 1644. Instantias entgegen, die Cartesius lange unbeantwortet ließ, und sich immer gegen seine Freunde mit dem Mangel der Zeit entschuldigte. Bei einer neuen Ausgabe der Meditationum ließ er es bei einer einzigen Epistel bewenden, darinnen er seinem Gegner ganz verächtlich begegnete. Seine Wercke, worüber der Mr. Riviere, sein Amanuensis, die Aufsicht hatte, sind in sechs Tomen zu Lion, und nicht, wie Gundling sagt, zu Leiden, 1658. gedruckt, vor welchen sein Bildniß stehet, welches nur, nach Gundlings Vorgeben, vor den Pariser Ausgaben stehen soll. Diese Wercke des Gassends sind ungemein rar, und Gundling, dem sie 30. Rthl. gekostet hatten, macht davon viel Rühmens. Der **Franz Bernier**, der ein groser Anbeter des Gassends war, brachte seine Wercke ins kleinere, und gab heraus: Abregé de la Philosophie de Mr. Gassendi, welche in VII. Volum. zuerst 1678 in 8., hernach 1684 zu Lion in 12mo gedruckt worden, und welche auch sehr rar worden sind. Dieser **Bernier** pflegte sonst noch von ihm zu sagen, daß er seines gleichen in der ganzen Welt nicht angetroffen hätte. Sein Unternehmen, das ich bisher erzehlet habe, ist schon Beweises genug, wie groß am Geiste, an Kentniß der alten Weltweisen und ihrer Lehrbegriffe, Gassend gewesen seyn müsse: allein einen noch weit grösern Begrif muß man sich von ihm machen, wenn der Mann mitten im Pabstthume, und zwar in einem Reiche, alwo alles den Aristoteles anbetete, auftrat, den Lehrbegrif des Epikurs vertheidigte, und selbigen weit mehr, als den platonischen und aristotelischen anprieß, ohne daß nur iemand ihn darüber zum Atheisten gemacht hätte. Er hatte Recht, wenn ihm der Epikur, der die Welt und Gott gar genau von einander absonderte, darinne mehr gefiel, als der Plato, der Gott zur Seele der Welt machte, und der Aristoteles, der Gott für den ersten Beweger der Welt, und die Welt für ewig hielte.

f) Der **Sam. Clarck** in dem Auszuge aus seinem überzeugenden Beweise des Wesens und der Eigenschaften Gottes, welcher im dritten Theile der von Robert Boyle gestifteten Reden S. 142 stehet, sagt nichts von einer Ewigkeit, in welcher auf einander folgende Augenblicke

wären. „Was die Art, spricht er S. „159., der ewigen Würcklichkeit Got„tes betrift, so ist klar, daß solche die Art „unsrer Würcklichkeit übersteige. Wir „können das Vergangene, Gegenwär„tige und Zukünftige nicht in uns fas„sen. Das Ewige im Gegentheil hat „einen unveränderlichen Innbegrif al„ler Dinge, die vergangen, gegenwär„tig oder zukünftig sind, als wenn ganz „und gar keine Folge auf einander da „wäre. In sofern können wir ver„ständlich von der Ewigkeit Gottes re„den.„ In des Jakin Thomas latei„nischer Ausgabe Altorf 1713. 8. der Demonstration des Clarckens von der Würcklichkeit Gottes und seiner Eigenschaften finde ich nicht nur des Gassendus Einwürffe, sondern auch noch andere Schwierigkeiten gegen die immer beständige Ewigkeit aus der 13ten Predigt des Tillotsons des siebenden Theils, und aus dessen 6ten Predigt des sechsten Theils nach der englischen Ausgabe angeführet, aber ich fande nicht, daß Clarck sich frei für diese Meinungen erkläret hätte. Darum ist sicherer, seine geistliche Reden, und zwar die vierte im ersten Theil S. 75. ff. davon nachzulesen.

(g Von des Hrn. Hollmanns Disputation findet sich in den Götting. Zeitung von gelehrten Sachen 1739. S. 357. ff. ein kurzer Auszug, aus welchen ich so viel anführen will, als zum Beweiß nöthig seyn wird, daß er auch in der ewigen Dauer Gottes Folgen annehme. Bei allen existirenden Dingen, sagt man, ist eine solche Ordnung der allerkleinsten Zeitpunkte, von welchen einer vorgehet, und der andere nachfolget, und also die Folge von der Dauer nicht zu trennen. Wenn nun keine Dauer ohne eine Folge seyn kan, so kan auch die ewige Dauer nicht ohne selbiger gedacht werden, und in Gott selbst ist eine solche Folge, obgleich dieselbe in seinem Wesen, und in seinen wesentlichen Eigenschaften keine Veränderung machet. Er findet nichts ungereimtes in dem Einwurfe, daß solchergestalt Gottes Alter zunehme. Er führet die unbequemen Folgen der gegenseitigen Meinung an, als daß alle vergangene und künftige Dinge zugleich, und in eben denselben Punkt der göttlichen Dauer fallen müssen, daß entweder die Schöpfung ewig, oder der Schluß Gottes zu erschaffen, nicht ewig sey. Er hält Ewigkeit und die unendliche Zeit für einerlei.

h) Der ohnlängst verstorbene Hr. D. Crusius macht sich in seiner Metaph. §. 254. ff. kein Bedencken in der Ewigkeit Gottes Folgen anzunehmen. Er erkläret die Ewigkeit S. 479. durch die allervolkommste Art von Dauer. Gott müsse also seine Würcklichkeit durch mehr, als einen Augenblick fortsezen. Man gehe also zu weit, wenn man in der Ewigkeit Gottes alle Succeßion überhaupt, nemlich alle Succeßion des Quando oder Zeit in weitesten Verstande verneinen wolte. **Die Zeit in weitläuftiger Bedeutung** sey dasienige, darinne wir Succeßionen der hinter einanderfolgenden Dinge dencken, ohne daß die hintereinanderfolgende Dinge Theile desselben sind, wir mögen uns nun entweder die Succeßion würcklicher oder möglicher Dinge hintereinander vorstellen. Die kleinsten Theile der Zeit nennen wir einen Augenblick oder Zeitpunkt (momenta). Die ewige Zeit ist nur widersprechend, wenn die Zeit in engern Verstande genommen wird, in welcher beständige Reihen von volständigen Dingen, oder von eingeschränckten Zuständen derselben abwechseln.

Gese-

Gesezt! in der Ewigkeit Gottes wäre keine Succeßion von Augenblicken d. i. von Theilen einer möglichen Zeit, welche wir in Gedanken unterscheiden können; so müste sie, dafern sie doch ein würckliches Quando bleiben soll, nur ein einziger Augenblick seyn. Daraus aber folgen Wiedersprüche, so müste die Erschaffung, die Erhaltung, die Zernichtung in eben denselben Augenblick fallen. Es ist wahr diese Betrachtung macht uns Angst und bange. Es läst sich aber doch nicht ausweichen, und wie wir entweder etwas unbegreifliches oder etwas wiedersprechendes annehmen müssen, das unbegreifliche mit völliger Gewißheit vor wahr annehmen müssen. Die Folge, daß er auf solche Weise die Unendlichkeit Gottes aufheben müste, will er durchaus seinen Gegnern nicht einräumen. Es folget, sagt er §. 255., nicht, daß in ieder Substanz, welche mit einer Reihe von Veränderungen zugleich fortdauret, auch selbst Veränderungen vorgehen müssen. Man muß nicht die Succeßion der Veränderungen u. die Succeßion der Augenblicke der Zeit im weitesten Verstande mit einander verwirren. Jene findet in dem Wesen Gottes nicht statt, und brächte eine Endlichket mit sich: diese aber führet keine Endlichkeit ein.

i) Nicht nur in seinen Opp. Philos. T. I. Ontol. c. V. §. 7. sq. p. 320. f. hat der Hr. le Clerck Succeßionen in der Ewigkeit Gottes angenommen, sondern hat selbige noch deutlicher und weitläuftiger in seiner Bibliotheque choisie T. V. S. 56. ff. vertheidiget. Er macht dorten einen Auszug aus des Hrn. Cudworths Kap. V. des Syst. intell., welches die Antworten auf die Einwürfe der Atheisten wieder den Begrif von Gott enthält, und flicht seine eigene Anmerckungen hie und da mit ein. Eine solche macht er über die Unendlichkeit in der Würcklichkeit Gottes: On a deja auparavant, spricht er, quelque chose de ses sortes d' *Infinitez*, qui se trouve oppose a ce que dit notre Auteur. On peut encore remarquer ici que pourvû que le'on dise que Dieu existe necessairement; qu'il ne pert, ni n'acquiert rien, dans la continuation de son existence; et que l'addition, ou la soustraction de cent mille millions d' annees, ou de quelque durée finie que ce soit, ne le rend ni plus vieux, ni plus jeune; on n'ôte rien, ce me semble, a la souveraine perfection de Dieu, quoi quel'on conçoive sa Durée, on verra qu'il n'est pas en nôtre puissance de la concevoir autrement. La Durée n'est que la continuation de l'Existence, et toute continuation est necessairement successive. Qui peut conçevoir que Dieu a continué d'exister, avec le monde, et que néanmoins le moment est le meme que celui auquel il existoit quand le monde commença à être, par sa volonte? Pour moi, j'avoüe que je n'y comprends rien du tout; et je croi que ce qui a fait que *Platon* et d'autres ont dit, que l'Eternité n'étoit qu'un perpetuel présent, n'a été que la crainte qu'ils avoient, qu'en admettant une succession, on n'admit les imperfections qui se trouvent dans la Durée succesiue des Creatures; dont les momens ne sont pas necessairement liez les uns aux autres, et pendant laquelle elles perdent, ou acquierent quelque chose. Mais ôtez ces imperfections, je ne voi pas ce que le succession de la Durée, qui dans le fonds n'est que la continuation de l'existence, peut renfermer d' imperfection. Que les Philosophes examinent cette matiere, sans préjuger.

k) Ich meine den Ungenannten, der das Buch le Platonisme devoilé, welches

sonst auch auf der Aufschrift den Zusaz hat: Essai touchant le Verbe Platonicien (sc. λόγϑ),) zu Cöln oder vielmehr zu Londen 1700 herausgegeben hat. Man hielte anfänglich den Sohn des Conr. Vorsts für den eigentlichen Verfasser, da doch, wie man nach der Zeit entdecket hat, dieses Buch der Mr. Souverain geschrieben haben soll, worüber man den Vogt im Verzeichniß rarer Bücher S. 537. und den Hrn. Reimann im Catalogo seiner Bibliotheck S. 669. nachlesen kan. Er druckt seine Gedancken S. 47. von der Ewigkeit also aus: Le concevoir autrement avec vne Eternité, qui n'a ni passé, ni avenir, avec vne immensité qui n'occupe point de Lieu, avec une Trine-Unité &c. c'est le concevoir d'une maniere chimerique. Die Verfasser der Unsch. Nachr. 1702. S. 62. machen hierüber folgende Anmerkung: „Anderweit S. 47. lehret „er, was man von der Ewigkeit und Al„gegenwart Gottes lehre, wären blose „Grillen, denn es könne es nicht ieder „fassen, und was nicht ieder Bauer fas„sen könne, das sey kein Glaubens-Ar„tickel.„ Diese Gedancken sind viel zu algemein abgefasset, weil sie Lesern Anlaß geben können, als ob der Verfasser die Ewigkeit in Gott ganz und gar geläugnet hätte, da er doch nur die Ewigkeit in Gott verwirft, darinne Nichts vergangenes und künftiges angenommen wird.

§. 3.

Diese im vorigen Abschnitte erzehlte Streitigkeiten verursachten, daß eine dritte Gattung von Gelehrten entstunde, welche lieber einen ewigen Gott, nach dem Zeugnisse der Schrift glauben, als sich über die eigentliche Beschaffenheit der Ewigkeit Gottes heraus lassen wolten. Ich würde mit mehrern Grunde den Philipp von Limborch, als den Luther und Calvin hieher rechnen, wie das leztere einige gethan haben. a)

a) Man sehe nur die Note d. des vorhergehenden Paragraphen nach, wo man die eigene Worte des Limborchs angeführet findet, und man wird mir beipflichten. Hingegen der Herr Johann Andreas Buttstett in seinen vernünftigen Gedancken über die Natur Gottes, S. 515. ist der andern Meinung zugethan, darinne er dem Herrn von Mosheim in einer Anmerk. über des Cudworths Syst. intell. c. V. Sect. I. §. 25. 780. f. zu seinem Vorgänger erwehlete. „Ich habe schon, schreibt er, „kurz vorher gedacht, daß man die ers„ten Lehrer bei und nach der wieder „hergestellten Reinigkeit der christli„chen Lehre, ehe die Socinianer so viel „Lerm angefangen, unter diese Classe „bringen könne. Luther hat dieser „Sache nirgends ausdrücklich gedacht, „und Calvin hat sie auch in dem Unter„richte, den er von der christlichen Re„ligion gegeben, mit Stillschweigen ü„bergangen.„ Ich erinnere dawieder nur das Wenige. Das Stillschweigen von einer Sache ist noch kein Beweiß vom ἐπέχειν, oder daß man keine Parthey ergreifen wolle. Sodann war schon zu Anfang der Reformation der Lerm groß genug, den der Serveto, von welchem der Laelius und Faust Socin seine Irthümer mit seinen

seinen Pappieren empfangen hatten, durch seine Schriften erregte. Endlich liesen die zu der Zeit weit aussehende Händel mit den Papisten nicht zu, an diese schwächere Parthey der Gegner zu dencken.

§. 4.

Ich muß noch des Streites der Scholastiker gedencken, unter denen einige die Ewigkeit Gottes zu den beiahenden, andere zu denen verneinenden Beschaffenheiten Gottes gerechnet haben. Jenes that Joh. Baptista Sonet in Clyp. Theol. Thom. P. I. Disp. IV. art. VII. §. 2.; dieses der Scotus, dem der Simon Episcop a) nachfolgte.

a) Der Dan Clasen führet in seiner Theolog. Nat. p. 189. vom Scotus folgende Meinung an: Aeternitatem includere *negationem* mensurae, prout aeternitas formaliter sit duratio immensurabilis. Der Episcop in Instit. Theol. L. IV. Sect. II. c. IX. erkläret sich hierüber also: Aternitas nihil est reale aut intrinsecae perfectionis in Deo.

Des vierten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt von der Ewigkeit Gottes.

§. 1.

Die Ewigkeit, in eigentlicher Bedeutung genommen, ist die metaphysisch unendliche Würcklichkeit einer Kraft. Zweierlei gehöret nach diesem Begriffe zur Ewigkeit, einmal die Würcklichkeit einer Substanz, hernach das metaphysisch Unendliche in seinem Daseyn. In dieser, und keiner andern Bedeutung sezt man die Zeit der Ewigkeit entgegen.

Anmerk. 1. Ich sage nicht ohne Ursache, die Ewigkeit in eigentlicher Bedeutung genommen. Man hat noch drei andere Bedeutungen, welche man diesem Worte gegeben hat. Bald heist dasienige ewig, was eine sehr lange Dauer hat. Der Bediente, sagt man, sey ewig ausgeblieben, Bald heist dasienige ewig, was zwar einen Anfang seiner Würcklichkeit hat, aber kein Ende. So nennt die Schrift die Seligkeit der Frommen ewig (aeuiternum). Bald heist dasienige ewig, was weder Anfang noch Ende seiner Dauer hat, welches andere die unendliche Zeit (tem-

pus infinitum oder sempiternum) nennen, welche in einer Riehe von Begebenheiten bestehet, unter welchen keine die erste oder die lezte heissen kan. In der Bedeutung nannte Aristoteles die Welt ewig, und so ist der Saz der Scholastiker zu verstehen, die Wesen der Dinge sind ewig. Keine dieser Ewigkeiten schliesset die Zeit aus, sondern vielmehr in sich, wenn man durch die Zeit eine Riehe würcklich auf einander folgender Dinge verstehet. Ich würde dieses zu erinnern nicht Ursache gehabt haben, wenn es nicht Weltweise gäbe, welche eine Zeit in weitläuftiger Bedeutung, für die Dauer überhaupt genommen, der Ewigkeit Gottes zugeschrieben hätten. Dieses thut der **Conr. Vorst** in seinen Noten zur Disp. 3. S. 204. Inanis logomachia est, si quis neget, aeternitatem idem esse, quod *aeternum tempus*. Deinde, sagt er S. 203., sciendum, durationem reuera idem esse, quod *tempus in genere acceptum*, licet vulgo aliter sentiant. Dieses that auch der Herr **D. Crusius** in seiner Metaphysick §. 255. Er erklärte die Ewigkeit Gottes durch eine Fortwährung der Existenz durch mehr, als einen Augenblick. Er folgerte daraus, daß der Ewigkeit Gottes nicht alle Succeßion, nämlich alle Succeßion des Quando, oder die Zeit im weitesten Verstande abzusprechen sey, hernach, daß die ewige Zeit nur sodann widersprechend wäre, wenn die Zeit nicht in weitläuftiger, sondern enger Bedeutung genommen würde.

Anmerk. 2. Das folgende wird lehren, daß des **Boethius**, eines christlichen Schriftstellers, im Jahr 455. zu Rom geboren, seine Erklärung mit der meinigen völlig übereinstimme. Aeternitas, sagt er, est interminabilis vitae tota simul & perfecta possessio. Es wurde ihm häufig widersprochen, und von niemanden mehr, als von den Socinianern. Man schlage nach den **Steph. Curcelläus** in Institut. Relig. christ. Lib. II. p. 45. Der **Joh. Crell** im Tract. de Deo c. 18. Der **Andr. von Cattenburgh** in seinem Specilegio theol. Christ. Amst. 1776. fol. S. 92. f. verlangt, daß nicht nur das Wort Vita, sondern auch die Worte tota simul ausgestrichen würden. Der **Bayle** in seinem Hist. krit. Wörterbuche im Art. Zabarella not. h. sagt von ihr, sie sey weit unbegreiflicher, als die Transsubstantiation der Papisten. Der **Poïret** in Cogit. rat. de Deo p. 533. hält die Worte des unbeschränckten vollkommenen Lebens für dunckel, zweideutig und unbequem.

Anmerk. 3. **Plotinus**, der berühmte Weltweise seiner Zeit, der seinen Lehrmeister, dem Plato, Ehre machte, leitet En. 3. lib. 7. c. 1. 3. 5.

das

das Wort Αἰὼν, τα Αἰῶνια, Ewigkeit, her, ἀπὸ τῦ ἀει ὄντος, von dem, was immer ist. Er sagt, ewig ist nicht nur τὸ ὄν, etwas würckliches, sondern auch τὸ ἀει ὂν, welches immer ohne Veränderung ist. Ob ich gleich die Regeln der Zusammensezung für einen schlechten Bestimmungsgrund der Bedeutungen der Worte halte; so siehet man doch daraus den Begrif, den der Plotinus von der Ewigkeit hat geben wollen.

§. 2.

So kurz auch meine gegebene Erklärung von der Ewigkeit Gottes ist; so fruchtbar ist sie an Folgerungen, die ich daraus herleiten werde, um das Licht zu vergrösern, welches ihr, wie vielleicht einige dencken möchten, annoch fehle. Eine würckliche Kraft ist nie ganz ohne Thätigkeiten (§. 1. Buchst e. Kap. 2. dogm. Abschn.). Da nun das Leben der Dinge in der Möglichkeit, thätig zu seyn, bestehet, wie die Erklärung solches bestätiget; so muß eine ewige Kraft ein Leben haben (§. 1.).

Anmerk. Hat also Boethius nicht Recht, wenn er das Leben einer Kraft zum Wesen der Ewigkeit rechnete? Und ist der Tadel des Crells und Curcellaus gegründet, den sie darüber also machten: Vita ad aeternitatis essentiam non pertinet, nam ens aeternum potest concipi absque vita v. g materia Deo coaeterna? Ich würde mir von diesen beiden Männern, statt einer Antwort, nur die Auflösung folgender drei Fragen ausgebeten haben. Gehöret eine mit Gott gleich ewige Materie unter die reellen Gedancken, oder ist sie eine blose Erdichtung? Kan einer solchen Materie eine Ewigkeit in eigentlicher Bedeutung zukommen? Darf man bei Erklärungen Hirngespinste zu Instanzen machen?

§. 3.

Die metaphysisch unendliche Substanz hat weder einen Anfang noch Ende ihrer Würcklichkeit (§. 10. Hauptst. 3. dogm. Abschn.), mithin kan in der Ewigkeit, in eigentlicher Bedeutung genommen, weder ein Anfang noch Ende seyn (§. 1.). Ein ewiges Wesen muß also das erste und lezte unter allen würcklichen Dingen seyn, weil vor ihm kein anderes die Würcklichkeit haben konte, oder nach ihm noch da seyn kan.

Anmerk. Hierinne sind alle, die über die Ewigkeit mit einander gestritten haben, völlig einig. Aber das werde ich ihnen nimmer zugeben, daß dieses

ses sonst richtige Merckmal der Ewigkeit ihr ganz allein zukomme, wie doch die Regeln einer richtigen Erklärung es erfordern. Die Wesen der Dinge, die Welt, im aristotelischen Sinne, haben weder Anfang noch Ende ihrer Würcklichkeit, und dennoch sind sie nicht ewig zu nennen in der eigentlichen Bedeutung, von welcher hier allein die Rede ist. Das ist, was Boëthius durch den unbeschränckten (interminabilis) Besiz des Lebens verstanden hat.

§. 4.

Eine metaphysisch unendliche Substanz muß alle innere Realitäten auf einmal haben (§. 10. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.), folglich muß das Ewige, in eigentlicher Bedeutung genommen, ohne alle Folge innerer Veränderungen, oder ohne alle Succeßion, ohne alle Zeit seyn (§. 1. und die Anmerk. 1.).

Anmerk. Das ist, was Boëthius durch possessionem vitae totam simul ausdrucken wolte. Dieses Merckmal in der Erklärung von der Ewigkeit ist eben das rechte Fleck, wobei man unter sich uneinig wurde, und über welches man sich noch diese Stunde nicht völlig vergleichen kan. Vergleicht man sich nur mit uns über den Begriff des metaphysisch unendlichen, giebt man uns zu, daß das Ewige, wie wir das Wort nehmen, eine metaphysisch unendliche Substanz seyn müsse, und erkläret man mit uns die Zeit durch eine Riehe würcklich aufeinander folgender Dinge; so hat keine Parthei den geringsten Grund mehr übrig, der andern nur mit einem Scheine zu wiedersprechen. Ich irre mich gewiß nicht, wenn ich viele dieser Streitigkeiten für einen blosen Wortstreit halte, aus welchen man sich in Ewigkeit nicht herauswickeln wird, wenn man nicht erst in dreien Begriffen eins wird, die ich kurz zuvor nahmhaft gemacht habe. Ich will es mit folgenden Beispiel erläutern. Wir sagen, in dem Ewigen sind keine auf einander folgende Augenblicke, in ihm ist keine Zeit, in engerer Bedeutung genommen. Ein Crusianer sagt, in der Ewigkeit ist eine Zeit, ist eine Succeßion in weitläuftiger Bedeutung genommen. Hätte dieser Streit die Kennzeichen eines wahren Wiederspruchs an sich? Ich sage, nein. Nun aber dürfte ein wahrer Wiederspruch über folgende Fragen entstehen: Kommt Gott eine Dauer, ohne die eigentliche Bedeutung des Worts zu verlassen, zu? Sind die Augenblicke würckliche Theile der Zeit? Giebt es ein Quando oder eine Zeit in weitläuftiger Bedeutung genommen?

men? Kan man sich über das abstractum existentiae, wie man die Zeit in weitläuftiger Bedeutung zu nennen pfleget, deutlich genug erklären? Kan man uns begreiflich machen, daß zwar, wie der Herr Clerck in der Ontol. K. 5. §. 10. sagt, kein eigentlich so genannter Aufeinanderfolg; aber doch etwas änliches davon in Gott sey? Verwickelt man sich nicht hierdurch in weit grösere Schwierigkeiten, indem man dadurch die Zweifel auflösen zu können glaubt, die man wieder eine beständige immer einerlei bleibende Ewigkeit gemacht hat?

§. 5.

Das Ewige in eigentlicher Bedeutung genommen enthält gar keine Zeit, wie ich das Wort nehme (§. 4.), folglich kan auch in der Ewigkeit weder die vergangene, noch künftige, ia! nicht einmal die gegenwärtige Zeit seyn. Denn das, dem der Begrif des Geschlechtes gar nicht zukommen kan, kan auch zu keiner Gattung desselben gehören.

Anmerk. Mir gefällt aus diesem Grunde der Ausdruck heute überaus schlecht, wenn man die Ewigkeit durch ein heute erklären will. Heute deutet allezeit die gegenwärtige Zeit an. Niemand sonst, als der in der hebraeischen Sprache nicht genugsam erfahrne Philolog ist Schuld daran. Dieser glaubte, היום in Ps. 2, 7. bedeute die Ewigkeit, wozu er keinen Grund hatte. So gleich wurde diese Bedeutung ins hebräische Wörterbuch eingetragen, und es giebt neuere Wörterbücher, in welchen dieser Fehler noch nicht verbessert ist. Der Herr Gerhard Outhovius in seinen Obseruationibus, quibus potissimum disceptatur, an voce היום aet. generatio indigitetur? welche in der Bibl. Brem. Clas. 2. p. 641. stehen, hat S. 660. eben solche Gedancken. Et sic, schreibt er, Hebr. היום nunquam in S. Scriptura indicat *aeternitatem*, sed semper certum et definitum tempus. - - Quare miror sane, quomodo Theologi hic per היום intelligere possint aeternitatem, in qua nullum *praeteritum*, nec *praesens*, nec *hodie*, nec *futurum* concipi potest, quare non recte loquuntur, qui aeternitatem describunt, ac si semper praesens esset, et *hodie*, sine successione: quia aeternitatem *hodie* dicere, est mera contradictio in adiecto, quoniam hodie tempus definitum indicat, et aeternitas omne tempus definitum excludit.

§. 6.

In der Ewigkeit findet gar keine Zeit statt (§. 5.), daher kan man von einem ewigen Wesen gar kein Alter behaupten, weil das Alter eines

Dinges, aus der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeit entstehet.

§. 7.

Gott ist ewig in eigentlicher Bedeutung. Beweiß. Gott ist eine metaphysisch unendliche Substanz (§. 17. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.), darum muß auch Gott ewig, in eigentlicher Bedeutung genommen, seyn (§. 1.).

Anmerk. Ich beweise den vorigen Lehrsaz auch auf folgende Art. Gott ist in seinen innern Beschaffenheiten ganz unveränderlich (§. 24. Hauptstück 3. Dogm. Abschn.), folglich ist auch Gott ewig (§. 1.).

§. 8.

Ist Gott in eigentlicher Bedeutung ewig (§. 7. und Anmerk.); so ist in Gott nichts, wie Thätigkeit oder Leben (§. 2.), so hat er weder selbst, noch seine Thätigkeiten einen Anfang und Ende der Würcklichkeit (§. 3.), er ist der erste und lezte unter den würcklichen Dingen (§. 3.), in ihm ist keine Folge seiner Thätigkeiten, keine Zeit in gewöhnlicher Bedeutung genommen (§. 4.), in ihm ist nichts vergangenes, gegenwärtiges und künftiges (§. 6.).

Anmerk. Vortreflich sagt Plato in seinem Timaeo, Θεὸν γὲ πρεσβύτερον, ἤτε νεώτερον εἶναι, Gott sey weder älter, noch iünger. Gott sey nicht ein solcher der etwas von Kräften noch bekomme, oder etwas von seinen Kräften verliehre. Er druckt sich hiervon auch so aus: ἔχων ἀκινητως, der ganz unbeweglich ist, worüber der Plotin folgende schöne Auslegung macht, βεβάιος ἐν ζωῆ, der in seinem Leben, in seinen Thätigkeiten beständig ohne Veränderung ist.

Des vierten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Ewigkeit Gottes.

§. 1.

Nichts ist so nöthig, als daß man gleich im Anfange die Streitfrage genau bestimme. In folgenden Stücken sind beide streitende Theile mit einander einig: 1) daß man keine Ewigkeit in uneigentlicher

cher Bedeutung verstehe, nämlich für eine Dauer ohne Ende, oder für eine sehr lange Dauer, oder für eine Dauer genommen, deren auf einander folgende Theile weder Anfang noch Ende haben, 2) daß die Ewigkeit in eigentlicher Bedeutung, oder die Thätigkeiten in Gott weder Anfang noch Ende haben, 3) daß die Thätigkeiten Gottes in Beziehung auf die Welt oder ihre Gegenstände in der That auf einander folgen. Hierinne allein sind sie von einander unterschieden, ob die Ewigkeit, in eigentlicher Bedeutung genommen, in Thätigkeiten der göttlichen Kraft bestehe, die in Gott auf einander folgen, und nicht auf einmal die Würcklichkeit haben, oder ob sie ohne innerer Veränderung zugleich in Gott sind? Das erstere behaupten die Gegner, das leztere wir.

Anmerk. Es giebt überaus wenige Fälle, da die Gegner selbst den Streit in so enge Gränzen eingeschlossen hätten, wie es sich geziemet. Allein hier findet würcklich eine Ausnahme statt. Der **Conr. Vorst**, das Haupt unsrer Gegner, hat diese Pflicht in seiner Apologet. exegesi p. 51. sehr gut beobachtet, und es wird nicht ohne Nuzen seyn, wenn ich die ganze Stelle abschreibe. Non controuertitur, sagt er, *primo*, an Deus absolute ac simpliciter aeternus, siue omnis omnino principii ac finis (adde etiam mutationis) expers sit. *Deinde*, ne hoc quidem a me negatur (ne forte quis hic erret) aeternitatem Dei eatenus simul totam atque indiuisam esse, quatenus ipsa tota Dei duratio, seu continua ipsius existentia, siue magis ipsa integra Dei vita et felicitas, et naturalis operatio etc. nunquam interrumpitur, nedum prorsus vnquam intercidit. - - Id vero *solum* in quaestione est, *an aeternitas Dei sit indiuisibilis, et tota simul sit, vt cuilibet temporis particulae* (prout scholastici Dd. vulgo satis audacter definiunt) *tota siue integra coëxistat?* non pro nostri *conceptus* ratione, siue aliqua mentis nostrae fictione, sed *realiter* et vere cöexistat? Clarius ita fortasse quaestio proponi posset: An aeternitas, siue aeterna Dei *duratio* sit vere et proprie *momentanea*, seu momenti instar indiuidua: ita nimirum, vt quolibet temporis puncto ipsa vniuersa realiter existat: atque ita omnes Dei actiones, tam naturales, quam proaereticae, tam externae, quam internae quotquot sunt, fuerunt, erunt, in nictu oculi, siue in puncto indiuisibili peragantur, &c. Hoc, inquam, illud est, quod reuera quaeritur: idemque, quia falsum et periculosum est, merito negaui, et adhuc nego.

§. 2.

Die Erheblichkeit des Streites ist daraus sichtbar, weil die Unendlichkeit und Unwandelbarkeit in Gott dadurch aufgehoben wird, aus der wir die Ewigkeit Gottes erwiesen haben (§. 7. 8.). Wodurch aber diese aufgehoben wird, dadurch wird Gott selbst aufgehoben, der in allen seinen innern Beschaffenheiten ganz uneingeschränckt seyn muß (§. 17. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.).

§. 3.

Es verdienen von allen Einwürffen, die man wieder die Ewigkeit Gottes gemacht hat, des Conr. Vorstens seine die erste Stelle, weil ihm die übrigen Gegner fast alle gefolget sind. Er bestreitet unsern erwiesenen Lehrsaz anfänglich apagogisch, durch daraus hergeleitete Folgen, die wir selbst nicht könten, als wahr ihm einräumen. Sein erster Zweifel ist folgender: wenn die Ewigkeit ohne Folgen, und mit allen verschiedenen Zeiten zugleich sey; so müsten die Dinge selbst, die in der Zeit sind, zugleich seyn und nicht seyn. Der gestrige Tag müste also der heutige, der Anfang der Welt müste zugleich das Ende derselben seyn, Adam, der längst gestorben wäre, lebe noch. Siehe seine Not. ad Disp. 3. S. 206. ff. und Apologet. Exeg. S. 54. Ich antworte, der Einwurf enthält Verwirrungen sehr vieler Dinge, wodurch, wenn selbige recht unterschieden werden, zu läugnen seyn wird, daß entweder der Saz der unsrige sey, woraus geschlossen worden ist, oder daß, wenn derselbe in unsern Sinn genommen werde, die Folge in selbigem richtig sey. Redet Conr. Vorst im Förderſaze von der abstractivischen Ewigkeit, von den Folgen der äusern Dinge; so läugnen wir, daß das der von uns erwiesene Lehrsaz sey, mithin wird sein apagogischer Einwurf fehlerhaft, in welchem man die Säze der Gegner in ihrem völligen Verstande annehmen muß, welches hier nicht geschehen ist. Will man sagen, man habe den bestrittenen Lehrsaz in dem Verstande, wie er von uns ist erkläret und bewiesen worden, genommen, daß nämlich in den Thätigkeiten, Vorstellungen und Beschließungen Gottes gar keine Succeßion sey; so läugne ich nunmehro die Folge. Denn aus der Verneinung der Folge in den Thätigkeiten der göttlichen Kraft kan die Verneinung der Zeitfolge in den Dingen, bey welchen er sich thätig erweiset, nicht sicher geschlossen werden. Wieder diese Antwort wendet Vorst in Apol. Exeg. S. 55. folgendes ein: Es sey dennoch widersprechend, daß die Zeiten der Dinge, in welchen ein Entstehen und Vergehen

gehen statt findet, solten wenigstens in der Ewigkeit ohne Folge seyn, indem die Ewigkeit allen diesen Zeiten zugleich gegenwärtig wäre, mithin sey Adam zwar der Zeit nach würcklich gestorben, lebe aber der Ewigkeit nach noch immer. Diese Ausflucht lässet sich durch folgende Säze gänzlich heben. Nach unserm Begriffe von der Ewigkeit Gottes vergehen nur die thätige Vorstellungen der Dinge in Gott nicht, obgleich die Dinge selbst längst vergangen sind: in Gott entstehen nicht erst Vorstellung und Wahl der Dinge, wenn die künftige Dinge selbst in der Welt würcklich werden. Sodann macht ia die beständig gegenwärtige Vorstellung der Dinge in Gott nicht, daß die Dinge selbst immer gegenwärtig, und also ohne der vergangenen und künftigen Zeit seyn müßten. Endlich stellt sich Gott die Dinge mit ihren gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zustande ohne die geringste Veränderung vor, wodurch die Dinge an ihrer Veränderlichkeit und Zeitfolge nicht das geringste verliehren, oder der gestorbene Adam zu einem beständig lebenden Menschen gemacht werde. Die Vorstellung von dem ehedem lebenden Adam bleibt in Gott unveränderlich, aber nicht das Leben des Adams, das auser Gott, und nicht in ihm war. Das Gegentheil aller dieser Säze muß Vorst für wahr annehmen, wenn er bei Verständigen mit seiner Ausflucht durchkommen will.

Anmerk. Der Herr Buttstett in seinen vernünftigen Ged. über die Natur Gottes S. 542. speist seine Gegner mit einem kurzen: **Ich weiß es nicht**, ab, statt, daß er diesen Einwurf hätte auflösen sollen. „Wenn „man uns fragt, sind seine Worte, was glaubt ihr von der Ewigkeit „Gottes? So fällt die Antwort, eine beständig gegenwärtige Ewigkeit. „Aber, wie könnt ihr euch dieses vorstellen, wie Dinge, die bei dem Men„schen vergangen und zukünftig sind, bei Gott schon würcklich zugegen seyn „können? **das wissen wir nicht.**„ Es giebt zwar gewisse Fälle, in welchen einem Gelehrten das Bekentniß seiner Unwissenheit mehr Ehre, als Schande macht, aber der gegenwärtige Fall gehöret gewiß dorthin nicht.

§. 4.

Die zweete, dritte und vierte Folge aus unserm erwiesenen Lehrsaze: Gott ist ewig in eigentlicher Bedeutung, und die Vorst alle für ungereimte Säze hält, lauten folgender gestalt: Es würde folgen, daß

Gott, vermöge seiner Ewigkeit, das Vergangene zu Etwas nicht Vergangenen, das Künftige zu Etwas, das nicht künftig ist, machen könne, daß die verschiedenen Zeiten nicht verschieden, das Jahr, in welchem Adam würcklich wurde, eben das Jahr, in welchem wir leben, seyn würde, und daß die Dinge auf andere Art in der Ewigkeit entstünden und vergingen, als sie in der gegenwärtigen Welt entstehen und untergehen. Ich läugne in allen diesen Einwürfen die Richtigkeit der Folge, weil Vorst, wie bei dem vorigen immer, als wahr voraus sezt, die beständige, unveränderliche Vorstellungen der Dinge in Gott mache nothwendig eine beständige Unveränderlichkeit der Dinge selbst auser Gott, dessen Ungrund ich schon im vorigen Paragraphen deutlich genug gewiesen habe.

Anmerk. Der **Conr. Vorst** hat in Exeg. Apologet. S. 55. auch noch diese ungegründete Folgerung gemacht. Gott müste sich nach unserm Begriffe von der Ewigkeit die Dinge dieser Welt ganz anders vorstellen, wie sie sind, mithin in seinem Verstande irren. Ich läugne abermals die **Folge**, weil sich Gott das vergangene, gegenwärtige und künftige der Dinge unverändert vorstellet, mithin sich die Dinge nicht anders gedencket, wie sie sind. Es würde allerdings irrige Erkentniß im göttlichen Verstande verursachen, wenn er sich einen Gedancken der auf einander folgenden Dinge nicht, als beständig gegenwärtig, und die durch die Zeit veränderte Dinge, als immer einerlei vorstellen wolte. Glaubt man, daß solches nach unserm Begriffe von der Ewigkeit in Gott so seyn müste, der verdrehet unsere Erklärung von der Ewigkeit Gottes offenbar; wie solches aus Bestimmung der Streitfrage §. 1. n. 2. 3. erhellet.

§. 5.

Es sezt uns der **Conr. Vorst** auch Schriftstellen von zweierlei Art entgegen. Einmal solche, in welchen vom Alten und Neuen in Absicht auf Gott geredet werde, Jes. 41, 22. 23. K. 42, 9. K. 43, 9. K. 44, 7. K. 43, 18. 19. gedencket nicht an das alte, und achtet nicht auf das vorige. Hernach solche, in welchen Gott eine Zeit, Hiob 10, 5., Jahre Ps. 102, 25. 28. zugeschrieben, und Gott selbst der Alte der Tage genennet werde. Hierauf antworte ich, daß die Stellen der ersten Art von den bevorstehenden Veränderungen der Geschöpfe, und also von den Gegenständen, wohin die Thätigkeit Gottes gerichtet ist, reden, in welchen wir eine Folge eingestehen, solche aber in den Thätigkeiten Gottes selbst läugnen.

nen. Er sezt uns auf diese Weise etwas entgegen, das wir ihm selbst zugeben. Das heist gar keinen Einwurf machen. Die erste Stelle der andern Classe, Hiob 10, 5. enthält so gar eine Verläugnung der Zeit in Gott, und bestätiget vielmehr den Lehrsaz, den der Gegner damit umstosen will. Denn die Stelle redet fragweise: Ist deine Zeit wie eines Menschen Zeit, oder deine Jahre, wie eines Menschen Jahre? welche Verneinungsweise, nach den Auslegungsregeln, verstanden werden müssen, nämlich es sey ungereimt, Gott eben eine Zeit, und Jahre, wie uns Menschen, zuzuschreiben. In den übrigen Schriftstellen werden zwar Gott Jahre und und Tage zugeschrieben', aber in uneigentlicher Bedeutung genommen. Die Schrift sagt von Gott, seine Jahre währten für und für, und seine Jahre nähmen kein Ende; allein die Worte haben keinen andern Verstand, als daß die Fortdauer, wenn ich so reden soll, in Gott immer einerlei ohne Veränderung bleibe, indem die Jahre der Menschen beständigen Abwechselungen unterworfen wären. Wolten wir diese Worte in eigentlicher Bedeutung nehmen; so müste man Gott offenbare Unvolkommenheiten und Einschränckungen beilegen, welches seinem Begrif (§. 9. Hauptst. 1. dogm Abschn.) und der Unendlichkeit Gottes (§. 5. Hauptst. 3. dogm. Abschn.) wiederspricht.

Anmerk. Es sucht Vorst unsere Antwort folgendergestalt zu schwächen: Wir sezten, sagt er, das schon als wahr voraus, was noch zu beweisen wäre, wenn die obige Worte müsten, nach unserm Vorgeben, metaphorisch genommen werden. So dann sey die Auslegungsregel mehr, als zu richtig, daß man die eigentliche Bedeutungen der Worte ohne Noth nie verlassen müsse, aber man hätte auch noch nicht solche Nothwendigkeit mit Gründen erweisen können. Hier sind seine eigene Worte in der Kürze: Quod haec verba, spricht er, per metaphoram accipi debeant, eo ipso principium petitur Regula, antwortet er in Apolog. Exeg. S. 53., certa est: *a natiua verborum proprietate nunquam recedendum est, nisi necessitas cogat, & nisi manifesta improprietatis ratio afferatur.* At eiusmodi necessitas aut ratio hactenus adferi huc non potuit. Non enim solida, sed adparens *ratio* est, cum ajunt Deum fore mutabilem, & imperfectum, & quasi temporarium, si duratio ipsius successiua sit, & secundum partes fluere dicatur &c. Quare licet duratio, seu tempus ipsum, per se successiue fluat, (suasque partes, maximas, minimas, medias habet) Deus tamen semper vnus idemque manet. - - Ita *sol* vnus idemque manet,

manet, licet ipse motu suo tempora mensuret. Ita *terra* in aeternum stare dicitur Eccl. 1., licet anni & tempora, quibus ipsa terra durat, in continuo motu sint. Wie ungegründet diese Ausflüchte des **Vorstens** sind, wird folgendes lehren. Erstlich findet die Ausflucht, man habe das als wahr schon vorausgesezet, was erst zu erweisen war, oder die petitio principii nicht statt, wenn der bestrittene Saz zuvor bewiesen worden ist. Das ist eine richtige Vorschrift der Vernunftlehre. Der Lehrsaz: Gott ist ewig, in eigentlicher Bedeutung genommen, ist oben erwiesen (§. 7. dogm. Abschn.), mithin ist die Ausflucht des Gegners zur Unzeit angebracht worden. Zweetens ist es ein fälschliches Vorgeben, daß wir keine Gründe der Nothwendigkeit, die Worte heil. Schrift in uneigentlicher Bedeutung zu nehmen, angeführet hätten. Wir sagen ausdrücklich, Gott wird dadurch zu einen unvolkommnen und eingeschränckten Gott gemacht, wann ihm eigentliche Jahre, und innere Folgen seiner Thätigkeiten zukommen solten, welches wiedersprechend. Diese Gründe, wendet **Vorst** von neuen ein, sind nicht wahre, sondern bloß scheinbare. Denn nicht die Dauer überhaupt für sich genommen, sondern die **göttliche** Dauer, d. i. mit dem ewigen Leben und übrigen Eigenschaften Gottes verbunden, gehöret zum Wesen Gottes. Obgleich also die Dauer, oder die Zeit selbst, nach und nach verflieset, so bleibet doch Gott immer eben derselbe. Er erläutert solches mit der Sonne und der Erde. Diese neuen Ausflüchte des **Vorstens** sind so beschaffen, daß er uns nicht nur selbst die Waffen der Vertheidigung durch sie in die Hände giebet, sondern sich dadurch noch mehrern Ungereimtheiten ausgesezet hat. Er gestehet ein, daß die Dauer, ihrem Begriffe nach, überhaupt genommen, Theile habe, die nach und nach verfliesen, und läugnet gleichwol solche in der göttlichen Dauer. Also hören nothwendige Beschaffenheiten des algemeinen Begriffes der Dauer in den besondern Begriffen, die unter ienen enthalten sind, auf, nothwendige Beschaffenheiten zu seyn? Welche grose Ungereimtheit für den, der das Verhältniß algemeiner Begriffe gegen die darunter enthaltenen verstehet! Die göttliche Dauer gehöre zu dem Wesen Gottes, oder seinen innern Beschaffenheiten, und gleichwol soll dadurch in den innern Beschaffenheiten Gottes keine Folge entstehen, sondern Gott bleibe immer eben derselbe. Eine neue Ungereimtheit! Sonne und Erde, die durch ihre beständige Bewegung das Maaß der Zeiten werden, mit Gott in der Dauer, wie **Vorst** thut, vergleichen wollen, der ganz ohne Bewegung ist, verräth einen offenbaren

Miß-

Mißbrauch des Wizes, aus welchem diese dritte Ungereimtheit, die kaum ihres gleichen hat, geboren wurde.

§. 6.

Joh. Crell, der des Vorsts Einwürffe nur wiederholet hat, macht doch in seinem Buche von Gott S. 128. ff. noch einen besondern Einwurf wieder die Ewigkeit Gottes. Er giebt vor, daß aus unserm Lehrsaze von der Ewigkeit folgendes Ungereimte richtig folge: „Gott, der vor vielen tausend Jahren die Welt aus Nichts hervorgebracht, bringe sie noch täglich aus Nichts hervor, Gott, der Christum in den Tod dahin gegeben, habe ihn zu eben der Zeit auferwecket, Gott, der Christum in den Himmel aufgenommen, habe zu gleicher Zeit ihn in die Welt gesendet, Gott, der den Sünder hasse, sey auch zu gleicher Zeit ihm gnädig u. s. w. Die eigene Worte des Crells sind folgende: „ Si aeternitas Dei nullas habet partes, certe omnia, quae in ea fiunt, eodem momento fient, ergo Deus qui semel mundum ex nihilo produxit, eundem adhuc ex nihilo producit. Traditio Christi in mortem cum eius resuscitatione: adsumtio in coelum cum eius e coelo missione: irascetur nobis Deus cum maxime propitius est, et v. v. Quae tanta est rerum insociabilium consociatio? Nam si dicas, eum antea non condidisse, mundum postea condidisse, nunc non amplius condere, aut conditurum; partes dabis durationis diu; alias antecedentes, alias consequentes, in quarum alia hoc faciat in alia illud. Er glaubt also, uns durch diesen Zweifel zu nöthigen, daß wir entweder in Gott sich wiedersprechende Handlungen, oder eine Folge seiner Handlungen annehmen müsten. Dieser Einwurf, ich gestehe es, ist sehr blendend. Allein folgende falsche Säze sezt man dabei als wahr voraus, ohne welche die Folge des Einwurfs, die ich läugne, ganz und gar nicht bewiesen werden kan. Man sezet dabei voraus, 1) daß die auf einander folgende Dinge in der Welt, die Gott hervorbringt, eine nothwendige Folge in den Thätigkeiten Gottes, in seinem Verstande und Willen, wodurch er sie hervorbringt, sezen müsten. Man sezt dabei voraus, 2) daß die beständig einerlei bleibende Thätigkeiten in Gott in den durch iene entstehenden Dingen der Welt alle Zeitfolge aufhüben. Man sezt dabei voraus, 3) daß es ein handgreiflicher Wiederspruch in Gott sey, wenn er sich auf einander folgende, und entgegengesezte Dinge auf einmal ohne Veränderung vorstelle und wolle. Wir können das Irrige dieser Säze augenblicklich einsehen, wenn wir nur auf

das, was in unsrer Seele vorgehet, aufmerckſam seyn wollen. Ich stelle mir die Jahre meiner Kindheit, und die dabei vorgefallenen Veränderungen in meinem dreisigstem Jahre in einem Augenblicke vor, werden dadurch iene vergangene Zeiten durch meine gegenwärtige Vorstellungen zu gegenwärtigen Dingen? Bleiben sie nicht vergangene Dinge, ob ich sie gleich gegenwärtig gedencke? Ich stelle mir den Tag meiner Hochzeit, den Tag der Einführung in das mir aufgetragene öffentliche Amt viele Wochen vorher vor, werden dadurch diese merckwürdige Veränderungen meines Zustandes zu gegenwärtigen, und verliehren die Natur des Künftigen? Ich stelle mir eine Sache zu gleicher Zeit vor, die mir unter gewissen Umständen gefiele, und die mir unter andern Umständen mißfiele, entstehen daraus in meinem Verstande oder Willen wiedersprechende Handlungen? Alle, die dieses beiahen wollen, fallen ins lächerliche, weil sie etwas behaupten, dem die eigene Empfindungen ihrer Seele wiedersprechen. Man mache hiermit die Anwendung auf das, was Joh. Crell wieder die immer einerlei bleibende Ewigkeit Gottes eingeworffen hat.

Anmerk. 1. Eben diesen Einwurf trägt **Bayle** im Art. Zabarella Buchst. H. nur etwas anders eingekleidet S. 540. vor. „Wenn die Dauer Gottes, sagt er, ohne Vergangenes und Zukünftiges, untheilbar wäre, so müssen „die Zeit und die Creaturen zugleich mit einander angefangen haben. Diejenige, die die Ewigkeit zu einer untheilbaren Minute machen, schwächen die „Lehre von dem Anfange der Creaturen. Es scheinet also, daß, wenn „die Dauer Gottes keine Zeit ist, die Welt auch keinen Anfang hat haben „können.„ Er erzehlet, daß dieser Einwurf dem **Poiret** 1679. sey gemacht worden, welcher in seinen Cogitat. rational. de Deo S. 675. ff. stehe. Ihm mißfält die darauf gegebene Antwort des **Poirets** gar sehr, weil sie die Schwierigkeiten nicht im geringsten hebe, sondern überdieß noch alle Mittel, dieselbe zu heben, wegnähme, indem er voraus seze, daß von dem Daseyn der Creaturen keine Augenblicke möglich wären. Dieser Zweifel muß eben auf die Art gehoben werden, wie der, den der **Crell** gemacht hatte. Wir läugnen, 1) daß eine untheilbare **Dauer** Gottes (wenn anders dieses Wort von Gott geschickt sich brauchen läßt) welche **Bayle** die **einfache Dauer** in dem angezogenen Art. genannt hat, eine untheilbare Dauer der Creatur nothwendig mit sich bringe; 2) daß die Dauer der Creatur, die das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige in sich schließet, nothwendig auch eine solche Dauer in der Ursache in sich schließe, zumal da eine unendliche Ursache nur wollen darf, etwas auser

sich

sich hervorzubringen; 3) daß aus dem ewigen und unveränderlichen Willen in Gott, eine Creatur zu schaffen, auch eine ewige Creatur, in deren Dauer keine Veränderung zu finden wäre, nothwendig entstehe. Hiervon wird sich unten, in der Untersuchung der Frage: ob Gott eine ewige Welt schaffen könne, und ob die gegenwärtige würcklich ewig sey? mehr reden lassen.

Anmerk. 2. In der Monatsschrift, welche der Hr. Superintendent Rathleff zu Nienburg bei Hannover unter der Aufschrift: der Theologe, herausgab, ließ ein Ungenannter im sechsten Stücke seine Zweifel gegen die untheilbare Ewigkeit Gottes abdrucken. Ich will ein und das andere daraus anführen, damit man sehe, daß es ein altes aufgewärmtes Gerichte sey, welches schon Crell und Vorst uns zubereitet hatten. Die Ewigkeit erkläret er durch einen Innbegrif aller möglichen Zeiten, weil die Ewigkeit in der stets fortgesezten Dauer einer Sache bestehe. Gott müste also auch eine stets fortlaufende Dauer an sich haben, eine Dauer, in der immerhin ein Zeitmaaß auf das andere folget, in der alle mögliche Zeiten zusammen fliesen. In Ansehung seines Wesens und seiner Eigenschaften folge stets einerlei, weil er auf einmal sey, was er sey. Sonst werde Gott immer älter in Ansehung des verflossenen Tages. Dieses sucht er aus den Wercken Gottes zu erweisen. Gott habe die Welt geschaffen, Gott habe seinen Sohn, als Erlöser auf die Erde gesendet, Gott wird künftig der Erde ein Ende machen. Nun sey es wiedersprechend, daß das Vergangene und Künftige nicht vergangen und künftig seyn solte. Es müsse daher in Gott eine verflossene und künftige Zeit seyn, oder man müste sagen, daß er die bereits gemachte Welt immer schaffe, und seinen Sohn immer sende. Gott ist zwar auf einmal, was er ist; aber er thut nicht auf einmal, was er thut. Er will seinen irrigen Begrif von der Ewigkeit auch daraus beweisen. Auf unsrer Erde folge vor den Augen Gottes eine Zeit auf die andere, darum müsten auch in Gott diese Zeiten auf einander folgen. Gott sehe, wie viele von seinen vorhergesehenen Begebenheiten verflossen und noch künftig sind, folglich müsse die Zeit, die iezo mit diesen Begebenheiten dahin flieset, auch in ihm anzutreffen seyn. Er hält im §. 9. davor, daß das keine Unvolkommenheit in Gott zu nennen, daß in und vor ihm eine Folge der Zeiten sey. Denn so müste auch auf Erden an Menschen eine Unvolkommenheit seyn, daß an und vor ihnen ein Heute zugleich ein Gestern oder ein Morgen sey. Er hält davor, seine Lehre stimme mit h. Schrift überein, und berufet sich auf die bekannte Stellen Ps. 102, 28. Jak. 1, 17. Er antwortet §. 16. auf das, was man ihm,

wegen der Unveränderlichkeit Gottes, entgegen sezen könte. Er habe nämlich schon gesagt, daß Gott und seine Eigenschaften immer eine ewige Gleichheit behielten, aus welcher eben folge, daß in Gott eine Fortdauer sey. Es bestehe die Ewigkeit Gottes in Ansehung seines Wesens und seiner Eigenschaften aus einer stets fortlaufenden Reihe von Einheiten, da die Einheiten die ewige Gleichheit der Volkommenheit Gottes, und die stets fortlaufende Reihe die Ewigkeit Gottes ausmache. Wenn ich diesem Ungenannten auf alles, darunter viel Ungereimtes und Wiedersprechendes sich befindet, antworten solte; so würde ich Antworten nur wiederholen müssen, die schon in den vorhergehenden zu finden sind.

Des vierten Hauptstückes

Praktischer Abschnitt von der Ewigkeit Gottes.

§. 1.

Wir haben oben §. 3.4. Dogm. Abschn. erwiesen, daß der Begrif von der Ewigkeit zwei Hauptmerkmale in sich schliese. Sie sey nämlich einmal ganz ohne Schrancken, ohne Anfang und Ende, hernach sey der würckliche Gott, was er sey, auf einmal, ohne innere Folgen oder Abwechselungen seiner Thätigkeiten. Beide sind gar reiche Quellen, aus welchen mancherlei praktische Erkenntniß für uns fließet, davon ich nur das vornehmste anführen will.

§. 2.

Die erste Pflicht. Ist Gott in seiner Würcklichkeit ohne Anfang und Ende; so lerne man hieraus, wie weit Gott, über alles, was wir empfinden und erkennen, durch seyn Daseyn hinaus gesezet sey. Gott! du warest, ehe ich zur Welt kam, und wirst seyn, wenn einer nach dem andern diesen Erdboden verlassen wird. Man lasse sich also durch diese Vorstellung reizen.

a) zu einer wahren Verehrung und Anbetung der Ewigkeit Gottes, der die sterblichen Dinge gemacht hat, selbst aber nie stirbet, der den

Zeiten

Zeiten ihre Ordnung und ihren Lauf gegeben hat, selbst aber keine Zeit in seiner ganzen Würcklichkeit in sich schliesset. Man gebrauche diese Vorstellung

b) zu einer aufrichtigen Abbitte, Beschämung und Demüthigung vor Gott, wenn unser Gewissen uns saget, daß wir bisher dieser Pflicht wenig, oder gar nicht eingedenck gewesen sind, wenn wir an der Dauer irdischer Dinge, deren Jahre schnell dahin fahren, und nimmer wiederkommen, uns mehr, als an der Ewigkeit Gottes belustiget haben. Man wafne sich durch diese Vorstellung

c) gegen alle Traurigkeit, gegen einen geschwächten Muth, die bei dem Anblick vieler und groser Uebel dieser Welt, bei allerlei Drangsaalen in unserer Seele entstehen. Dencke doch, o! Seele, dein Gott lebet noch, dein Versorger, dein Erretter, dein Beschüzer, dein Felß, deine Burg ist nie in Absicht auf dich ohne Thätigkeit, die ohne Aufhören ist.

§. 3.

Die zweete Pflicht. Ist Gott, vermöge seiner Ewigkeit, ohne alle Veränderung seiner Thätigkeiten und innern Volkommenheiten; so fordert dieses uns zu vielen Obliegenheiten gegen Gott, zu verschiedenen Handlungen unsers Verstandes und Willens auf. Sie sind folgende:

a) Man erkenne das viele Unbegreifliche in dieser Ewigkeit Gottes, aber begehe nicht die Schwachheit im Dencken, selbige darum gleich für unmöglich auszugeben (§. 26. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.), oder selbige zu bezweifeln, oder wohl gar öffentlich zu bestreiten. Ein solcher Zustand unserer Seele bringt uns um unsere wahre Glückseeligkeit, weil wir in selbigen entweder die Würcklichkeit Gottes gar läugnen, oder höchstirrig von der Ewigkeit Gottes dencken und reden müssen. Nicht gleich ein ieder Schein und Schatten der Wahrheit, ist selbst Wahrheit, wodurch Schwachdenckende gar geschwinde zu verführen sind. Grose Scheingründe, die man Wahrheiten entgegen sezen kan, sind noch lange nicht hinreichend, die Wahrheit für Irthum zu erklären. Ein Reisender, der seines Weges gewiß ist, wird sich durch die vielen Nebenwege nicht irre machen lassen. Gesezt! es sey an dem, daß beide Theile, die über den eigentlichen Begriff von der Ewigkeit mit einander streiten, bei ihrer Lehre keine kleine Schwierigkeiten fänden; so fordert die Vernunft so wohl hier, als in andern änlichen Fällen von uns, dieienige Parthei zu ergreifen, wel-

che die meisten Gründe für sich, und den wenigsten Anstos auf ihrer Seite hat. Und ist das nicht die Unsrige?

b) Man opfere der Liebe zur Wahrheit und seiner Glückseeligkeit, die üble Neigung, den Stolz der Seele auf, mehr neue und wiedersinnige, als die alten und natürlichsten Lehrsäze, auch von der Ewigkeit zu behaupten. Ich will zugeben, daß sehr viele durch ausgebreitete Irthümer und verwegene Lehren in der Welt berühmt worden sind; allein ihr Ruhm solte uns eben so wenig reizen, als der, den ein Cartouche durch seine listige Streiche ehedem erlanget hat. Bei beiden siehet man den Mißbrauch vortrefflicher Kräfte der Seelen, welcher oft aus einem bösen Herzen seinen Ursprung hat. Bringt das uns Menschen eine wahre Ehre? O! möchten doch dieses alle Gottesverläugner, alle Prediger der Toleranz vernünftig bedencken!

c) Man mache die immer einerlei bleibende Ewigkeit Gottes zu einer Quelle recht erquickender Trostgründe. Bleibt unser Gott, vermöge seiner Ewigkeit, in seinen Thätigkeiten immer einerlei; so bleibt er es auch gewiß in seinen Verheisungen, die er uns, besonders in seiner Offenbarung, kund gemacht hat. Wie solte der Gott mir seine Hülfe versagen, der mir verspricht, er wolle mich nicht verlassen noch versäumen? Wie solte der Gott durch die über mich verhängte Schicksale mit mir es böse meinen, der da sagt, daß denen, die ihn lieben, alles zu ihrem Besten dienen müsse? Sind alle Zeiten, alle Begebenheiten der Welt Gott in seiner Vorstellung immer gegenwärtig, wie solte der mein Anliegen, meine Bedürfnisse, meine Gefahr, meine Verbesserungen nicht wissen und kennen? Ja, Herr! ich hoffe auf dich, ich verlasse mich auf deine Ewigkeit, laß meine Hofnung, laß mein Vertrauen nicht zu schanden werden.

Des fünften Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von dem einfachen Wesen Gottes, und dessen Unsichtbarkeit.

§. 1.

Von den kleinern Schriften, in welchen von dieser Eigenschaft Gottes, von ihren Urhebern gehandelt wird, führe ich folgende an:

Joh.

Joh. Gottfr. Beyer, unter dem Vorsize des Deutschmanns, a), D. Ernst August Bertling b), M. Adam Siegm. Bürger c), Isr. Gottl. Canz d), S. Groddeck e) D. Joh. Paul Hebenstreit f), Joh. Christ. Hundeshagen g), Nansvelt h) Joh. Gottlieb Waldin i).

Anmerk. *a*) Disp. de simplicitate & vita diu. essentiae, Witteb. 1691. *b*) de Deo inuisibili ex Col. I, 15. respond. Dan. Godofr. Hundebergio, Ged. 1756. *c*) Disp. de qu. an Deus dici queat spatium resp. Bertuch Goth. Witteb. 1732. *d*) Disp. Veritas Deus est spiritus idemque neutiquam extensus, Tubing. 1741. *e*) Disp. de spiritualitate Dei ex lumine naturae adserta, Dantis. 1708. *f*) Disp. de simplicitate Dei Episcopio oppositа, Ienae 1684. *g*) de Inuisibilitate Dei, Ienae 1673. *h*) Disp. de simplicitate Dei. *i*) Disp. de Inuisibilitate Dei, Ien. 1758.

§. 2.

Wenn ich die Schrancken, die ich mir in der Vorrede gesezet habe, bei der nun zu verfertigenden Geschichte überschreiten wolte, hätte ich hier Gelegenheit genug dazu. Wie voll ist die Geschichte der Weltweisen, die Kirchengeschichte, besonders in den ersten Jahrhunderten, von Leuten, welche die einfache Natur Gottes verläugnet, und Gott für körperlich gehalten haben. Es ist genug, wenn ich die Häupter ganzer Sekten, wenn ich von ieder die vornehmsten anführe. Ich mache mit den heidnischen Weltweisen den Anfang. Cicero in seinen vortreflichen Büchern von der Natur der Götter, sagt im ersten Buche Kap. 12., daß viele ältere Weltweise geläugnet hätten, daß ein Gott ασωματος d. i. unkörperlich seyn könne. Er führet aus selbigen den Vellejus an, der die Lehre des Epikurs erklärte, welcher sich also heraus ließ: Man könte nicht verstehen, was der Griechen ihr ἀσωματον der Götter heisen solte. Denn es müsten ihnen nothwendig auf solche Art Sinne, Klugheit und Vergnügen fehlen, welches doch alles der Begrif Gottes erfordere. a) Er macht uns auserdem noch den Anaximenes, den Anaxagoras, den Xenophanes, den Heraklitus nahmhaft, welche alle auch diesen Irthum behauptet hätten b). Der Herr Cudworth in seinem Syst. Intell. S. 1122. gedencket der Hylopathiten, zu welchen er den Anaxagoras und den Anaximander gezehlet hat. Darf man dem Zeugniß

eines

eines **Origenes** c), eines **Jak. Wittichs** d), trauen, so sind die Stoiker mit hieher zu rechnen. Des Manes wegen, von dem die Manichäer abstammen, bin ich zweifelhaft, ob er bloß darum, weil er Gott ein ewiges Licht genannt hat, mit zu ienen zu zehlen sey. e).

a) Quod vero, sagte **Vellejus** beim Cicero, sine corpore vllo Deum vult esse (Plato) vt Graeci dicunt ἀσώματον id quale esse possit intelligi non potest. Careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate, quae omnia vna cum Deorum notione comprehendimus.

b) Man schlage den **Cicero** hiervon nach Lib. I. c. 10. de Natura Deorum, und seine Qu. acad. Lib. 4. c. 37. Am leztern Orte treffe ich folgendes an: Anaxagoras, materiam infinitam, sed eas particulas similes inter se, minutas eas primum confusas, postea in ordinem adductas mente diuina. *Xenophanes* paulo etiam antiquior, vnum esse omnia, neque id esse mutabile, & id esse Deum, neque natum vnquam, & sempiternum, conglobata figura.

c) Das Zeugniß des **Origenes** in seinem ersten Buche wider den Heiden **Celsus** K. 4. lautet also: ὁ θεὸς τοῖς Στοικοῖς ἐστὶ σῶμα, οὐκ αἰδούμενοις λέγειν αὐτὸν τρεπτὸν, καὶ δι' ὅλου ἀλλοιωτὸν, καὶ μεταβλητὸν, καὶ ἀναξαπλῶς δυνάμενον φθαρῆναι, παρὰ τὸ μηδὲν εἶναι τὸ φθεῖρον αὐτόν. d. i. Gott ist nach der Lehre der Stoicker ein Körper, sie scheuen sich nicht zu sagen, er sey wandelbar, und aller Abwechselungen und Veränderungen fähig, er würde in der That vergehen, wenn nur eine Ursache da wäre, die seinen Untergang beförderte, und bloß darum ist er glücklich, weil es an ienen Ursachen, die ihn aufreiben, fehlet. Ich sagte oben nicht ohne Grund: darf man dem Zeugniß des **Origenes** trauen Die Bücher der Stoiker sind noch da, und man findet dieses Bekentniß so klar und deutlich bei ihnen nicht. Hat man es ihnen folgerungsweise Schuld gegeben; so weiß man schon, was noch dazu gehöret, wenn man dem andern eine solche Folge, ohne daß er wiedersprechen kan, aufbürden will.

d) Das Zeugniß des **Jak. Wittichs** in seiner sehr seltenen Disp. philos. de Natura Dei §. 26. ist folgendes: Inter veteres gentiles *Stoici* non tantum rerum Vniuersitatem supremum esse Deum arbitrabantur, sed omnes fere Philosophi docebant, rerum substantiam esse aeternam, formas et modos fluxos ac instabiles esse, nec noui, qui excipiendi sint.

e) Man schlage den **Fabricius** in Bibl. Graec. T. 5. p. 284. nach. Gesezt, daß die Manichäer Gott ein ewiges Licht genannt hätten, dennoch darf man ihnen daraus noch nicht aufbürden, daß sie Gott die Körperlichkeit zugeschrieben haben. Wer so schließt, muß den **Johannes** mit unter die Manichäer rechnen, denn er sagt auch im ersten seiner Briefe Kap. 1. v. 5. **Gott ist ein Licht.**

§. 3.

Man könte, unter den neuern heidnischen Weltweisen, die heutigen

gen Indianer nach dem, was der Herr Bernier a) von ihnen saget, und eine gewisse Sekte der Muhamedaner dahin rechnen, wann in Ansehung der leztern dem Zeugniß eines Pet. della Valla b) zu glauben ist.

a) Mr. *Bernier* dans ses memoires sur l'Empire du grand Mogol zeiget weitläuftig, daß sie lehreten, alle Dinge wären innere Veränderungen und Abwechselungen göttlicher Natur.

b) Der Jak. Wittich in Disp. cit. führet hiervon folgendes an: Petrus della Valla loquitur de quadam secta Muhamedanorum credentium de toto Vniuerso, praeter quatuor elementa, quae Deum, homines, et omnes alias res constituant, nihil esse. Idem de alia secta Turcarum differens, docet, eam credere, omne, quod videmus, et in mundo reperitur, Deum esse.

§. 4.

Es lässet sich von den Sadducäern a) unter den Juden mit grösern Grunde sagen, daß sie Gott für körperlich müssen gehalten haben, als von einigen jüdischen Cabbalisten, welche Gott מָקוֹם, das ist, einen Ort nannten, davon noch nicht ausgemacht ist, ob dieses Wort in eigentlicher Bedeutung genommen werden müsse.

a) Das Zeugniß eines Lukas in der Apostelgeschichte K. 23, v. 8. wird verhoffentlich glaubwürdig genug seyn, als wo es heist: Die Saducäer sagen, es sey keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist.

§. 5.

Unter den Christen sind nicht wenige, welche schon in den vier ersten Jahrhunderten läugneten, daß Gott unkörperlich sey. Man giebt solches dem Melito a), dem Tertullian schuld, wiewol der Rhenanus leztern in den Anmerkungen zu dessen Schriften ungemein vertheidiget b) hat. Ein unbekannter Schriftsteller im dritten Jahrhunderte, der die Clementina geschrieben hat, kan mit mehrerm Grunde dieses Irthums beschuldiget werden c). Am merckwürdigsten sind im vierten Jahrhunderte die Anthropomorphiten, welche auch Audäaner vom Audäus, der aus Mesopotanien war, genannt worden sind. Wir haben eine Schuzschrift, welche Dionysius Petavius für den Audäus verfertiget hat.

a) Melito war im zweeten Jahrhunderte Sardensischer Bischof. Der Origines, welcher zu gleicher Zeit mit ihm lebete, beschuldiget ihn, daß er ein Buch hinterlassen mit der Aufschrift: περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ d. i. von dem körperlichen Gott. Allein dieser Ausdruck ist sehr zweideutig, weil er auch von einem

nem Mensch gewordenen Gott kan verstanden werden. Meines Erachtens muß der Innhalt des Buches solches entscheiden, und es ist nicht glaublich, daß Origines, ohne das Buch gelesen zu haben, die erstern Bedeutungen dieser Aufschrift den leztern solte vorgezogen haben. Dem Origines pflichten von den Neuern bei **Labbens** de Script. Eccles. **Cotelerius** Clementina hom. 17. S. 738. Amsterdamer Ausgabe 1724. **Cave** in Hist. Litt. **Ittig.** de Haeresiarchis Apostolicae aetatis. **Clerck** in Hist. Eccl. ad an. 149. Dagegen entschuldiget den Melito der **Sixtus Senensis** Libr. 5. Bibl. S. annot. 18. und von Scholastickern der *L'Herminier, Witasse* u. s. w. welchen der Pater **Moniglia** contra I. Materialisti t. I p. 2. sez. 5. osseruazione 8. beygetreten ist.

(b Als Tertullian ein Buch wieder den Praxeas schrieb, welcher den Unterschied der Personen in Gott läugnete, und für die Monarchie Gottes, wie er sich ausdruckte, stritte; so ließ er folgendes mit einfliesen: Quis negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? d. i. Wer wird läugnen, daß Gott körperlich sey, ob er schon ein Geist ist? Der Rhenanus, dem auch der Augustin im 28sten seiner Briefe beipflichtete, gab vor, daß Tertullian durch den Körper nur die Substanz verstanden hätte, welches man aus den Zusammenhange und seinen andern Schriften erweisen könnte. Sogar der Conr Vorst in den Noten zur Disp. III. S 185. gesellet sich zu denen, welche den Tertullian entschuldiget haben. Er thut es auf eine etwas bessere Art, wie mir deucht, als der Rhenanus gethan hat. Er sagt nicht, wie dieser, daß Tertullian das Wort Körper für Substanz genommen habe, sondern in weitläuftiger Bedeutung für dasienige, worinnen man mancherlei unterscheidet, welche Bedeutung oft statt findet. Caeterum si vocabulum, schreibt er, *Corporis* in significatione latiore sumamus, nihil vetat, Deo etiam corpus adscribere: vt quidem Tertullianus Lib. contra Praxeam aperte affirmat, Deum, licet spiritus sit, nihilominus esse corpus: quum spiritus etiam sui generis Corpus sit, in sua effigie. Sic etiam Augustinus alicubi Spiritum sub corpore, tanquam genus sub specie comprehendit. Et plerique Theologi, praesertim veteres, Angelos (Bodinus in suo Naturae Theatro etiam animas humanas addit) corporeos esse statuunt; quamvis spiritus esse non negent. Diese Stelle des Vorsts machte, daß man sie unter seine Irthümer gezehlet hat. Friedr. Bröcker, ein Sohn des Johannis, schrieb ein Antidotum errorum praecipuorum Conr. Vorstii comprehensorum in Tr. de Deo etc. Amstelredami cIↃIↃXII. Dieses angegebene Jahr muß ein Druckfehler seyn, weil sonst hundert und zween Jahre man eher den Vorst wiederleget hätte, als sein Buch zum Vorschein gekommen sey, welches zu Steinfurt 1610. gedrucket worden ist. So fängt sich gleich das erste Hauptstück des Bröckers an: *Antidotum.* Deus non est corpus. Fol. 2. *Error.* Si vocabulum corporis in significatione latiore sumamus, nihil vetat, Deo etiam corpus adscribere. Tract. de Deo: *fol.* 201. Diese Worte des Vorstens habe ich auf der angezogenen Seite in meiner Ausgabe zu Steinfurt 1610. nicht finden können. Sie stehen dorten S. 185. Gleichwohl führet der Vorst selbst in Apol. Exegeti S. 24 eben dieses Blat an. Nam quod *pag.* 201. ex Tertulliano quasi παράγος affero, Deum aliquatenus corporeum

reum dici posse: siquidem vocabulum corporis improprie ac late sumatur etc. id non ad sensum meum liquido explicandum, sed tantum ad duriorem illius phrasin aliquatenus excusandam, obiter adduco. Gleichwol treffen die vom Piscator und andern angeführte Blätter aus gedachtem Tr. de Deo mit meiner Ausgabe niemalen überein, sondern die Worte stehen in selbiger um zehen biß zwanzig Seiten eher. Gewiß! dieser Umstand ist vieler Aufmerksamkeit würdig. Ist daraus nicht wahrscheinlich zu vermuthen, daß meine Ausgabe nicht die erste, sondern nur ein Abdruck von der ersten seyn müsse. Wie viel Verzeichnisse solcher auserordentlichen Seltenheiten, die alle von grosen Kennern in der Litterairgeschichte, verfertiget waren, schluge ich geschwinde nach, und bei keinem fande ich hiervon Nachricht. Der einzige Vogt in seinem Verzeichnisse führet die Ausgabe zu Steinfurt vom Jahre 1610. in 4to an, und sezt dazu: Hannoviae in 4to, wodurch aber weder mein Zweifel gehoben, noch auch meine geäuserte Muthmasung bestätiget wird. Ich wünschte, daß doch jemand diese Lücke in der Geschichte von diesem gewiß merckwürdigen und überaus seltenen Buche noch ausfüllen möchte.

c) Der Herr von Mosheim in der Note (i) zum §. III. des Cudworths S. 100. der ienaischen Ausgabe in fol. f. gedencket nicht nur, des Buches, sondern führet aus selbigen auch Stellen an, die solches klar genug beweisen. Er sezt folgendes hinzu: Idem tamen homo, nullam esse sine corpore naturam, censet, nescitque omnino, quid sit animus corpore vacans. At in his corporibus ipsi Deo locum concedit, quem corporeum esse, multis non veretur tradere. Vid. *Clementina Homil.* XVII. p. 738. Non dubito, plures, praeter hunc, et in Iudaeis et in Christianis ita censuisse.

d) Diese Leute empfingen ihren Nahmen von ihrer Lehre, welche darinne bestunde, daß Gott ἀνθρωπόμορφος, d. i. Menschenförmig wäre, der menschliche Gestalt und Gliedmasen hätte. Audaeus oder Audius, wie ihn Epiphanius schreibt, trug in seiner Eremitage, wohin ihn seine liederliche Brüder, die er deswegen bestrafte, durch vielfältige Brügel zu gehen genöthiget hatten, eben diese irrige Lehre von Gott vor. Dadurch ist auch der Name der Audaeaner oder Audianer aufgekommen. Hiervon geben uns der Epiphanius Haeresi 70. Socrates Lib. IIII. c. 7. Theodoretus Lib. IIII. c. 10. Haeret. Fabul. *Audius*, inquit, *ex Syria trans Euphratem ortus, Deum humana forma esse docuit, et corporis illi membra tribuit, stulte intelligens, quae per accommodationem in diu. scriptura dicta sunt*: Sozomenus Lib. VIII. c. 11. Der Lactantius Instit. diu. Lib. IIII. c. 30. hinlängliche Nachrichten. Des Petavs Schuzschrift für den Audaeus findet man in T. I. Lib. II. Theol. Dogm. c. I.

§. 6.

In der sehr langen Epoche vom zehenden Jahrhunderte an, biß zum sechszehenden ist der Streit berühmt, der durch Thomas von Aquinas und seinen abgesagten Feinde den Joh. Duns Scotus, mit vieler Hize geführet worden ist. Er betrift die Frage: ob der Unterschied der

göttlichen Eigenschaften und des Wesens Gottes ein formeller wesentlicher, oder ob er nur in den Begriffen allein zu machen sey? Das leztere behauptete der Thomas von Aquinas, dem Scotus wiedersprach. Man wird nicht gleich sehen, was dieser Streit mit der Lehre von dem einfachen Wesen Gottes für eine Verbindung habe. Allein der Begrif, den man von dem einfachsten Wesen gab, in welchem man alle Arten einer reellen Zusammensezung verneinte, gab Anlaß zu diesem Streite, der so lange und so hizig geführet wurde a). Wenn also ein reeller Unterschied in den innern Beschaffenheiten Gottes wäre, so verursache solches, sagte man, eine reelle Zusammensezung, welches mit dem einfachen Wesen Gottes nicht bestehen könne. Schläget man die Scotisten nach, und untersuchet, wie sie sich über diese Streitfrage erklären, so wird man finden, daß derselbe mit Grunde ein Wortstreit zu nennen sey b).

a) Hiervon kan man nicht nur die Schriften der Scholasticker selbst, den **Juenin** Diss. 3. q. 5. **Witasse** q. 4. art. 2. und **P. Berti** l. 2. de Theol. discip. cap 3. propos 2. sondern auch den **Petavius** Lib. II. de Deo c. 7., den **Nic. l'Herminier** in seiner französ. Disp. de la distinction des attributs de Dieu, nachschlagen.

b) **Joh. de Rada** und **Theod. Smising**, beide Scotisten, erklären sich hierüber also: ob sie gleich einen reellen, formellen und obiectivischen Unterschied behaupteten, so läugneten sie doch den reellen Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften. **Gazzaniga** de Deo eiusque proprietatibus S. 175. schreibet von ihnen folgendergestalt: reclamant Scotistae, & accusatores de calumnia postulant. Es verdienet die Disputation des **Dan. Stahls**, de Scotistarum distinctione formali ex natura rei, daß man sie hierüber nachlese.

§. 7.

Das sechszehende Jahrhundert ist sehr reich an Männern, welche durch ihre Lehren dem einfachen Wesen Gottes höchst nachtheilig worden sind. Ein **Faustus Socinus** a) und die, welche ihm anhiengen b,) ein **Conr. Vorstius** c) scheueten sich nicht, öffentlich zu sagen, daß die Rathschlüsse in Gott, die freien Handlungen nicht zum göttlichen Wesen zurechnen, sondern als zufällige Beschaffenheiten (accidentia) anzusehen. Dadurch wurden sie genöthiget, eine reelle Zusammensezung, aus einem Subiecte und Accidentien, in Gott zu lehren, wodurch sie den ganzen Begrif des einfachsten Wesens umstiesen. Darum bestritten sie den überaus merckwürdigen Saz: alles was in Gott ist, ist Gott selber; aus allen Kräften, darinne sie, mit vielen andern, den Scotisten folgten d).

Der

Der Petavius Lib. I. c. 12. de Deo, sucht den Ursprung dieser Lehre beim Athenagoras, welcher in seiner Vertheidigungsrede der Christen im zweeten Jahrhunderte die Güte Gottes für eine zufällige Beschaffenheit (accidens), die von seiner Substanz unterschieden wäre, ausgegeben hätte. Allein die Väter von St. Maurus, die seine Rede wieder auflegen liesen, vertheidigten ihn in der Note S. 322. aus allen Kräften. Nach den Zeugnissen, die Petavius aus den Leontius Byzantinus Lib. 3. contra Nestorium Tom. IV. P. I. anführet, kan der Theodor Mopsvesten mit mehrern Grunde dieses Irthums beschuldiget werden, dem der Gilbert, welcher erst Rektor der Schule zu Paris, hernach Bischof zu Poitiers wurde, an die Seite zu sezen. Otho von Freisingen c), der berühmte Geschichtschreiber, macht eine solche Auslegung der Worte des Gilberts, daß, wenn selbige richtig ist, er mehr die Eigenschaften Gottes von der göttlichen Person, als vom göttlichen Wesen unterschieden, und wie auch der Pater Berti de Theol. disc. l. 2. c. 3. propos. 1. auf diese Art ihn vertheidiget hat.

a) Der Faust Socin in Defens. animad. in adsert theol. Collegii Posnan. p. 44. bekennet solches ganz deutlich: S. litteras, schreibt er, haud testari, *Deum simplicissimam habere essetniam*, & de Deo, praeter id, quod in s. litteris expressum est, quidquam adserere periculi plenum censeri debet & ab ista, & ab eiusmodi aliis enunciationibus abstinemus, quamuis alioquin verissimae & certissimae esse videantur.

b) Ich berufe mich nur auf folgende Stellen, der Anhänger des Faustus Socinus: 1) auf den Adam Goslav. a Bebelno contra Kekerman. P. I. c. 3. p. 26. c. 5. p. 71. 2) auf den Joh. Volckelius de Relig. Lib. 5. c. 9. 3) auf den Jonas Schlichting wieder den Meißner S. 12: Ponamus enim falsam esse, *vt quidem est*, illorum sententiam, qui persuasum habent, *omnia diu. attributa*, puta Dei sapientiam, potentiam, voluntatem, & quicquid illi inesse scriptum testatur, *esse ipsum Deum* &c. 4) auf den Joh. Crell in Lib. de Deo attributis c. 32. p. 675. sq. Edit. Marefii: Non cadunt quidem in Deum accidentia eius generis, qualia in creaturas multa cadunt. - - - Sed actus tamen liberae voluntatis varios in ipsum ita cadere, vt ab eo possint abesse, & porro etiam ab eius natura atque essentia differant, tam ab omni absurditate abest, quam abest, cum voluntate libera esse praeditum. At compositus erit Deus. Qui vero? Compositus, inquiunt, erit ex essentia & accidentibus. Quid? num subiectum accidentis, ex se ipso & accidente suo componitur? &c.

c) Niemand hat das einfachste Wesen Gottes so sehr bestritten, wie Conrad Vorst, der, dem Alter nach, gleich nach dem Socin stehen solte. So vortreflich und richtig er auch Disp. III. n. 3. p. 20. das einfache Wesen Gottes beschreibet; so irrig sind seine Gedancken hiervon an andern Orten seiner Schriften. Natura Dei, schreibet er am angezogenen Orte, simplex est: quia ipsa incor-

poreus & immaterialis est, vtpote purus actus, seu mera forma, nihil admixtum habens concretionis aut passiuae potentiae. Nam quicquid est, id actu perfectissimo est: & quae multa nobis ac varia esse videntur, in Deo vna virtus sunt. Non enim constat ex diuersis partibus aut principiis inter se commixtis, neque ex materia & forma, neque ex actu & potentia, neque ex *subiecto & accidente compositus est*, quamuis in s. litteris & partes corporis, & affectus humani per metaphoram ei tribuantur. Gerade das Gegentheil hiervon sagt er in den Noten zur Disp. III p. 192. Non sunt igitur axiomata illa, vulgo pridem recepta, simpliciter & omni modo vera: *In Deum non cadere vllam diuersitatem*, aut *compositionem*, item nullum omnino in Deo accidens esse, sed quidquid in ipso est, Deum ipsum esse. S. 190 sagt er: In Deo sunt varia de rebus creatis vel potius creandis, decreta, quae reuera inter se differunt v. g. decreta quosdam eligendi, alios reprobandi, & mundum condendi vel abolendi &c. quae contrariis aduersis saltem obiectis, ad quae feruntur, aperte differunt. An eben diesem Orte bestreitet er mit vielen Gründen den Saz: Quidquid est in Deo, est ipse Deus. In seiner Apol. Exegesi S. 36. 40. ff. erläutert er vorige Gedancken also: Quid de differentia *subiecti & accidentium*, siu. *agentis & actionum* in medium attuli, illud reale discrimen non ad *essentiales* Dei *proprietates* aut actiones mere *naturales* (nisi respectu nostri conceptus & differentiae mere rationalis) sed tantum ad *libera* Dei *decreta* & similes operationes, extra Deum tendentes referri debet. Eine ähnliche Erläuterung findet sich in seiner amica collatione cum Piscatore Sect. 38. p. 96.

d) Der Thomas von Aquinas, welcher allen reellen Unterschied in Gott läugnete, muste ohne sonderliche Mühe auf den Saz kommen: alles, was in Gott ist, das ist Gott selber. Man würde weniger dawieder einzuwenden gefunden haben, wenn er ihn nur besser eingeschränckt, und von den absoluten Beschaffenheiten Gottes allein verstanden hätte. Die Scotisten wiedersprachen ihm, welche einem reellen Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften lehreten. Diese sind es, denen die Socinianer und Conr. Vorst nachbeteten, durch welche sich so gar der Pet. Potrez verführen ließ, wie man aus folgender Stelle seiner Cogit. rat. de Deo, mundo &c. S. 213 Not. † solches sehen kan. Dicunt: *Quidquid est in Deo, est ipse Deus*, vnde etiam decreta Dei ipsum Deum esse concludunt. Quod sane falsum est. An decretum Dei de condendo mundo est ipse Deus? Nonne Deus sine illo esse potuit, & sine omni alio decreto? - - Bene vero sic procedens: quidquid est in Dei essentia, in Deo quatenus sibi ipsi soli solus est manifestus, est id ipse Deus. Nec dubito, quin hoc sensu ac viris piis & intelligentibus sit primo prolatum hoc axioma: quidquid est in Deo est ipse Deus. - - At male supiniores homines haec & similia retulerunt sine discrimine etiam ad illa, quae sunt Dei, quatenus ex liberrimo arbitrio & placito commercium voluit extra se cum creaturis habere. Der Gisb. Voëtius hat auch in seiner Theol. nat. S. 143 ff. umständlich von diesem berühmten Saze gehandelt.

e) Man sucht den Beweiß des Otho von Friesingen durch eine Stelle des H. Bernhard Serm. 80. in Cant. ad Gilbertum verdächtig zu machen. Sie lautet

lautet so: Recedant a nobis cariſſimi, recedant nouelli non Dialectici, ſed haeretici, qui magnitudinem, qua magnus eſt Deus & item bonitatem, qua bonus eſt, ſed & ſapientiam, qua ſapiens, & iuſtitiam, qua iuſtus, poſtremo Diuinitatem, qua Deus eſt, Deum non eſſe, impiiſſime diſputant. Diuinitate, inquiunt, Deus eſt, ſed Diuinitas non eſt Deus Der treue Schüler des Otho, der Gaufredus Monachus, bekräftiget solches in Epiſt. ad Card. Albanenſem.

§. 8.

Wer die Neigung kennet, welche die Arminianer nach dem Tode des Arminius gegen viele Lehrsäze der Socinianer blicken liesen, der darf sich gar nicht wundern, daß sie ihnen auch darinne folgten, und lehreten, daß es in Gott Accidentien gebe, daß die Rathschlüsse Gottes nicht zum göttlichen Wesen gehörten, mithin auch nicht alles, was in Gott ist, Gott selber sey. Ihre Glaubensbekentnisse a), ihre Apologie b), die Schriften ihrer berühmtesten Lehrer c) bestätigen solches genugsam.

a) In ihren ersten Glaubensbekentnissen äuserten sie noch sehr wenig von diesem Irthume. Weil aber diese Schriften ungemein selten sind, so nehme ich hier Gelegenheit, selbige anzuführen. Eine der ersten führet folgenden Titel: Collatio Scripto habita Hagae comitis anno ab incarnato Domino 1611. inter quosdam Eccleſiaſtas de diuina praedeſtinatione & eius adpendicibus decreto N. P. Dominorum ordinum Hollandiae & & Weſtfriſiae vernacule impreſſa. Piorum aliquot virorum rogatu ex ſermone vernaculo latina facta interprete *Henrico Brandio* Verbi diu. in Eccleſ. Ziriczaeanae adminiſtro Zirizaeae MDCXV. in 4to. Voran stehen die Bittschreiben an die Staaten von Holland, welche die Remonſtrantia genannt wurden, davon die Arminianer den Namen der Remonſtranten bekamen. Ich berufe mich bloß auf das zuverläßige Zeugniß des von Limborchs, welches in dem Leben des Epiſcops, welches er beſchrieb, Amſt. 1701. S. 34 zu finden ist. Man beschuldigte die Gemeine der Remonſtranten, daß sie irrige Lehren und böse Absichten, die auf unerlaubte Neuerungen giengen, hätten. Sie liesen hierauf Lugd. Batav. 1615. drucken eine Schrift unter dem Titel: Preſſior declaratio ſiu. Narratio proceſſus omnis obſeruati a Paſtoribus Eccleſiarum, quos Remonſtrantes vocant, in diſſidiis iſtis Eccleſiaſticis, vsque ad Annum MDCXII. Sie zeigen gleich zu Anfange der Vorrede an, was sie zur Ausgabe dieser Schrift bewogen habe. Miniſtri Eccleſiarum Hollandicarum, qui neceſſitate adacti ſunt grauamina ſua libello ſupplici comprehenſa ſupremo ſuo Magiſtratui exhibere, accuſati ſunt a nonnullis fratribus ſuis duplici nomine, *Prauae* ſc. *doctrinae*, et *Proceſſuum iniquorum*. Im Jahr 1622. kam zu Herder Wiici in 4. ihr eigentliches Bekenntniß ihres Glaubens unter der Aufschrift: Confeſſio ſiue Declaratio ſententiae Paſtorum, qui in foederato Belgio *Remonſtrantes* vocantur, ſuper praecipuis articulis religionis Chriſtianae zum Vorschein. Im Cap. II. S. 8. ff. handeln sie

sie vom Wesen Gottes und der göttlichen Natur, auch von der Unendlichkeit, Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes. Halten aber noch sehr hintern Berge. In ihrer Apologia pro Confessione siue Declaratione sententiae eorum, qui in foederato Belgio vocantur *Remonstrantes* super praecipuis Articulis religionis Christianae contra Censuram quatuor Professorum Leidensium, welche ohne Meldung des Druckerortes 1629. 4. ans Licht trat, deren Verfasser Simon Episcop war, und die so gar in Holland äuserst rar ist, in dieser Apologie sagen sie ihre Meinung schon freier von dem Wesen Gottes. Addit Censor, heist es alda, nihil etiam de *simplici natura Dei* docent. Quid mirum? de ea ne jota quidem in Scriptura est. Deinde disputatio ista tota metaphysica est; de ipso termino simplicitatis nondum conuenit inter Philosophos. Rem vero quotusquisque intelligit? Tota poene metaphysica proluendus est animus, antequam intelligas quid sit compositio, tum an et quid sit compositio ex esse et essentia, ex actu et potentia; an compositio haec sit vera compositio: An simplicitati Dei repugnet, si volitiones et actiones Dei liberae ab essentia Dei dicantur distinctae; quia inexplicabile videtur, quomodo, si distinctio nulla sit volitio Dei libera esse possit, imo quomodo volitio definere ac cessare possit, cum essentia libera non sit, sed semper eadem prorsus maneat, nec definere vnquam possit: Item cum de Deo expresse dicatur, quod iustum quem amat, a iustitia sua deficientem odio habeat et auersetur, quomodo amor iste et odium subsequens amorem, respectu eiusdem subiecti, sit ipsa Dei essentia, quae eadem semper manet, et quae sunt commatis alia. Ich halte es für überflüßig aus einem Steph. Curcellaeus Institut. relig. christ. Lib. III. c. 3. § 5. aus eines Limborchs seiner Theol. Christ. S. 56. n. XI. die fast änlichen Stellen auszuzeichnen.

§. 9.

Die Anzahl der Weltweisen, welche Gott einen Körper zugeschrieben haben, ist im vorigen und iezigen Jahrhunderte nicht klein. Dahin gehören überhaupt alle Materialisten a), und auser diesen ins besondere Benedict von Spinoza b), von Engeländern Thomas Hobbes c), Sam. Clarck d), Joh. Raphson e), Isaak Neuton f), Heinrich Morus g), Joh. Pordätsche h), und der Uebersezer seiner Metaphysick, Herr von Metternich, der eine Einleitung in das Buch schrieb; von Franzosen David Derodon oder von Rodon i), Peter Bayle k), und Isaak von Beausobre l); von Teutschen Christian Thomasius, Andreas Rüdiger m), und Sam: Bohl n).

a) Die Materialisten sind eine Gattung von Weltweisen, welche von würcklichen Dingen keine andere, als nur körperliche zugeben wollen. Man sezt sie den Idealisten, wohin die Egoisten gehören, entgegen, indem sie keine körperliche Dinge, sondern nur lauter einfache unter den würcklichen annehmen.

men. Hier bäte sich ein weitläuftiges Feld mir dar, wenn ich mich in die Geschichte dieser seltsamen Köpfe einlassen, viele namentlich anführen, und ihrer Schriften, darunter manche sehr seltene sind, gedencken wolte. So lächerlich einem und dem andern diese Meinungen vorkommen dürften, so schwer ist es den Weltweisen worden, die mit ihnen angebunden, und sich hierüber in einen Streit eingelassen haben. Die philosophische Geschichte, und die Bücher, worinne man die Materialität der menschlichen Seele wiedersprochen hat, enthalten die verlangte Nachrichten hiervon.

b) Des Spinoza sein Gott war auch ein körperlicher Gott. Ein einziger irriger Saz, den er in sein Lehrgebäude als Erkentnißgrund mit eingeflochten hatte, war Schuld daran. Der Saz war folgender: Keine Ursache kan dem andern gewisse Beschaffenheiten mittheilen, die sie selbst nicht hat. Daher schloß er, Gott muß einen Körper, er muß Ausdehnung haben, weil er die Ursache der Körperwelt ist. Sequitur, heist es in Eth. P. I. p. 12. Cor., ex propositione 14. (praeter Deum sc. nullam dari, neque concipi posse substantiam) *rem extensam* & rem cogitantem, vel *Dei attributa esse*, vel adfectiones attributorum Dei. In P. II. propos. 2. hat er dieses wiederholet. Ein Mann, der sich den Verdacht eines Anhängers vom Spinoza zugezogen hatte, ich meine den Jak. Wittich, von welchen man in der Einleitung S. 46. Buchst. g. umständliche Nachrichten antrift, versuchte es in seiner Disp. philos. de Natura Dei p. 12. sqq. ihn zu wiederlegen. So viel Scharfsinnigkeit auch der Jakob Wittich in der Wiederlegung des Spinoza von §. 12. biß 24. blicken läst; so wenig hat mich selbige befriediget Er beweiset zwar §. 20. daß Gott nur ein Geist sey, und §. 24., daß die Natur Gottes ganz allein in einem unendlichen Dencken bestehe, wodurch er die Ausdehnung von der Natur Gottes ganz ausschliesen will; allein er giebt §. 13. den Saz als wahr zu, daraus Spinoza bewiesen hat, daß der Natur Gottes die Ausdehnung zukommen müste. Fundamentum huius ratiocinii, schreibt er, maximam comprehendere difficultatem, omnes Philosophi fateri debent. Quoniam euidenter ex notione causſae & effectus sequitur, quae nihil commune habent, vnum alterius causſa per rerum naturam esse nequit. *Omnes facile largiuntur, neminem aliquid dare, quod non habet.* Der Wittich giebt in Wahrheit seinem Gegner zu viel zu, indem er ihm diesen Saz einräumet, wie will er ihm nun die Folge seines Beweises umstossen, die nothwendig ist. Er fühlet die Schwäche seiner Wiederlegung, wie man aus folgenden Worten §. 28. ersehen kan: In superioribus, euidentissimis demonstrationibus probaui, *extensionem attributum Dei nullo modo esse posse, quare eam creatam a mente perfectissima* statuimus, *qua via, quo modo* id totum ignorare profiteor. Nun machet er sich selbst aus dem obigen Saze, den er dem Spinoza zugegeben hatte, den Einwurf: Wie kan Gott die Materie geschaffen haben, wenn er die Realitäten der Ausdehnung nicht besizt? Hierauf antwortet er folgendes: Verum enim vero, prout ens perfectissimum omne quod reale & verum est, possidere debet, ita & perfectiones materiae comprehendere extra omnem dubitationis aleam positum est: intellectus humanus nihilominus de diuina natura praeter solam cogita-

gitationem nihil concipit, adeo vt extenſionem de Deo adfirmare, ſit penitus omne ſcientiae & cognitionis fundamentum deſtruere ſicut in praecedentibus clariſſime oſtenſum fuit. Qua ratione autem duo haec ſimul conſiſtere queant, operae pretium erit ſimilitudine quadam illuſtrare. Geometrae in genere concipiunt omnes curvas tanquam polygona infiniti latera rectilinea, ſic ſpeciatim demonſtrant circulum eſſe figuram rectilineam infinitorum laterum, nihilominus, dato circulo, inuenire nequaquam poſſunt rectam lineam circumferentiae aequalem. Warum will doch Wittich die Unrichtigkeit des Sazes nicht erkennen und einſehen, da er die unwiederſprechlichen Schwierigkeiten klar empfindet, die ihm durch ienen in ſeiner Seele verurſachet werden? Sehen wir hier in ihm nicht das klare Ebenbild ſo vieler Gelehrten, welche ſich lieber mit tauſend Schwierigkeiten quälen, als den irrigen Lieblingsſaz fahren laſſen wollen, der ſie in alle dieſe Verwirrungen gebracht hat? Solte man nicht vielmehr der überaus billigen Forderung einer geſunden Vernunft folgen, welche von uns verlanget, alle Säze, ſogleich für Irrthümer zu erklären, aus welchen nur ein einziger irriger Schlußſaz richtig hergeleitet werden kan.

c) Nicht undeutlich hat der Hobbes an vielen Orten des Leviathans P.I. de Homine, c. 12. p. 56. p. 183. 148 344. & adpend. ad Leviat. c. 1. Gott für körperlich ausgegeben. Man findet ſeine Gründe wiederlegt beim Joh Templer in ſeiner Idea Theologiae Leviathanis Londini 1673. in gr8. S. 31 ff. Der Hobbes würde in dieſen Irthum nicht verfallen ſeyn, wenn er nicht ſeinen Verſtand durch folgende falſche Säze vorhero verdorben hätte. Omnia, ſagt er in ſeiner Logick, die er Computation genannt hat, ſunt corpus, ſiue, quod corpus non eſt, illud in rerum natura non eſt, d. i. Alles, was würcklich iſt, iſt Körper, oder was nicht körperlich iſt, das iſt auch nicht würcklich. Einen weitläuftigen Commentar ſchrieb er über dieſe irrige Säze in ſeinem Leviathan K. 34. über welches er die Ueberſchrift ſezte: Von Geiſtern und Engeln. Corpus eſt, ſchreibt er daſelbſt, quod locum implet, & eſt pars realis Vniuerſi: cum etenim Vniuerſum ſit omnium corporum aggregatum, nulla eſt pars eius, quae non ſit corpus, neque corpus quod non ſit illius pars; corpus autem quia mutationi obnoxium eſt, vtpote motui, quieti &c. ſubſtantia adpellatur: idem ergo ſignificant corpus & ſubſtantia. Ideoque ſubſtantia incorporea verba ſunt, quae iuncta ſe mutuo deſtruunt, tanquam qui diceret corpus incorporeum. Der berühmte Sethus Ward ſchrieb eine Epiſtolicam Exercitationem in *Thomae Hobbii* Philoſophiam ad Ioh. Wilkinſium Oxoniae 1656. in 8, den man hiervon nachſchlagen kan S. 33. ff. Die Gründe des Hobbes, welche der Ward wiederleget hat, waren folgende: 1) Die Väter der erſten Kirche, beſonders der Tertullian habe eben das behauptet, und ſey dieſe Lehre auf keinem algemeinen Concilium verworfen worden, 2) zwiſchen der feinen und groben Materie gebe es kein drittes, 3) die heil. Schrift brauche niemals das Wort unkörperlich, immaterial von Gott.

d) Clarck gab auch den unendlichen Raum für eine göttliche Eigenſchaft aus, die nichts anders, als ſeine Unermeßlichkeit ſey. Herr von Leibniz wiederſprach ihm, und ſuchte ihn durch

die irrige daraus hergeleitete Schlußsäze auf bessere Gedancken zu bringen. Er schloß, daß also Gott Ausdehnung haben müsse, und daß er, wie alle Körper, in einen Recipienten eingeschlossen werden könte. Man schlage davon nach entweder die französische Ausgabe: Recueil de diverses pieces sur la Philosophie, oder die teutsche Ausgabe des Hrn. D. Huths.

e) **Raphson** in seiner Demonstratione de Deo nach der engelländischeAusgabe in 4. S. 19. Propos. II. beweiset den Lehrsaz: *Ens a se* (s. causa rerum) *est necessario et infinite existensum.* Er gründet sich auf einen Saz, den er im Tract. de spatio reali erwiesen haben will, **es sey nämlich ein ausgedehntes unendliches Ding würcklich, das von der Materie unterschieden.** Er gestehet selbst, daß vielen das Extensum infinitum als eine Chimaere vorkommen werde. Allein es sey, wie er sich in dem Schol. erkläret, eben das, was Alte und Neue die **wesentliche Algegenwart**, oder **Unermeßlichkeit** Gottes genannt, eben das was die Cabbalistische Juden durch מקום (§. 4.) ausgedrucket hätten. Meiner Meinung nach kommt Raphson in Gedancken mit seinen Gegnern volkommen überein. Nur bleibt leztern noch allezeit der gegründete Einwurf übrig, ob die Algegenwart oder Unermeßlichkeit Gottes ein **Extensum** in eigentlicher Bedeutung, ohne den Sprachgebrauch zu verlezen, zu nennen sey? Hierinne kan ihm keiner, der der Sprache kundig ist, recht geben.

f) Der in der Meßkunst und Naturlehre so erfahrne **Neuton** macht auch den leeren Raum zu einem Empfindungswerckzeuge (organon sensorium) von Gott in seiner Optik gegen das Ende, nach der lateinischen Ausgabe. Ich will von so vielen wunderlichen Säzen, die aus seiner angeführten Meinung richtig folgen, nur diese anhängen. Wäre der leere Raum etwas reelles, ein Werckzeug zu empfinden bei Gott; so müsten Gott 1) äusere Empfindungen zukommen, aus welchen die Abhänglichkeit von andern Dingen in der Welt nothwendig flieset, so müste Gott auf einander folgende innere Veränderungen haben, welches beides seiner Unendlichkeit wiederspricht: 2) so müste dieser leere Raum entweder Gott selbst, oder etwas von ihm unterschiedenes seyn. Es mag ein Neutonianer von diesen beiden Gliedern, (ein drittes giebt es nicht), annehmen, welches er will, so wiederspricht er unzehligen ausgemachten Wahrheiten der Vernunft.

g) **Heinr. Morus** in seinem Enchirid. Metaph., welches in der Londener Ausgabe 1679. fol. gleich voran stehet, hat eben solche Gedancken vom leeren Raume, wie seine gemeldete Landesleute. Quod immensus locus, schreibt er S. 167. internus sit rudior quaedam ὑπογραφὴ, confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae siue essentialis praesentiae diu. quatenus a vita atque operationibus praeciditur. **Daher schreibet er §. 8. ff. dem** spatio infinite extenso **göttliche Eigenschaften zu. Ich führe seine eigene Worte an:** Neque enim Reale duntaxat (quod vltimo loco notabimus) sed diu. quoddam videbitur hoc Extensum infinitum ac immobile, (quod tam certo in rerum natura deprehenditur) postquam diu. illa Nomina vel titulos qui examussim ipsi congruunt enumerauerimus, qui et vlteriorem fidem facient, illud non posse esse Nihil, vtpote cui tot tamquam praeclara attributa competunt &c.

h) Pordätsche war ein Engelländer und Doktor der Arzeneiwissenschaft. Er schrieb Gott auch einen Körper zu, wie man aus seiner Metaphysik sehen kan, welche in drei Theilen heraus kam. Ein Ungenannter, den einige für den Herrn von Metternich halten wollen, übersezte sie aus der engelländischen Sprache in die teutsche unter der Aufschrift: Göttliche und wahre Metaphysika, oder wunderbare durch eigene Erfahrung erlangte Wissenschaft der unsichtbaren und ewigen Dinge. Frf. und Leipz. 1715. 8. Dieser ist es, gegen den Canz seine oben angeführte Disputation geschrieben hat.

i) Der Herr von Rodon oder wie andere, und er sich selbst in seiner Metaphysik, welche ARAVSIONI 1659. in 4. gedruckt ist, Derodon schreibet, hat in seiner Naturlehre behauptet, daß der Raum ewig, ja Gott selbst sey, in so fern er unermeßlich ist, welches auch der Poiret von ihm in Cog. rat. de Deo angeführet hat. Ich kan nicht unangemerket lassen, daß man ihn für den Verf. von der seltenen Disp. de supposito hielte, welche zu Frf. 1645. gedrucket worden ist. Kenner dieser Schrift freuen sich eben so sehr, wie ich, wenn nur eine Abschrift davon ihnen in die Hände fält, weil die Urkunde gar selten zum Vorschein kommt. Allein der Johann Vogt in Bibl. historiae haeresiolog. giebt den Aegidius Gaillart für den wahren Verfasser gedachter Disputation aus.

k) Pet. Bayle in seiner Reponse aux Qu. d'un Prouincial. T. 4. S. 219. schreibet von den göttlichen Eigenschaften, besonders von der Immaterialität Gottes, daß sie unzehlbaren Zweifeln ausgesezet wären, dergestalt, daß er die Kräfte der Natur kaum für zureichend halte, solche hinlänglich zu heben. Allein hieraus ist so klar noch nicht, daß Bayle Gott einen Körper zugeschrieben habe.

l) Herr von Beausobre in der Histoire de Manichée et Manicheisme T. I S. 484. brauchet eben dieselbe Gründe wieder die Unkörperlichkeit Gottes, deren sich der Hobbes bedienete, und die ich oben Buchst. d. angeführet habe.

m) Rüdiger in seiner Phys diu. L. I c. 8. Sect. 4. S. 346. und Thomasius so wol in seinem Buche: Versuch vom Wesen des Geistes, wie auch in Confessione doctrinae suae th. 21 und 186. haben dergleichen Meinungen etwas undeutlich blicken lassen. Der Thomas schreibt am leztern Orte davon also: Amplitudo vel extensio spiritus omnium concipi potest, vt centrum circum circa radians, sed sine crassitie. Er wurde deswegen vom Realis di Vienna in seiner Prüfung des Versuches vom Wesen des Geistes S. 34. ff. angegriffen. Dieser verkappte Verfasser war ein Magister aus Quedlinburg, Gabriel Wagner, der viele Akademien besuchet, und sich mit der Flucht aus Wien gerettet hatte. Man schlage hiervon nach den Reimann in seiner Einleitung in die hist. litt. der Teutschen. Ich bin noch sehr zweifelhaft, ob der Rüdiger unter diese Anzahl der Gegner gehöre. Denn erstlich hat er nirgends das einfache göttliche Wesen ausdrücklich geläugnet, hernach sagt er zwar in seiner Gegenmeinung §. 18. daß die Seele materiel sey, weil sie in ihrer ganzen Substanz, wo sie einfach wäre, kein punctum physicum haben würde, welches doch zum contactu nothwendig wäre: allein er erkläret sich in folgenden dergestalt darüber, daß er mit klaren Worten die Seele einfach nennt. „Ich halte, schreibt er, das

„Sub-

„Subiect der Seele pro materiali, die „Seele selbst aber sofern sie pro forma „corporis genommen wird, halte ich mit „den übrigen Philosophen und Theolo„gen pro immateriali. Jedoch ist das „Subiect der Seele deswegen nicht pro „composito zu achten, sondern es ist und „bleibet substantia simplicissima, weil „die partes integrantes, wodurch es muß „begriffen werden, keine wahrhafte, „sondern nur eingebildete partes seyn, „wie ich oben §. 23. erwiesen „ Hätte Rüdiger den Contactus überhaupt mit den physischen Contactus nicht verwechselt: Hätte er sich besser ausgedrucket, da seine Gedancken ganz richtig seyn mögen; so würde er nicht in den Verdacht bei vielen gefallen seyn, als ob er die Würcklichkeit aller einfachen Dinge geläugnet hätte.

n) Der Bohle, ein guter Hebräer zur damaligen Zeit, wurde dieses Irthums darum beschuldiget, weil er lehrte: ירים,אזנים,עינים, komme Gott πρώτως, den Creaturen δευτέρως zu. Darum glaubte man, er habe Gott in eigentlicher Bedeutung körperliche Gliedmasen zugeschrieben. Graptus in Theol. recens controuersa macht hierüber folgende Anmerkung: Verum sententia sua nitebatur sua hypothesi, formalitate sc. illa vocum hebr. non adeo simpliciter reiicienda; sed quae in multis a multis celebertimis Philologis laudatur, conf. Fecht in Philocal. s. th. polemica p. 50. Nicht so günstig urtheilet hiervon der Herr Michaëlis in seiner Beurtheilung der Mittel u. s. w. S 43. ff.

Des fünften Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt von dem einfachen Wesen Gottes.

§. 1.

Es sind zween Haupturſachen, die den alten und neuern Weltweisen die Mühe ungemein vergrösert haben, wenn sie deutlich sagen solten, was das Einfache überhaupt und ins besondere, was das absolut einfachste Wesen sey. Die eine Ursache waren die vielen Bedeutungen, welche man dem Wort einfach gegeben hatte. Die andere Ursache war, weil man die beiahende Merckmale, durch welche die einfachen Dinge zu unterscheiden sind, nicht recht zu finden wuste. Ich will es versuchen, ob ich beiden Klippen ohne Gefahr ausweichen kan. Ich erkläre das absolut einfacheste Wesen durch eine Kraft, welche mit allen ihren innern Beschaffenheiteu volkommen einerlei ist. Ist eine Kraft mit ihren innern Beschaffenheiten volkommen einerlei, so kan sie keine innere Veränderungen haben, und kan auch bei beiden gar kein

innerer Unterscheid angetroffen werden, dergestalt, daß die Kraft eben dasselbe Ding, was alle ihre innere Beschaffenheiten sind, und umgekehrt. Hier ist immer nur ein Ding, aber nicht mehrere. In einem absolut einfachsten Wesen giebt es gar keinen reellen Unterschied. Darum haben andere das absolut einfachste Wesen auch durch eine Substanz erkläret, die gar keinen reellen Unterschied in sich hat, welcher Begrif aber verneinend ist.

Anmerk. 1. Es ist höchstnöthig, daß ich die Leser mit den Zweideutigkeiten des Worts einfach bekannt mache. In der engern Bedeutung hieß eine Substanz einfach, die keine substantielle Theile hat. In weitläuftiger Bedeutung hieß Etwas einfach, das keine reelle unterschiedene Theile hat. Ein reeller Unterschied ist unter zween Dingen, wenn das eine innere Merckmale hat, die in dem andern nicht zu finden sind. Unter einem Gelehrten und unter einem Künstler oder Handwercker, unter der Tugend und dem Laster ist ein reeller Unterschied. Das Einfache in der weitläuftigsten Bedeutung ist ein Ding, darinne sich gar nichts unterscheiden lässet. Der Arzt redet oft von einfachen Arzeneimitteln, und verstehet dasienige darunter, das zwar würcklich aus mehrern zusammengesezet ist, aber wenigere Zusammensezung, als das andere hat. Diese Bedeutung ist bloß relativisch. In der Bedeutung nennte Aristoteles Feuer, Wasser, Luft und Erde einfache Dinge oder Elemente der Körper, ob sie schon selbst Körper waren. Damit man diese verschiedene Bedeutungen besser unterscheiden, und ihren Unterschied desto leichter behalten möchte; so nannte man das eine das metaphysisch einfache, das andere das physisch einfache, wovon man das logisch einfache in den Begriffen noch unterschieden hat.

Anmerk. 2. Ich hätte Ursache, mich zu freuen, wenn bei den Weltweisen meine gegebene Erklärung vom absolut einfachsten Wesen Beifall fände. Denn so wäre ich der erste, der diese Eigenschaft Gottes aus der Anzahl der verneinenden herausgerissen, und zu einer beiahenden gemacht hätte. Als man im Jahr 1745. Num. 74. im Hamb. Correspondenten, des Hrn. Dir. Buttstedts vernünftige Gedancken über die Geheimnisse gedachte, äuserte der damalige Recensente über den § 20. S. 149. folgendes philosophisches Verlangen: Ich muß gestehen, daß mir das Urtheil des Verf. vormals sehr gefallen. Allein, nun deucht es mich, ich hätte etwas daran auszusezen, das ich selbst nicht recht auswickeln kan.

Ich

Ich will mich indessen so gut ausdrücken, als es mir möglich. Es ist wahr, alle Eigenschaften Gottes sind unbegreiflich, aber warum? weil sie in das Unendliche gehen. Nun aber trage ich kein Bedencken, die Einheit Gottes aus eben dem Grunde vor unbegreiflich zu halten. „Ferner „kommt es mir so vor, als wenn einige Eigenschaften Gottes und der end„lichen Geister gar nicht unterschieden wären. Z. B. ein Engel ist als „ein Geist eben auf die Art einfach, wie Gott. Eben so deucht mich, „könne man zwischen der vnitate numerica Dei und anderer Geister kei„nen Unterschied machen. Ich wünsche, daß andere hierüber ihre Gedan„cken mittheilen möchten. „ Nicht lange Zeit darnach schickte ein Ungenannter hierüber seine Gedancken ein, welche in das 84ste Stück eben desselben Jahres in gedachten Hamburgischen Correspondenten eingerücket worden sind. Sie sind folgende: Ich nehme mir die Freiheit, der Meinung, daß die Einheit und Simplicität Gottes von der Einheit und Simplicität der Creaturen, und endlichen Monaden gar nicht unterschieden wäre, zu wiedersprechen, weil ich sie vor einen Saz halte, der der Majestät Gottes nachtheilig ist. Gott ist so ein erhabener Gott, daß er in allen seinen Prädikaten unendlich weit über alle Geschöpfe vou der höchsten Ordnung erhaben ist. (So weit stimmen meine Gedancken mit diesem Ungenannten überein. In dem aber, was folget, dencke ich ganz anders, weil von Gott sich gar kein Grad, auch nicht der höchste, sagen läst). Kurz, wir müssen, wie iederzeit, so auch in diesem Punkte, darüber wir streiten, sagen, **Gott ist Einer und Einfach im höchsten Grade.** Damit nun diese Redensart kein theologisches Compliment bleibe, welches man gegen Gott mit einer andächtigen Mine und Gedanckenleeren Kopfe ausspreche, dergleichen in Absicht auf viele Gelehrte die Wörter doctissimus, excellentissimus, amplissimus u. s. w. zu seyn pflegen, so will ich zeigen, worinnen die unendliche Einheit und Simplicität bestehe. Ich will nur seine Erklärung von der leztern anführen, und die Erklärung des erstern biß ins folgende Hauptstück versparen. „Ich komme nun zur „Simplicität Gottes. Freilich, wenn man sich dieselbe bloß verneinend vorstellet, durch die Abwesenheit der Theile auser Theilen, so läst sich „nicht absehen, wie Gott darinne von den endlichen Monaden einen Vor„zug habe. Allein wir wollen uns den beiahenden Begrif vorstellen, und „da beweiset die Metaphysick, daß Simplicitas und Substantialitas ei„nerlei bedeuten. Je eine grösere Substanz also ein Ding ist, oder ie eine grö-

„sere

„sere Kraft desselben besizt, desto einfacher ist es. Gott ist almächtig, „folglich hat er unendliche Kraft. Er hat die Substantialität im höch„sten Grade, folglich auch eine unendliche Simplicität. Keine endliche „Monade hat eine unendliche Kraft. Also übertrift Gott an Simpli„cität alle endliche Monaden unendlich.„ Wenn ich auf den Baumgartischen Begrif des Unendlichen sehe, dessen ich oben gedachte, wenn ich auf die Einkleidung und den Ausdruck voriger Gedancken sehe; so wolte ich bei nahe wetten, entweder der in Franckfurt an der Oder verstorbene Herr Prof. **Baumgarten**, oder wenigstens ein Schüler von ihm ist der Urheber der Entwickelung des unendlich einfachen Wesens. Wer aber vor uns beiden darinne glücklicher gewesen sey? und wessen Begrif die meiste Fruchtbarkeit habe? das mögen andere beurtheilen, welches ihnen nicht sauer ankommen wird, wenn sie nur das folgende mit gehöriger Aufmercksamkeit durchlesen werden.

§. 2.

Dieienige, welche ihren Verstand in ontologischen Wahrheiten geübet haben, werden mir ohne Einwendung folgende Säze zugeben: **Keine Kraft, in der kein reeller Unterschied und Zusammensezung seyn kan, kan** 1) Ausdehnung 2) Figur und eigentliche Gröse haben, 3) keinen Körper, 4) keinen Raum ausmachen und ausfüllen, 5) auch nicht aus einem Subiecte und Accidentien, 6) aus Wesen und davon unterschiedener Würcklichkeit, 7) aus Vermögen und daher rührenden Thätigkeiten bestehen. Denn alle diese sieben Praedikate sezen ihrem Begrif nach einen reellen Unterschied.

§. 3.

Auf diesem Grund baue folgende wichtige Lehrsäze. Der erste Lehrsaz. **Das absoluteinfachste Wesen kan weder Ausdehnung, noch Figur, noch eigentliche Gröse haben.** Beweiß. Das absoluteinfachste Wesen enthält keinen reellen Unterschied (§. 1. und Anmerk. 1.) folglich kan es weder Ausdehnung, noch Figur, noch eigentliche Gröse haben (§. 2.).

Anmerk. Daraus folgt, daß Gott unermeßlich sey, oder nicht ausgemessen werden kan, weil alles Ausmessen Grössen und Ausdehnung erfordert.

§. 4.

Der zweete Lehrsaz. **Das absoluteinfachste Wesen kan kei-**

nen

nen Körper haben, noch einen Raum ausmachen. Beweiß. Das absoluteinfachste Wesen enthält keinen reellen Unterschied (§. 1. und Anmerk. 1.), mithin kan es keinen Körper haben, noch einen Raum ausmachen und erfüllen (§. 2.).

§. 5.

Der dritte Lehrsaz. Das absoluteinfachste Wesen kan nicht aus einem Subiecte und Accidentien, aus Wesen und davon unterschiedenen Daseyn, aus Vermögen und davon herrührenden Thätigkeiten zusammengesezt seyn. Beweiß. Das absoluteinfachste Wesen enthält keinen reellen Unterschied (§. 1. und Anmerk. 1.) darum kan auch das absoluteinfachste Wesen aus keinem Subiecte und Accidentien, aus Wesen und davon unterschiedenen Daseyn, aus Vermögen und davon herrührenden Thätigkeiten bestehen, (§. 2.).

§. 6.

Der vierte Lehrsaz. Das absoluteinfachste Wesen muß eine metaphysischunendliche Substanz seyn. Beweiß. Das absoluteinfachste Wesen bleibt mit allen seinen innern Beschaffenheiten volkommen einerlei (§. 1.), mithin ist das absoluteinfachste Wesen eine metaphysischunendliche Substanz (§. 10. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.). Auch der umgekehrte Saz: Eine metaphysischunendliche Substanz ist ein absoluteinfachstes Wesen, ist aus eben den Gründen volkommen zu erweisen.

§. 7.

Der fünfte Lehrsaz. Das absoluteinfachste Wesen ist in seinen Innern ganz unveränderlich. Beweiß. Das absoluteinfachste Wesen bleibt in seinen innern Beschaffenheiten immer einerlei (§. 1.), folglich ist das absoluteinfachste Wesen in seinen Innern ganz unveränderlich (§. 24. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.).

§. 8.

Der sechste Lehrsaz. Alles, was in dem absolut einfachsten Wesen seinem Begrif nach ist, das ist es selber. Beweiß. In dem absoluteinfachsten Wesen ist seinem Begrif nach, gar kein reeller Unter-

schied (§. 1.), darum ist es mit sich volkommen einerlei, oder es ist es selbst (§. 1. Anmerk. 1.).

§. 9.

Gott für sich betrachtet ist das absoluteinfachste Wesen.

Beweiß. Gott für sich betrachtet ist eine metaphysischunendliche Substanz (§. 17. Hauptst. 3. Dogm. Abschn.), folglich ist Gott für sich betrachtet ein absoluteinfachstes Wesen (§. 6.). Noch ein anderer Beweiß. Gott für sich betrachtet ist in seinem Innern ganz unveränderlich (§. 24. Hauptst. 3. Dogm. Abschn), mithin ist Gott für sich betrachtet ein absoluteinfachstes Wesen (§. 7.).

Anmerk. 1. Wolte iemand mir den erwiesenen Saz läugnen, so müste er den contradictorisch entgegen gesezten Saz, für wahr annehmen, welcher folgender wäre: Gott ist nicht das absolut einfachste Wesen. Daraus aber würde ein ganzer Haufen Ungereimtheiten folgen, daß in Gott ein reeller Unterschied, daß eins von dem andern in Gott getrennet werden könte, daß Gott nicht metaphysischunendlich, daß er in seinen innern Beschaffenheiten nicht ganz unveränderlich sey. u. s. w. Der erlauchte Verfasser der Schrift: La Philosophie du Bon-Sens Tom. 4. S. 32. macht auch einen apagogischen Beweiß von unserm Lehrsaze: Wäre Gott ein zusammengesezтes Wesen, das aus mehrern einfachen Kräften bestünde, so müste eine Jede dieser Kräfte ein Gott seyn, folglich gebe es mehrere Götter, welches abgeschmackt wäre. Es verdiente gedachter Verfasser alle Hochachtung der Weltweisen, wenn er nur nicht die Immaterialität der Seele geläugnet hätte, welche der verstorbene Herr Consistorialrath Schubert in einer Epistol. de immortalitate animae S. 19. gegen ihn zu vertheidigen für nöthig erachtet hat.

Anmerk. 2. Die sich durch das Vorurheil des Alterthums nicht haben ganz hinreissen lassen, werden auch den apagogischen Beweiß eines Alten nicht ungern lesen. Der bekannte Christ. Scheibler Libr. II. Metaphysicorum S. 372. leitet drei falsche Säze aus der Gegner ihrem Saze her. Sic Deus, schreibt er, a) haberet perfectionem dependentem, idque tripliciter. Hae partes dant compositо τὸ esse, adeoque a suis partibus dependebit, deinde debet habere componentem, a quo effectiue dependet:. denique in compositо est dependentia vnius partis ab altera: b) quod est compositum non est primum. Nam compo-

positum est natura posterius suis partibus componentibus: c) quidquid per compositionem vnum est, id necessario habeat aliquid potentiae. Nam si vtrumque componentium esset actutum inde non consurgeret ens per se, sed per adgregationem, hoc aliunde imperfectum est, quia deficit ab vnitate.

§. 10.

Nun will ich aus dem erwiesenen Lehrsaze die Folgen ziehen, die darinne liegen. Ist Gott ein absoluteinfachstes Wesen (§. 9.); so kan Gott weder Ausdehnung, noch Figur, noch eine eigentliche Gröse haben (§. 3.), so ist er unkörperlich, auch kein Raum, noch erfüllet er einen Raum (§. 4.), so ist er nicht aus Subiekt und Accidentien, aus Wesen und davon unterschiedenen Daseyn, aus Vermögen und davon herrührenden Thätigkeiten zusammengesezet (§. 5.) so ist, was in Gott ohne Beziehung ist, Gott selbst (§. 8.).

Anmerk. Nicht ohne Ursache habe ich den leztern Lehrsaz: **Alles was in Gott ohne Beziehung ist, ist Gott selbst**, etwas eingeschränckter ausgedruckt, wie die Alten. Die alten Weltweisen druckten ihn also aus: quidquid est in Deo est ipse Deus. Gleich kamen die Socinianer und mißbrauchten ihn. Denn wenn dieser Saz richtig ist; so müssen, sagten sie, auch die drei Personen in Gott Gott selber seyn, folglich können sie keinen reellen Unterschied haben. Allein da diese drei Personen nur Verhältnisse und Beziehungen in Gott sind, so fält der Mißbrauch desselben auf einmal weg, so bald man ihn auf diese Art einschränket: quicquid in Deo *absolute, absque relatione* est id, est ipse Deus.

§. 11.

Ein Ding ist **physischuntheilbar**, in welchem keine substantiellen Theile getrennet werden können. Wann solche physische Untheilbarkeit dem Begrif eines Dinges wiederspricht; so ist es **absolutphysischuntheilbar**: wiederspricht aber die physische Untheilbarkeit einer gewissen Kraft der Welt, so ist das Ding **Bedingungsweise physischuntheilbar**. Was absolutphysischuntheilbar, ist es auch Bedingungsweise, aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Man hat hiervon die metaphysische und logische Untheilbarkeit zu unterscheiden. Jene findet in dem Wesen algemeiner Dinge, diese in den einfachen Begriffen oder Merkmalen derselben statt, die in keine weitere aufgelöset werden können.

§. 12.

Gott ist absolut physisch untheilbar. Beweiß. Gott hat gar keine substantiellen Theile, vermöge seines Begriffes, weil er das absoluteinfachste Wesen (§. 9. 4.), folglich ist Gott absolut physisch untheilbar (§. 11).

§. 13.

Gott selbst kan weder äuserlich, noch innerlich empfunden werden. Beweiß. Aeuserlich können nur die Körper empfunden werden, wie aus der Erfahrungslehre von der Seele klar ist. Gott ist nicht körperlich (§. 10.), also kan Gott selbst nicht äuserlich empfunden werden. Nichts, als Würckungen meiner Seele können innerlich empfunden werden, wie gleichfals aus der empirischen Psychologie erhellet. Gott ist keine Würckung meiner Seele, denn er ist ein von der Welt unterschiedenes Wesen (§. 6. Hauptst. 1. Dogm. Abschn.), folglich kan auch Gott selbst nicht innerlich empfunden werden.

Anmerk. Ein anderes ist, Gott selbst empfinden, ein anderes ist seine Würckungen in und auser uns empfinden. Das leztere kan von Gott gesaget werden, aber nicht das erstere. Wie nöthig ware es demnach, den Lehrsaz bestimmt auszudrucken.

§. 14.

Gott ist weder sichtbar, noch fühlbar. Beweiß. Gott kan gar nicht empfunden werden (§. 13.), folglich ist Gott weder sichtbar noch fühlbar. Denn das Sehen und Fühlen sind Empfindungen, wie die empirische Psychologie solches lehret.

Des fünften Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von dem einfachen Wesen Gottes.

§. 1.

Es ist N) Verneinungsweise die Streitfrage zu bestimmen. Beide Theile geben einander zu, 1) daß etwas verschiedenes in Gott sey, 2) daß man selbiges in unsern Begriffen unterscheiden, und in Gedancken mancherlei von Gott absondern könne, 3) daß die göttlichen Eigenschaften, für die Gegenstände genommen, bei welchen sie ihre Thätigkeiten beweisen, einen reellen Unterschied haben.

§. 2.

Es ist aber auch B) Beiahungsweise die Streitfrage zu bestimmen. Beide Theile streiten einmal hierüber, ob in Gott selbst, ohne Beziehung auf die Dinge auser Gott, und auf die verschiedenen Begriffe, die wir uns von den innern Beschaffenheiten Gottes machen, ein reeller Unterschied, eine reelle Zusammensezung sey? Wir läugnen solches. Dagegen behaupten dieses 1) einige der Scholastiker, sonderlich eifrige Scotisten, 2) Socinianer, 3) Arminianer, 4) hauptsächlich Conr: Vorstius. Es wird von beiden Theilen zweetens darüber gestritten, ob in Gott ein Zusammenhang substantieller Theile, oder ob Gott körperlich sei? Wir läugnen solches, dagegen a) einige Väter der ersten Kirche, vorzüglich der Tertullian, b) Spinoza, c) Hobbes, d) und einige Engeländer schreiben Gott einen Körper zu.

§. 3.

Man tritt der reellen Unendlichkeit, der Unveränderlichkeit Gottes zu nahe, wenn man Gott sein absolut einfachstes Wesen absprechen will, wodurch der ganze reine Begrif von Gott aufgehoben wird, wie der Beweiß, daß Gott das absolut einfachste Wesen sey, solches einem Jeden einleuchtend genug machen wird (dogm. Abschn. §. 9. und Anmerk. 1. und 2.). Hieraus erhellet, daß dieser Streit kein unerheblicher Streit in der natürlichen Gottesgelarheit zu nennen sey, weil er gerades Weges zum Atheismus führet.

§. 4.

Der erste Einwurf, den der Vellejus dem Plato machte, (Siehe Hist. Abschn. §. 2. Anmerk. a.) war folgender: Wenn Gott unkörperlich sey, so hat Gott weder Sinne, noch Weißheit, noch Vergnügen. Das lezte sey falsch, also auch das erste. Ich läugne in diesem Einwurfe die Folge des Obersazes. In der menschlichen Seele, als einem endlichen Geiste, hangen alle Vorstellungen vom Körper, und von den Vorstellungen des Guten alles Vergnügen ab, aber nicht in Gott, welches man bei gegenwärtigen Einwurfe als wahr angenommen hat, so doch ganz unerweißlich ist, und der Unendlichkeit Gottes wiederspricht.

§. 5.

Nun folgen die Einwürfe, welche einige unter den Scholastikern wieder das einfache Wesen Gottes gemacht haben. Der erste Einwurf. Wenn wahr ist, daß etwas viel einfacher gedacht werde, wenn ich es, als etwas von vielen Abgesondertes gedencke, als wenn ich mir es als Etwas vorstelle, das in vielen Dingen enthalten ist; so folgt, daß Gott nicht sey das absolutvolkommenste Wesen. Das erste sey nicht zu läugnen, also auch nicht das lezte. Ich gebe den Förderſaz zu, wenn in selbigem von den logisch einfachen die Rede ist. Je mehr ich von einem Begrif absondere, desto einfacher wird er, nach der Sprache der Logicker. Je mehr aber ich Bestimmungen zu einem Begrif hinzu thue, desto gröſser wird seine Zusammensezung. Nun aber läugne ich die Folge, weil von dem Logischeinfachen auf die Verneinung des Physischeinfachen gar nicht geschlossen werden kan, von welcher in dem erwiesenen Lehrsaze allein die Rede ist. Verstünde man aber den Schlußsaz auf diese Art, daß Gott logisch einfach seyn müsse; so ist derselbe uns gar nicht richtig entgegen gesezet worden, weil derselbe allein von dem physisch einfachen Wesen verstanden werden muß.

§. 6.

Der zweete Einwurf der Scholasticker. Das absolut einfachste Wesen hat gar keinen reellen Unterschied (§. 1. dogm. Abschn.). In Gott ist, nach der Lehre der Christen, ein reeller Unterschied, weil die drei Personen in Gott würcklich unterschieden seyn sollen. Mithin ist Gott nicht das absolut einfachste Wesen. Ich läugne den Untersaz unter folgender Einschränckung: In Gott für sich, ohne alle Beziehung betrach-

trachtet, ist ein reeller Unterschied. Der Christ giebt nur in Gott, für die Personen genommen, den reellen Unterschied zu.

Anmerk. Dieses ist auch einer der Haupteinwürfe, die die Socinianer gegen die Lehre von der Dreieinigkeit machen.

§. 7.

Der dritte Einwurf der Scholasticker. Wenn das einfache Wesen eines Dinges gröser ist, wenn nicht nur Subject, sondern auch Eigenschaft mit der Eigenschaft einerlei; so folgt, daß Gott nicht das absolut einfachste Wesen sey. Die Folge beweisen sie daher, weil in Gott gar kein Subject und Accidens, unsrer Lehre nach, seyn könne. Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn da die Gegner im Forderſaze annehmen, daß das einfache Wesen gröser sey, wenn in selbigem Subject und Eigenschaft oder Accidens einerlei, so ist solches dem Begriffe eines absolut einfachsten Wesen nicht entgegen gesezt, welches aber seyn müste, wenn der Hintersaz aus dem Förderſaze richtig folgen solte, wie nur diejenige am besten wissen werden, welche die Natur eines wahren Bedingungssazes verstehen, in welchem das Consequenz entgegengesezte Begriffe vom Antecedenz enthalten muß.

Anmerk. Der Bonaventura in Summa Theol. S. 58. hat, auser diesen Einwürfen der Scholastiker, noch mehrere angeführet, die aber nichts bedeuten.

§. 8.

Faustus Socinus a) und dessen Anhänger, besonders der Goslavius von Bebelno nehmen ihre Einwürfe hauptsächlich aus der Lehre der Christen von der Dreieinigkeit her. Sie sagen: Wenn Gott ein absolut einfachstes Wesen; so können nicht drei realiter verschiedene Personen in Gott seyn. Da beide Säze unmöglich zugleich wahr seyn könten; so müsse entweder der Lehrsaz der Christen: Es giebt drei realiter unterschiedene Personen in dem einigen göttlichen Wesen, oder unser erwiesener Lehrsaz: Gott ist das absolut einfachste Wesen, falsch seyn. Ein Jude, ein Muhamedaner, ein Heide, ein Weltweiser, als Weltweiser, hat nicht Ursache auf diesen Einwurf zu antworten, wohl aber der Christe, und unter ihnen der Theologe. Ich würde mich auch auf selbigen nicht einlassen, wenn mir die zu vertheidigende Uebereinstimmung der

natür-

natürlichen Religion mit der christlichen nicht am Herzen läge. Zu dem Ende antworte ich durch eben die Einschränckung des Fördersazes, durch welche ich §. 6. den Scholastickern geantwortet habe. Gott, oder das göttliche Wesen kan entweder absolute, für sich, oder Verhältnißweise betrachtet werden. Die Vernunft erkennet den Saz für richtig: Gott, absolute für sich betrachtet, ist das einfachste Wesen, oder hat keine reelle Zusammensezung. Der Christ hält den Saz auch für wahr: Gott, Verhältnißweise betrachtet, begreift realiter verschiedene Personen. Diese beide Säze können nicht für wiedersprechende erkannt werden, weil ihre Subjecte nicht einerlei sind, welches doch ein nothwendiges Stück bei wahren Wiedersprüchen seyn muß, wie solches in der Vernunftlehre erwiesen wird. Lychettus und Scheibler führen auch diesen Einwurf an, aber die Auflösung desselben gefällt mir nicht c).

a) Der **Socin** macht in seiner Defens. Animadu. in adsertiones Theol. Collegii Posnaniensis de Trino & vno Deo Racov. 1618 8. S. 44. diesen Einwurf: Etsi de Dei essentia, schreibt er, quod simplicissima sit, nihil a nobis adfirmatur, falsa tamen nihilominus est aduersariorum sententia: in Dei simplicissima essentia plures esse personas inter se distinctas. Se enim ipsam destruit haec enunciatio, in eaque efferenda pugnantia loquuntur Aduersarii. - - Iam si ex eo, quod Dei essentia simplicissima sit, necessario eiusdem essentiae compositio omnis exeluditur, sequitur omnino plures personas in Dei essentia esse non posse inter se distinctas &c.

b) Des **Goslavius** eigene Worte in seiner Schrift contra Keckermannum S. 27. lauten also: Si vera est Theologorum sententia de essentiae & personarum discrimine ac earum proprietatum differentia, sequitur, vt vnum numero esse nequeant. Nam, teste Keckermanno, discrimen tollit perfectam eius rei vnitatem, secundum quam, & in qua discrimen constituitur. Opposita enim sunt vnum & discretum. Atqui essent numero vnum, si quidquid est in Deo, Deus esset. Nam quae vni tertio sunt eadem, ea inter se sunt eadem.

c) **Lychettus** in Comment. über den Scotus ad p. 1. p. d. 2. q. 4. und **Scheibler** Lib. II. Metaphys. antworten folgendergestalt: Persona diu. est summe simplex, & nullo modo composita, tum quia ibi proprietas transiit in perfectam identitatem realem essentiae diu., tum quia essentia diu. ex se est simpliciter in vltima actualitate. Illustrat ea exemplo entis & animae. In ente esse vnum verum & bonum, hasque vero adfectiones per realem identitatem cum ente convenire. Sic quoque de anima, cuius facultates nullam realem compositionem efficerent.

§. 9.

Conr. Vorst a) macht folgenden Einwurf: Wenn Gott das absoluteinfachste Wesen ist; so folgt, daß die freien Handlungen, und Rathschlüsse

schlüsse in Gott Gott selbst, mithin nothwendig seyn müssen. Das lezte sey wiedersprechend, folglich auch das erste. Eben denselben Einwurf macht auch der Goslavius von Bebelno b). Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn sie bauen den Beweiß hiervon auf den sehr unbestimmten Saz: Die Wesen der Dinge sind nothwendig. Verstehet man die metaphysischen Wesen algemeiner Dinge; so gebe ich ihn zu. Allein nun läst er sich auf Gott, als ein würckliches Ding, gar nicht anwenden. Verstehet man das physische Wesen, dergleichen alle daseyende Dinge haben; so erkläre ich ihn für falsch, weil solches physische Wesen die freien Handlungen, eine freie Wahl gar nicht ausschließet, wie solches die Metaphysik lehret.

a) Ich treffe diesen Einwurf in des **Conr. Vorsts** amica Colat. S. 97 an, wo er ihn also vorträgt: Certe magna & vere essentialis diuersitas actionum Dei liberarum, ad extra tendentium (qua tum inter se, tum ab ipso Deo, vere differant) sine manifesto errore negari non potest. - - Is (sc. negans) eo tandem adigetur, vt nullum in Deo liberum arbitrium, saltem nullum huius exercitium actuale statuere cogatur. Quod quidem verum *Atheismi* fundamentum censeri debet. Saltem bonis rationibus eo ille compelletur, vt ex duobus alterum ipsi necessario fatendum sit: aut nullas in Deo esse voluntarias actiones, siue libera decreta: aut actiones istas (v. g. praedestinationem) esse ipsum Deum, siu. ipsam Dei essentiam - - Quorum vtrumque vehementer absurdum est, & s. litteris, imo toti religioni contrarium.

b) Der **Goslav von Bebelno** contra Keckermannum S. 27. ff. wirft eben das ein: Si numero eadem futura *posse* & *velle*: Si *posse* est Deum esse: tum & *velle*. Quia esset Deus non Deus: si vtrumque non idem inter se, & tamen vnus & idem Deus. Atque *posse* & *velle* in Deo idem non est. Etenim Deus *multa* potest, quae non *vult*: vt, mundum hoc momento temporis destruere: mortuos in vitam reuocare. Nam quid prohiberet, si vellet? Falsum igitur est, Deum esse, quidquid in Deo est. Er bauet auf den leztern Saz einen andern Einwurf, den er gegen die Lehre von der Dreieinigkeit gemacht hat: Si essentia sit ipse Deus & persona similiter is ipse, qui & essentia Deus: essentia non sit persona, ac contra persona essentia. Eadem enim nec latius nec angustius patent: sed aeque. Iam si persona erit essentia: tum contra, quorsum ego tres personae vnica Dei existente essentia? aut quorsum haec vnica, illis tribus existentibus? Darauf ist schon von mir oben in dem dogm. Abschn. §. 10. Anmerk. geantwortet worden.

Anmerk. Weil die Arminianer auf eben dieselbe Art, wie **Vorst**, wieder unsern Lehrsaz eingeworfen haben; so führe ich ihre Einwürfe hier nicht an. Jedoch im Hauptstücke von den göttlichen Rathschlüssen werde ich von ihnen ein und das andere anführen.

§. 10.

Der Thomas Hobbes wendete dreierlei wieder unsern erwiesenen Lehrsaz ein: 1) Die Väter der ersten Kirche hätten zum Theil gelehret, daß Gott körperlich sey, ohne daß man ihnen auf einer algemeinen Versammlung wiedersprochen hätte, 2) ein Drittes zwischen der feinen und groben Materie sey wiedersprechend, 3) das Wort einfach komme von Gott in heil. Schrift gar nicht vor. Diese Einwürfe alle zusammen sind so elend ausgedacht, daß ein Mann von geringern Ansehen darüber würde verlachet worden seyn. Aber so gehet es öfters, daß Einwürfe bloß darum für wichtig geachtet werden, weil sie ein Mann von Ansehen vorgebracht hat. Ich antworte auf den ersten Einwurf, daß er gar nichts beweise, weil die Uebereinstimmung der Lehre mit der Lehre eines andern bei Weltweisen gar keinen Erkentnißgrund des Wahren und Falschen abgeben kan. Ich antworte auf dem zweeten, daß, wenn auch in der Eintheilung der Materie kein Drittes zwischen der subtilen und groben gäbe, dadurch die Würcklichkeit der einfachen Dinge noch nicht bestritten werden könne, oder der Gegner müste schon, als wahr voraus sezen, daß alle würckliche Dinge materiel wären, welches er zu erweisen hätte. Ich antworte auf den dritten Einwurf, daß er keiner Antwort würdig sey. Denn ich kan den Gebrauch eines Wortes unterlassen, ohne die Sache zu läugnen, die andere damit ausdrucken.

Anmerk. Dadurch ist auch dem Herrn von Beausobre auf das, was wir oben im Histor. Abschn. §. 9. not. l. von ihm angeführet haben, geantwortet.

§. 11.

Der Bened. von Spinoza, dessen ganzes irriges Lehrgebäude ich oben in dem histor. Abschnitte des zweeten Hauptstückes S. 146. ff. angeführet habe, verwarf aus folgenden Gründen das absolut einfacheste Wesen. Er nahm den falschen unbestimmten Saz an: Dinge, die nicht einerlei Beschaffenheiten haben, deren eins kan des andern Ursache nicht werden. Soll also etwas eine Ursache der Körper und der Ausdehnung werden; so muß es selbst körperlich und ausgedehnet seyn. Darum muß die Ausdehnung eine göttliche Eigenschaft seyn, weil wir die Körper in der Welt nicht läugnen können. Es bedarf dieser Einwurf keiner weitern Antwort, als man läugnet dem Spinoza den oben angeführten unbestimmten Saz, aus welchen man noch viele andere ungereim-

te Säze würde folgern können. Man schlage auser der zuvor angezeigten Stelle des zweeten Hauptstückes, auch die Einleitung S. 45. Not. g. nach.

§. 12.

Clarck, Newton, Raphson, Morus hätten Gott gewiß keinen Körper und Ausdehnung zugeschrieben, wodurch sie Gegner unseres Lehrsazes worden sind, wann sie den leeren Raum nicht für eine göttliche Eigenschaft gehalten hätten. Da wir nun ihnen diesen Saz nicht zugeben werden, den auch Herr von Leibniz sattsam wiederleget hat; so ist der Lehrsaz, Gott ist das absolut einfachste Wesen, dadurch noch nicht umgestosen. Siehe in dem Hist. Abschn. §. 9. die Noten d. e. f. g.

§. 13.

Pordätsch und sein Uebersezer machen folgende Einwürfe. Der erste Einwurf stehet K. 12. S. 341. ff. Gott ist ein Licht, nach der heil. Schrift, folglich muß er eine Länge, Breite und Tiefe haben. Ich antworte: die Schrift nennet zwar Gott ein Licht, aber in uneigentlicher Bedeutung. Nun läugne ich die Folge des Obersazes, weil die Eigenschaften eines Körpers nur aus der eigentlichen Bedeutung des Lichts richtig geschlossen werden können. Die Ausflucht, die er gegen diese gegebene Antwort macht, ist folgende. Erstlich, er selbst und viele andere hätten Gott, als das allerfeinste und helleste Licht empfunden. Hernach, wenn Licht in uneigentlicher Bedeutung zu nehmen wäre, nämlich für die deutliche Erkentniß eines Geistes; so müste der Satan auch ein Licht können genannt werden. Ich antworte auf den ersten Grund seiner Ausflucht: Eine Erfahrung, die ausgemachten Wahrheiten wiederspricht, ist nimmermehr eine richtige Erfahrung. Nun aber ist aus dem Begriffe eines Gottes und eines Lichtes, in eigentlicher Bedeutung genommen, erweißlich, daß beide Begriffe sich wiedersprechen. Ein Licht ist eingeschränckt, Gott dagegen uneingeschränckt. Ein Licht hat Farbe, einen Schein, kan empfunden werden, entstehet und vergehet, macht umstehende Dinge sichtbar. Dieses alles wiederspricht dem Begriffe Gottes. Ich antworte auf den andern Grund der Ausflucht: Wird Licht für die deutlichen Vorstellungen eines Dinges genommen; so sehe nicht, warum der Satan nicht könne ein Licht genannt werden. Unser Gegner hätte viel für sich, wenn die Schrift Gott ausschliesungsweise ein Licht genennet hätte, welches durch keine einzige Stelle der Schrift erwiesen werden kan.

Anmerk. Es ist schon ehedem darüber gestritten worden, ob Gott ein Licht in eigentlicher Bedeutung zu nennen sey? Der berühmte Dannhauer, der Joh. Adam Osiander, denen Canz in seiner Disputation beipflichtet, beiahen solches. Chemniz dagegen, Musäus und Fecht läugnen es. Man schlage hiervon nach des Joh. Fechtens Syllogen S. 138. §. IV.

§. 14.

Der zweete Einwurf des Pordätschens. Alles sey in Gott, von Gott und durch Gott Röm. 11, 36. mithin muß Gott Ausdehnung haben. Ich läugne die Folge des Obersazes, welche ohne dem falschen Saze des Spinoza, den ich oben §. 11. umgestossen habe, nicht bewiesen werden kan.

Anmerk. Ich will lieber meine Leser auf die Streitschrift des Canzens verweisen, als selbige mit den übrigen Einwürffen eines fanatischen Mannes, die nicht viel besser, wie die angeführte sind, aufhalten.

Des fünften Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von
dem einfachen Wesen Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man hüte sich, den Verstand des Menschen durch allerlei Bilder und Figuren von Gott zu verderben und seinem einfachen Wesen nachtheilige Begriffe bei sich und andern dadurch zu erwecken. Nach der Phantasie der Mahler ist Gott als ein Mann vorzustellen, der einen eißgrauen Kopf und Bart, aber mit Noth unterlaufene Wangen hat, wodurch sie die Ewigkeit und unwandelbare Kraft Gottes abbilden wollen. Die Bildersprache von Gott, oder Hieroglyphen, welche die Morgenländer noch heut zu Tage sehr lieben, sind nicht schlechterdings zu verwerffen, wenn nur eine richtige Bestimmung der Bedeutung dieser Zeichen dabei voraus gesezet wird. Auser dem wird sie die Ursache der abscheulichsten Irthümer in der Lehre von Gott a). Ohne

ne Zweifel hat man darinne den Ursprung der gröbsten Abgöttereien unter den Heiden zu suchen, in welche oft Christen, aus Mangel richtiger Erkenntniß von dem allereinfachsten Gott, noch häufig verfallen.

a) Diese Bilderschrift ist nicht, als die einzige Ursache der Abgötterei anzusehen, es giebt noch weit mehrere. Der Fehler ist demnach handgreiflich, den Vossius und Plache in ihren Schriften gemacht haben, indem sie allen Götzendienst und Irthum in der Lehre von Gott aus der hieroglyphischen Bildersprache der Egyptier hergeleitet, und als eine physicalische Unterweisung des gemeinen Mannes angesehen haben.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Kan Gott, wegen seiner grösten Einfachheit schlechterdings nicht empfunden werden, ist er ganz unsichtbar und unfühlbar; so lasse man sich dadurch weder zu einer gänzlichen Verläugnung der Würcklichkeit Gottes, noch auch, wie Moses, zu einer solchen unerhörten Versuchung Gottes verleiten, daß er sich seiner Substanz nach uns zu empfinden geben, und sichtbar uns erscheinen solle. Einen Gott, der Unsichtbarkeit halber, gar läugnen wollen ist ein strafbarer Irthum des Verstandes. Von Gott verlangen, daß er sich den Werckzeugen unsrer Sinne sichtbar vorstelle, ist eine sündliche That unsres Willens, weil wir von Gott begehren, daß er etwas thun soll, welches seinen unendlichen Volkommenheiten zu wieder ist. O! vernünftiger Entschluß eines Menschen, welcher der erwiesenen Wahrheit, Gott ist das absoluteinfachste Wesen, folgende Vorurtheile ohne Aufschub aufopfert: **Was ich nicht empfinde, das ist nicht**, und wenn wahrhaftig ein Gott da wäre, so würde doch iemand in der Welt seyn, der ihn gesehen und empfunden hätte! Ein fleisiger Beobachter des, was da ist, und täglich in der Welt vorgehet, kan mit den Augen seines Verstandes und seiner Vernunft Gott deutlich genug sehen, ia! mit Händen greifen. Ein anders, eben so schädliches Vorurtheil wäre: **Wer keine Werckzeuge der Sinne hat, der kan auch keine Erkentniß von der Welt haben.** Ich zweifle, ob noch ie ein Weltweiser, oder auch der beste unsrer schönen Geister, die Thorheit dieses Vorurtheils seinen Brüdern fühlbarer gemacht habe, als der Verfasser Ps. 94, 8. 9., der alda sich also ausdrucket: Mercket doch ihr Narren, unter dem Volcke, und ihr Thoren! wenn wolt ihr klug werden? Solte der, der das Auge gemacht hat, nicht sehen, und der das Ohr gepflanzet hat, nicht hören, d. i. klare Vorstellungen der würcklichen Dinge haben?

§. 3.

Die dritte Pflicht. Ist Gott, aus Mangel einer Gröse, unermeßlich; so ist nichts unter den Creaturen, das ein Verhältniß gegen Gott hätte. Ein Mensch, der Gott, oder nur eine einzige seiner Beschaffenheiten, ausmessen will, gleicht ienem Knaben, der sich in seiner grösten Einfalt eine kleine Grube machte, um das Meer mit einem Löfel auszuschöpfen. Man suche im Gegentheil die Unermeßlichkeit Gottes auf eine recht thätige Weise zu erkennen, welches geschicht

a) durch eine überzeugende und lebendige Vorstellung von den Einschränckungen aller Geschöpfe. Grösen und Grösen sind durch einander auszumessen. Aber zu einem Wesen, das gar keine Gröse, keine Länge, keine Breite, keine Tiefe, keine Grade hat, findet sich gar kein Maßstab. Man verdoppele die Macht eines der grösten Monarchen in der Welt auf eine unzählbare Art, und man bekommt nimmer die Macht unseres Gottes:

b) wenn man sich durch diese Unermeßlichkeit zu einer stäten Ehrfurcht und Anbetung Gottes bewegen läst:

c) durch Verhütung aller Selbsterhebung, wenn wir uns Gott gleich achten, und dadurch ihm das rauben, was ihm allein eigen ist.

Des sechsten Hauptstückes

Historischer Abschnitt

von dem Lehrsaze, Gott ist ein einziger.

§. 1.

Die Schriftsteller, welche von diesem Lehrsaze insbesondere geschrieben haben, sind folgende: Joh. Christoph Gottsched a), D. Joh. Ernst Gunner b), D. Christian Hagmaier c), Joh. Christ. Lehmann d), M. Joh. Christian Neuffer, Pfarrer der Gemeinde zu Auenstein, e) D. Franz Ulrich Ries f), M. Joh. August Schlettwein g), Joh. Joachim Schwabe h), Balth. Adolph von Steinwehr i) Töllner k), ein Ungenannter, der sich durch die Buchstaben A. G. E. unterschrieben hat l).

Anmerk.

Anmerk. a) In seinem philosophischen Gespräche: ob mehr, als ein Gott möglich? b) In seinem Beweise von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes aus der Vernunft, Jene 1748. 8. c) Disp. de vnitate Dei ex lumine naturae, Tub. 720. d) Lehre von den wahren einigen Gott, Leipz. 697. 12. e) Abhandlung von der Einigkeit des göttlichen Wesens, mit einer Vorrede vom Hrn. Prof. Gottfr. Plouquet, Tübingen 1772. 3 und einen halben Bogen. Man sehe die Danziger theol. Berichte 104. St. f) Disp. vnitas Dei ex rationis lumine demonstrata, Marb. g) Beweiß von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes durch neue und vollständige Beweise a priori gründlich dargethan Jene, 8. h) Disp. de vnitate Dei ex principiis philosophicis adserta, Lipſ. 742. i) Disp. de argumentis quibusdam recentiorum pro Vnitate Dei modeste expensis, Lipſ. 1734. k) Versuch eines neuen strengen Beweises von der Einheit Gottes. Selbige stehet in seinen vermischten Aufsäzen im 1 Bande 767. 8. l) Neuer Beweiß des Daseyns eines einigen Gottes und Schöpfers aller Dinge vom Herrn D. Hauber zum zweetenmale zu Altona 1756. herausgegeben.

§. 9.

So alt und so ausgebreitet auch der Irthum von der **Vielgötterey** a) unter so vielen Völckern b) war, dem die heidnischen Priester, ihres Nuzens halber, alle mögliche Nahrung verschaften; so haben doch viele Kluge c) unter den Griechen und Römern diesen Irthum erkannt. Sokrates hatte allein das Herz, aller Gefahr ungeachtet, diesem Irthum öffentlich zu wiedersprechen, und ihn von der lächerlichen Seite seinen Schülern vorzustellen, worüber er durch den Giftbecher, den er trincken muste, sein Leben unter einer recht philosophischen Standhaftigkeit verlohr.

a) Die Vielgötterei wird auch der **Gentilismus, Ethnicismus, Paganismus, Polytheismus** genannt. Da es unter heidnischen Völckern welche giebt, die nur ein höchstes Grundwesen aller Dinge annehmen; so begreift Heidenthum viel mehr, als Polytheismus. Waren so gar unter den klugen Heiden welche, die die Vielgötterei verabscheueten; so kan auch aus diesem Grunde Heidenthum und Polytheismus nicht von gleich weitem Umfange seyn. Weiß man, daß alle übrige von den Juden unterschiedene Völcker überhaupt Heiden oder Griechen genennet wurden; so empfängt dadurch manche Stelle N. T. das nöthige Licht, und die unnöthige Spötterei mancher Freigeister ihre hinlängliche Abfertigung, welche die Schriftsteller N. T. darum tadeln, daß sie alle Völker auf eine fehlerhafte Art in Juden und Griechen eingetheilet hätten.

ten. Ich könte von dem Ursprunge, von dem Alterthum, von der Ausbreitung dieses Irthums, von den verschiednen Eintheilungen der Götter viel nüzliches anführen: ich könte vieles von den angezogenen Benennungen, und ihren eigentlichen damit verbundenen Begriffen sagen, wenn ich ohne Noth weitläuftig seyn wolte. Ich verweise meine Leser auf des D. Baumgartens Geschichte der Religionspartheien, Halle 1766 4. S. 180, alwo man das meiste hiervon gesammlet, und auch die besten Schriften vom Heidenthume S. 184. ff. angeführet antrift. Man vergesse nur nicht, allezeit den nöthigen Unterschied unter der mythologischen, philosophischen und bürgerlichen Religion der Heiden zu machen.

b) Ich will kurz der Völcker gedencken unter welche sich die Vielgötterei ausgebreitet hatte. I) Sind die Magier, (Magi) welche am ersten von der natürlichen abgewichen sind, deren Religion voller Abgötterei war. Der Zaraduscb, oder Zabraduscb, den die Griechen zum Unterschiede der andern gleiches Namens den persischen Zoroaster genennet haben, brachte sie zu ihrer Volständigkeit. Ihr Lehrbegrif ist am richtigsten aus der Zend, oder Zendaveste und Pazend, da die Nachrichten der griechischen Schriftsteller sehr unzuverläßig sind, herzunehmen. II) Die Zabier und Phönicier, deren Gözen- und Bilderdienst einer der ältesten ist, der anfänglich bei den Chaldäern, Babyloniern und Arabern entstanden Zuerst verfertigte man dem Gestirn und ihren Geistern, hernach auch andern geistlichen Wesen Bilder, die man bei und unter derselben anbetete, wodurch Teraphim und Talismane verursachet worden sind. III) Die Griechen und Römer. Der griechische Gözendienst entsprung aus Phönicien, sonderlich durch die Wanderung des Cadmus, und der Römische aus dem Grichischen. Die Griechen verehreten zwölf gröfere Gottheiten, Jupiter, Juno, Neptunus, Ceres, Mercurius, Vesta, Vulcan, Phöbus oder Apollo, Mars, Pallas, Venus und Diana. Sie verehreten geringere Gottheiten und geistliche Wesen, Helden, Schuzengel mit Gebeten, Opfern und verschiedenen Reinigungen, wobei sie eine Menge von Orakeln annahmen. Die Römer erweiterten den Gözendienst der Griechen durch die sibyllinischen Bücher, fremde Gebräuche und neue Vergötterungen, welcher endlich durch die christliche Religion ganz unterdrücket wurde. IV) Sind die Egyptier, deren Gözendienst durch die hieroglyphische Lehrart, durch manche Vorurtheile von besondern Einfluß der Sterne in gewisse Thiere und andere Geschöpfe, ingleichen von der Seelenwanderung entstanden, deswegen er bis zur ungereimtesten Verehrung lebendiger Dinge so wol, als Bilder von Thieren und Ungestalten getrieben wurde. Sie hatten auch gröfere und kleinere Gottheiten so wol männlichen, als weiblichen Geschlechts. V) Die teutschen und mitternächtigen Völcker. Ihre Abgötterei entstund aus der Verehrung des Gestirnes, gewisser anderer Theile der Körperwelt und alter Helden. Sie hatten sieben Hauptgottheiten, davon die sieben Tage der Woche bei mitternächtigen und abendländischen Völckern ihre Namen bekommen haben. VI) Das ostindische Heidenthum in weiterer Bedeutung genommen, bestehet aus drei Hauptarten des Gözendienstes, welche alle unter einander eine gewisse Aenlichkeit haben, so aus einer gegenseitis

seitigen Mischung, Annehmung und Plünderung der Gebräuche, und Erdichtungen der sämtlichen Fabellehre entstanden. VII) Der abgöttische Dienst in China und Japan. Er ist im ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt nach China, und im sechsten nach Japan gekommen. Es giebt unter ihnen zwei philosophische Secten, von welchen beiden die Confucianische sehr merckwürdig ist. Ihr Stifter ist der Con Fu Zu im sechsten Jahrhunderte vor Christi Geburt, welcher in den abendländischen Gegenden durch eine Zusammenziehung der Portugisen Confucius ausgesprochen wird. VIII) Das amerikanische und afrikanische Heidenthum. Dieser Gözendienst enthält viel Grausames, weil nicht nur in Brasilien, sondern auch auf der westlichen Seite von Amerika, sonderlich in Mexico und Peru viele Menschen geopfert werden. Die Abgötterei der wildern Völcker, als der Iroquoisen, Huronen, Caraiben und Cannibalen, bestehet in Verehrung theils des höchsten Wesens, theils des Gestirns, sonderlich der Sonne, theils böser Geister und Untergötter. Wer die Schriften zu kennen verlangt, welche von allen den Gattungen der Heiden uns zuverläßige Nachrichten gegeben haben, der findet sie vorzüglich in des D. Baumgartens Geschichte der Religionspartheien. Ingleichen in des Joh. Albert Fabricius Delectu argumentorum &c. S. 178. S. 242. ff. S. 468 ; 474. und des Herrn Kircheurath Walchs Bibl. selecta T. I. c. V. Sect. 7. de scriptis controuersiarum cum paganis hominibus.

e) Es würde zu viel Raum einnehmen, wenn ich aus den alten grichischen und römischen Schriftstellern, aus den sybillinischen Büchern, aus dem Linus, dem Lehrmeister des Orpheus, aus dem Homer, aus dem Pythagoras, aus dem Plato, Aristoteles, Sokrates, Seneca und Cicero alle Stellen anführen wolte. Einen großen Theil derselben findet man vom Jacob Martini Exerc. Met. Libr. 2. Exerc. 2. th. 7. und in seinem Vernunftspiegel, vom Scheibler im 2ten Buche der Metaphysik, vom Paul Slevogt in seinen akademischen Disp. S. 1242. gesammlet. Am fleisigsten und genauesten hat solches der berühmte Cudworth in Syst. Int. S. 435. ff., gethan.

d) Man schreibt auch den Sophisten der damaligen Zeiten, von welchen Sokrates ein Hauptfeind war, es zu, und einigen Magistratspersonen, deren Frevel, Ungerechtigkeiten, und Hochmuth er sich wiedersezte, daß er durch den Giftbecher sein Leben habe endigen müssen. Es kan seyn, daß sie den Grund ihrer Anklage auf den Atheismus, und die Spötterei gebauet haben, welche er gegen die Vielgötterei blicken ließ, als er seinen Schülern bewieß, daß Gott nur ein einziger sey. Der Hr. Charpentier schrieb la vie de Socrate Amst. und 1699. ist schon alda die dritte Auflage in 8. erschienen. Der Hr. geheime Rath Christian Thomasius, der ein groser Verehrer des Sokrates war, übersezte dieses Leben des Sokrates Halle 1693. ins Teutsche, welche 1720. unter der Aufschrift: **das Leben des Socratis, als ein Ebenbild eines wahren und unpedantischen Philosophen** wieder aufgeleget wurde. Der Präsident im Rathe zu Breßlau Herr Christian Hofmann von Hoffmanswaldau schrieb den sterbenden Sokrates, welcher nach des Platons Phaedon eingerichtet, und der vielmalen mit seinen Gedichten wieder aufgeleget worden

ist. Man schlage nach Herrn Prof. Stollens Hist. der Gelehrten P.II. c.1. §. 32. und den Brucker in seiner Hist. crit. philosophiae T. I. S. 549.

§. 3.

Niemand hätte dencken sollen, daß schon in den ersten drei Jahrhunderten unter den Christen, bei denen die Zeugnisse eines Moses B. 5. K. 6, 4. 4, 35. 32, 39. eines Markus, K. 12, 29. eines Johannes, K. 18, 3. eines Paulus, 1 Cor. 8, 4. und 1 Tim. 2, 5. viel galten, einige den Irthum der Heiden aufwärmen, und mehr, wie einen, nämlich zwei Götter lehren würden, deren einen sie für den Ursprung alles Guten, und den andern für die Ursache aller Uebel und Unglückes ausgaben. Man beschuldiget dieses Irthums den **Valentin** a), den **Cerdo** b), den **Apelles** c), den **Manes** d), davon die Manichäer ihren Namen bekommen haben. Diese Leute konten keinen Mann von gröserer Belesenheit, Verstande und Wize finden, der ihre schlimme Sache mit allen Kräften scheinbar vertheidiget hätte, als der Herr **Bayle** e) würcklich an verschiedenen Orten seiner Schriften gethan hat. Der Herr von **Beausobre** f) stellet diesen Manichäismus von einer ganz andern Seite vor, von welcher er so gefährlich nicht aussiehet, als ihn Augustin in seinem Buche wieder den **Faust**, einen Manichäer, abgemahlet hat. Manchen wird es befremden, daß man die **Socinianer**, die sich ausdrücklich **Unitarier** im Gegensaz der **Trinitarier** nennen, auch unter die Polytheiten hat zehlen wollen. Ich will unten einige Stellen anführen, die man selbst beurtheilen kan g).

a) Man kan hiervon folgende Schriftsteller nachlesen **Nath. Alexander** Sec. 2. K. 3. Art. 6., den **Tillemont**, den **Franz Buddaeus** Disp. de haeref. Valent. und den Herrn von **Mosheim** in Hist. eccles.

b) Der **Eusebius** Lib. 4. hist. c. 11. führet solches aus dem **Irenäus** an. Marcion, schreibt er, Cerdonis secutus est dogmata de duobus principiis, quamvis Epiphanius eum tria dicat adseruisse principia, bonum, iustum, prauum. Sed Eusebius L. 5. Hist. c. 13. Synerum quendam non Marcionem trium principiorum atque naturarum scribit auctorem, spricht **Augustin** L. de Haer. c. 22.

c) **Apelles** lehrte auch im Sec. 2. einen guten und bösen Gott, und der leztere sey, nach dem Zeugnisse des Augustin, vom guten Gott gemacht worden.

d) Ich will die weitere Geschichte vom **Manes**, und des von ihm entstandenen **Manichäismus** biß in das Hauptstück vom Ursprunge des Bösen in der Welt versparen. Dieser Manes hieß anfänglich **Cubricus**, und war ein Sclave des aus dem iüdischen Lande entwichenen **Terebinthus**, der sich in Persien **Budda** nannte. Er starb, die Wittbe heurathete ihn, und machte ihn zu einem Besitzer groser Reichthümer, und vieler Handschriften, aus welchen

er

er seinen Irthum erlernet haben soll. In des **Jak. Tollius** Buche: Insignia Itinerarii Italici Traj. ad Rhen. 1696. S. 126. stehet das Formular eines Eides, welchen diejenige schwören musten, welche von ihnen wieder unter die Christen wolten aufgenommen werden.

e) **Bayle** thate es nicht nur in seinem Wörterbuche unter den Wörtern **Manichäer, Paulicaner**, sondern auch in seiner Continuation des pensées diuerses §. 107. S. 336. T. III. opp. §. 66. S. 285.

f) Der von **Beausobre** in seiner Essai critique sur l'Histoire & les Dogmes des Manichéens anciens & modernes lib. 3. c. 3. giebt vor, es hätten die Manichäer zwar zwei Ursachen in der Welt, nämlich Gott, und Materiam ὕλην behauptet, aber nicht zwei Götter, sondern die leztere Materie sey Gott unterworfen. Ich weiß nicht, ob dem **Augustin**, der in seiner Jugend selbst ein Manichäer gewesen seyn soll, dem **Eusebius**, dem **Tertullian**, welche mit diesen Irrgeistern selbst in einen Streit verwickelt waren, mehr, als dem Hrn. von **Beausobre** zu glauben sey?

g) Der **Hebenstreit** hat in seiner Theol. Natural. der zweiten Ausgabe in 8. S 475. verschiedene Stellen aus den Schriften dieser Secte angeführet. Er beruft sich auf des **Smalzens** Resp. ad 1. part. ref. Smigl. c 2., welcher also sich ausgedrucket hat: Contendimus & firmissime docemus, esse plures Deos, praeter vnum, eosque veros nempe a Deo illo dependentes eique subordinatos. Er beruft sich auf den **Slichting**, der in seinen Comment. in 1. Cor. VIII. sich also heraus gelassen hat: Deus vnus non praeiudicat multis veris Diis. Er beruft sich auf den **Joh. Crell**, der im Tract. de Deo & attributis diu. cap 29. also schreibt: Vnum Deum dicit Apostolus, non quod plures Dii iique veri non sint, sed quod omnes ab vno isto dependeant, eique diuinitatem suam ferant acceptam.

§. 4.

Im sechsten Jahrhunderte entstunden die **Tritheiten** a), welche die drei Personen in Gott für drei verschiedene Götter hielten. Der Urheber derselben ist **Joh. Philopon**, ein berühmter Grammatiker, aber überaus schlechter Theolog, wie der **Leontius** de sectis art. 5. und der Nicephorus 18. H. E. c. 47. von ihm berichten. Im vorigen Jahrhunderte fiel **Peter Faydit** b) in eben diesen Irrthum, welchen P. **Hugo** c) ein Prämonstratenser wiederleget hat.

a) Unter dem Vorsize des Herrn Kirchenrath **Walchs** disputirte alhier 1732. M. *Io. Rinck* de Origine & Progressu Tritheismi.

b) In seinen historisch-kritischen Wercken gegen den Tillemont.

c) Er schrieb eine besondere Disp. 1699. gegen ihn.

§. 5.

Nach der Zeit fieng man an über den Erkentnißgrund des Lehrsazes, **Gott ist ein einziger**, unter sich zu streiten. Einige behaupteten, es sey derselbe allein aus der Offenbarung erweißlich a), und andere giengen so weit, daß sie einen Beweiß aus der Vernunft für eine schlechterdings unmögliche Sache hielten b). Dieienige nun, die auch einen Beweiß aus der Vernunft zugaben, waren nicht einerlei Meinung. Einige unter ihnen gaben vor, daß man ihn auf die strengste Art aus der Vernunft erweisen könte c): andere aber hielten alle Beweise der Vernunft nur für wahrscheinliche d). Ich würde eine Sammlung dieser Beweise machen, wenn nicht schon andere vor mir die mehresten davon gesammlet und geprüfet hätten e).

a) Der **Scheibler** in Lib. II. Metaph S. 156 zehlet von den Scholastickern den **Occam** und den **Gabriel Biel** hieher. Eben dieses behauptete auch der **Wenzeslaus Schilling** so wol in seinen Concionibus Ecclesiasticis ecclesiae metaphysicae visitatoriis, und in seinen Tr. de Notitiis naturalibus, welchen der **Jak. Martini** in seinem Vernunftspiegel S. 698 :530. im ersten Buche wiederleget hat. Von diesen Schriften stehen oben im ersten Hauptstücke S. 164. ff. Buchst. c. ausführliche Nachrichten.

b) Der **Papin**, ein Franzos, in seinen Essais de theologie sur la providence & sur la grace p. 92. sq. 1687. lehrte, daß die Vernunft, wenn sie nicht von einem höhern Lichte erleuchtet würde, uns nicht lehren könne, daß Gott ein einiger sey. Wieder ihn schrieb 1) **Pet. Jurieu** in der Vorrede zu seinen Jugement sur les methodes d' expliquer la providence & la grace, Rotter. 1688. 12.. 2) **Pet. Bayle** in seiner Continuation des pensées sur les Cometes T. II. §. 107. p. 512. Siehe **Steinhöfers Wichtigk. der Lehre vom Geheimniß** S. 94 ff.

c) Dieser Meinung war 1) unter den Scholastickern der **Thomas von Aquinas** Lib. I. Gent. c. 3. Sunt, heist es alda, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicuti est, Deum esse; Deum esse vnum, et alia huiusmodi: quae etiam Philosophi *demonstrative* de Deo probauerunt, ducti naturalis lumine rationis: 2) unter den ältern Weltweisen **Jak. Martini** in seinem Vernunftspiegel S. 612., wie auch in seinen Excert Metaph. Lib I. Exerc. II. th. 3. S. 377., welcher auch einen apagogischen Beweiß gemacht hat: wenn es plura entia infinita gebe, so müsten sie entweder aequalia oder inaequalia seyn, welches er beides für wiedersprechend hält. Dem ich noch beifüge den **Scheibler** in Lib. II. Metaph. S. 157.: 3) unter den neuern Weltweisen Herr von **Leibniz**, von **Wolf** und **Bilfinger** Der erste hielte davor, daß aus dem Saze der Identität des nicht zu unterscheidenden ein strenger Beweiß von dem Lehrsaze, **Gott ist ein einziger**, gegeben werden könte. Die beide leztere, und noch viel mehrere pflichteten zwar dem Herrn von Leibniz hierinne bei, meinten aber, es sei weit leichter, die Würcklichkeit, als Einheit Gottes aus der

der Vernunft zu beweisen. Da man aber den berühmten Saz des Hrn. von **Leibniz** angrif, und dessen Algemeinheit in Zweifel zog; so glaubte man auch, daß der Beweiß dieses Lehrsazes, Gott ist ein einziger, viel von seiner Gewißheit verloren hätte. Man schlage darüber nach meine Comment. metaph. de principio identitatis indiscernibilium, welche im Fasciculo die fünfte ist.

d) Unter den Scholastickern behauptete solches 1) **Gabriel Biel** in Lib. magistri sententiarum dist. 2. qu. 10. art. 3.: 2) von den neuern D. **Feuerlin** in Obs. eclecticis Sect. VI. §. 9. p. 7. und D. **Gunner** in seinem Beweise von der Einigkeit Gottes aus der Vernunft, S. 381. Er läugnet S. 401. ff. nicht die Möglichkeit überhaupt eines strengen Beweises unseres Lehrsazes, sondern nur in Ansehung gegenwärtiger philosophischen Erkentniß. Darum sagt er S. 381.: „Ich werde den Beweiß von „der Einigkeit Gottes aus der Ver„nunftlehre des Wahrscheinlichen füh„ren. . Ich gestehe es, daß ich auf „diese Art nicht einen apodiktischen Be„weiß von der Einigkeit Gottes führe. „Nichts desto weniger soll die sittliche „Gewißheit und Wahrscheinlichkeit „meines Sazes so groß werden, daß „kein vernünftiger Mensch Ursach haben soll, daran zu zweifeln.„ **Gerh. Joh. Voß** Lib. I c. 2. de Orig. & Propag. Idololatriae urtheilet fast eben so. Gesezt, sagt er, daß die Gründe für die Einheit Gottes nicht apodiktisch sind; so haben sie doch so viel Wahrscheinlichkeit, daß er nicht wüste, was die Verfechter der Vielgötterei vorbringen wolten, warum man mehr, wie einen einzigen Gott annehmen solte.

e) Man findet solche von D. **Gunner** im kurz zuvor angezogenen Buche S. 399. biß ans Ende gesammlet. Da selbiger manche Beweise übergangen, auch welche nach der Zeit, als sein Buch geschrieben war, zum Vorschein gekommen; so werde im dogmatischen Abschnitte diesen Mangel ersezen.

Des sechsten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von dem Lehrsaze, Gott ist ein einziger.

§. 1.

Ein einziges Ding (vnicum, exclusiue vnum), ist das Individuum einer ganz untersten Gattung, dem mehrere dergleichen Individua wiedersprechen. Die unterste Gattung (species infima) ist ein abstracter Begrif, welcher lauter würckliche Dinge unter sich begreift, z. B. ein Pariser Bürger, ein Berliner Commödiant. Liegt der Grund, warum mehrere würckliche Dinge dieser untersten Gattung wiedersprechen, in ihrem Begriffe, so heißt es ein absolut einziges. Wenn dagegen der Grund des Wiederspruchs in Umständen liegt, unter welchen

chen eine unterste Gattung gesezet wird; so heist es ein relativischeinziges Ding. Die Einzigkeit (vnicitas) ist die Beschaffenheit eines würcklichen Dinges, vermöge welcher ihr die Ausschliesung mehrerer würcklicher Dinge unter ihrer untersten Gattung zukommt. Diese ist ebenfals entweder eine absolute oder relativische. Den einzigen Sohn eines Vaters auf Erden würde ich einen relativisch einzigen nennen; dagegen den einzigen Sohn des Vaters im Himmel, davon die Schriften des neuen Bundes reden, würde ich einen absolut einzigen nennen.

Anmerk. 1. Man wird mir verhoffentlich das Wort Einzigkeit nicht übel nehmen. Mir stehen die üblichen Worte, wegen ihrer Zweideutigkeit, gar nicht an. So wol das Wort Einheit, als auch das Wort Einigkeit haben mehr, wie eine Bedeutung. Jenes wird gebraucht, bald die transcendelle oder metaphysische Einheit, wodurch man die Untrennbarkeit aller wesentlichen Beschaffenheiten eines Dinges verstehet, bald die physische oder das einfache Wesen eines Dinges damit auszudrucken. Dieses braucht man bald in moralischer Bedeutung, für die Uebereinstimmung mehrerer in ihren freien Handlungen, bald Ausschlußweise für die Einzigkeit eines Dinges. Das leztere Wort hat diese Mängel nicht, und ist der teutschen Sprachähnlichkeit gemäß gemacht, nur daß ihm unter uns Teutschen der Gebrauch bisher gefehlet hat. Durch dieses Wort ist man der Mühe auf einmal überhoben, die scholastische Eintheilung des Einen (vnum) in das metaphysische, physische, moralische, generische, specifische und numerische auf etlichen Seiten zu erklären, welches um der Zweideutigkeit des Wortes willen geschehen müste. Nun ist auch unser künftig zu erweisender Lehrsaz, Gott ist ein einziger, ohne Mühe zu verstehen.

Anmerk. 2. Ich habe im dogmat. Abschnitte des fünften Hauptstückes §. 1. Anmerk. 2. versprochen, die Erklärung eines Ungenannten hier anzuführen, die er im 84sten Stücke 1745. des Hamb. Correspondenten von der unendlichen Einheit hatte einrucken lassen. Ein Ding, sagt er, wird Eins genannt, insofern seine Bestimmungen unzertrennlich sind. Folglich, ie mehrere Bestimmungen, und ie gröfere derselben in einem Dinge verbunden sind, ie unmöglicher es ist, daß nur eine einzige von den übrigen abgesondert werden könne, desto gröfer ist Einheit. Wenn ich also Gott im höchsten Grade Einen nenne; so behaupte ich dreierlei. Erstlich, Gott besizt alle mögliche Realitäten, folglich sind in ihm alle mögliche Bestimmungen mit einander verbunden, es fehlet ihm keine einzige.

zige. Einem ieden endlichen Wesen, und wenn es auch die ganze Welt wäre, fehlen unendlich viele Bestimmungen. Folglich ist dieses schon ein unendlicher Unterschied zwischen der Einheit Gottes und der endlichen Dinge. Zweetens, in Gott sind die gröſten Realitäten beisammen. Eine iede seiner Bestimmungen ist so groß, als möglich. Auch in diesem Stücke erreicht kein endliches Wesen die Einheit Gottes. Die gröſte Realität einer Creatur ist umgrenzt, und also Vergleichungsweise sehr klein. Drittens, es ist schlechterdings unmöglich, daß eine einzige Bestimmung in Gott von den übrigen solte abgesondert werden können. Die meisten Bestimmungen endlicher Dinge sind nur hypothetisch unzertrennlich, und da diese einer ununterbrochenen Veränderung unterworfen sind, so werden ihre Bestimmungen würcklich beständig von einander abgesondert. Also kommt Gott ein so hoher Grad der vnicitatis zu, welcher keinem endlichen Wesen beigeleget werden kann. So herrlich auch alles, was der Ungenannte zuvor von der unendlichen Einheit vorgebracht hat, seyn mag; so wenig hat er das rechte Fleck der Frage getroffen. Er redet immer von der metaphysischen unendlichen Einheit, und in dem gegenwärtigen Hauptstücke ist die Rede von der numerischen Einheit, oder kürzer und besser es auszudrucken, von der Einzigkeit Gottes, welche beide Arten der Ungenannte nicht genugsam unterschieden hatte. Aus dem Begriffe von iener kan die Vielgötterei und Abgötterei ganz und gar nicht bestritten werden, wohl aber durch den Begrif der leztern.

§. 2.

Folgende Säze gehören zu den Grundsäzen in der Theorie von dem Absoluteinzigen. Ein absoluteinziges Ding muß 1) ein würckliches Ding seyn, 2) es muß zu der untersten Gattung, nicht zu Geschlechtern oder Arten gehören, die mit einander subalterniren, d. i. da die Art zu einem Geschlechte, und das Geschlecht zu einer Art gemacht werden kan. Von der Beschaffenheit ist der Begrif oder das Wort Mensch, den ich bald für ein Geschlecht, bald für eine Gattung nehmen kan. Ein absolut einziges Ding muß 3) die Mehrheit solcher einzelnen Dinge unter dieser untersten Gattung ausschliesen. Ein Sohn, der der einzige seines Vaters ist, hebet mehrere Söhne eben desselben Vaters auf. Ein absoluteinzelnes Ding hebt 4) schon durch seinen Begrif mehrere andere unter seiner untersten Gattung auf.

Daher

Daher wurde eine solche unterste Gattung in der scholastischen Philosophie eine monadische (species monadica) genannt, weil sie nur ein Individuum unter sich begreiffen darf. Die ersten drei Merckmale kommen auch dem Relativischeinzigen zu, aber das vierte dem Absoluteinzigen ganz allein.

§. 3.

Es liegen noch manche Folgerungen in dem Begriffe des Absoluteinzigen verborgen, wodurch er in ein noch gröseres Licht gesezet werden kan. Die erste Folge. Von der metaphysischen Einigkeit kan man nicht richtig auf die numerische Einigkeit oder Einzigkeit eines Dinges schliesen (§. 1. Anmerk. 1.). Gott ist ein metaphysischeinziger Gott, welches die Polytheiten zugeben, aber sie läugnen, daß Gott auch ein einziger sey.

§. 4.

Die zweete Folge. Von den numerischen Unterscheidungsstücken (differentiae numericae), welche in den Bestimmungen bestehen, wodurch ein Indiuiduum von den übrigen seiner untersten Gattung unterschieden werden kan, läst sich auf die Einzigkeit eines Dinges richtig schliesen (§. 1.). Denn der Herr von Leibniz hat numerische Unterscheidungstücke, wodurch er von den übrigen Individuis seiner untersten Gattung, nämlich ein teutscher und sächsischer Weltweiser, unterschieden werden kan; allein er ist nicht der einzige von teutschen Weltweisen.

§. 5.

Die dritte Folge. Wo ich ein so wol absolut, als relativischeinziges Ding antreffe, da ist auch gewiß die unterste Gattung, zu welcher es gehöret, eine monadische (§. 2.). Aus dem Grunde kan der Saz, Gott ist ein einziger, auch richtig so erkläret werden, Gott ist eine monadische Gattung.

§. 6.

Die vierte Folge. Von dem Relativischeinzigen läst sich nicht richtig auf das Absoluteinzige schliesen, auch nicht umgekehret, weil sie unter dem algemeinen Begriffe des Einzigen einander entgegen gesezet werden (§. 1.).

§. 7.

§. 7.

Ich muß hier noch einige Lehrsäze anführen, die mir zum Beweise meines Hauptsazes höchstnöthig sind. Der erste Saz. **Es giebt nicht zwei würckliche Dinge, welche volkommen einerlei.** Man wird ohne meinen Erinnern schon wissen, daß dieses der berühmte Saz der Identität des nicht zu Unterscheidenden sey, dessen Gebrauch in der Weltweißheit wir dem Herrn von Leibniz zu dancken haben, und von welchen ich das nöthigste in der Anmerkung anführen will a). Der zweete Saz. **Es giebt nicht zwei volkommen verschiedene Substanzen.** Wer diesen Saz läugnen wolte, der müste auch den Saz des Wiederspruchs läugnen, mit dem man, sich weiter in einen Streit einzulassen, nicht befugt sey. Denn sind zwo Substanzen ganz verschieden; so können sie auch in keiner einzigen Beschaffenheit mit einander übereinkommen, mithin hörten beide auf Substanzen zu seyn, das aber unsrer angenommnen Hypothese zu wieder wäre. Mithin müste man annehmen, die beiden Substanzen wären volkommen verschieden, und zugleich nicht volkommen verschieden, welches sich wiederspricht. Der dritte Saz. **Zween metaphysischunendliche Substanzen können nicht zum Theil einerlei, zum Theil verschieden seyn.** Denn sind sie zum Theil verschieden, so hat keine von beiden alle zugleichmögliche Realitäten, mithin ist keine von beiden eine metaphysischunendliche Substanz (§. 5. des 3 Hauptstücks Dogm. Abschn.). Können sie nicht zum Theil verschieden seyn, so können sie auch nicht zum Theil einerlei seyn. Denn alle Dinge, die zum Theil unterschieden, sind nothwendig auch zum Theil einerlei. Eine dreieckichte und viereckichte Figur sind zum Theil unterschieden, zum Theil einerlei.

a) Es ist eine unter den Weltweisen ganz bekannte Sache, daß man unter ihnen nicht allein über die Algemeinheit des Sazes der Identität des nicht zu Unterscheidenden, sondern auch über den Wolfischen Beweiß desselben gar heftig gestritten hat. Die Geschichte hiervon findet man im Fasciculo meiner Commentat. de primis cognoscendi principiis S. 303 biß 354. ausführlich. Gegen dessen Algemeinheit wendete man ein, daß zwar zwei würckliche Dinge dem Ort und Raume nach, also in ihren Verhältnissen unterschieden seyn müsten, die dennoch in ihren innern Beschaffenheiten volkommen einerlei seyn könten. Gegen den Beweiß des Wolfens wendete man ein, daß er dadurch nichts weiter, als nur den äusern Unterschied zweer würcklichen Dinge dargethan hätte. Ich habe am angezogenen Orte §. 25. §. 39. die Algemeinheit des gedachten Sazes vielmehr aus dem Begriffe der Individuation, die alle innere

und äusere Beschaffenheiten begreift, dergestalt erwiesen, daß man selbige nicht weiter bezweiflen wird, wenn man meinen Beweiß mit gehöriger Aufmerksamkeit wird gelesen haben.

§. 8.

Eine metaphysischunendliche Substanz ist eine absolut einzige. Beweiß. Solte mehr, wie eine absoluteinzige Substanz es geben, so müsten sie entweder volkommen einerlei, oder volkommen unterschieden, oder zum Theil einerlei, zum Theil unterschieden seyn, weil man mehrere Glieder des Gegensazes sich nicht gedencken kan. Alles dieses gehet nicht an. Sie können nicht volkommen einerlei seyn, weil es zwei würckliche Substanzen, die volkommen einerlei wären, nicht giebt (§. 7.). Sie können nicht volkommen verschieden seyn, weil es zwo metaphysischunendliche Substanzen, die ganz verschieden wären, auch nicht geben kan (§. 7.). Sie können nicht zum Theil einerlei, zum Theil verschieden seyn, weil das dem Begrif einer metaphysischunendlichen Substanz wiederspricht (§. 7.), folglich ist die metaphysischunendliche Substanz nur eine einzige (§. 2.).

Anmerk. 1. Verständige Leser werden den erwiesenen Lehrsaz nicht für einerlei mit dem ansehen, welcher die vornehmste Stüze des Spinozismus war. Spinoza erwieß in seiner Ethik P. I. theor. 14. und Cor. I. daß auser Gott keine Substanz sey, **welche nur eine einzige in der ganzen Natur.** Daraus bewieß er, daß **Gott nur ein einziger.** So wenig man ienen Saz für wahr erkennen kan; so wenig wird man den spinozistischen Beweiß von der Einigkeit Gottes für eine richtige Demonstration erkennen.

Anmerk. 2. Die Alten waren schon auf diese Spur gekommen, die Vielgötterei zu wiederlegen. Thomas P. I. qu. II. art. 3. beweißt fast auf ánliche Art. Si essent plures Dii, oporteret eos differre: aliquid ergo conueniret vni, quod non alteri. Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset: et sic ille, in quo esset priuatio, non esset simpliciter perfectus; impossibile igitur est plures esse Deos. Vnde et antiqui Philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt vnum tantum principium. Was D. Gunner gegen meinen Beweiß vorgebracht hat, werde ich in dem folgenden Abschnitte beantworten.

§. 9.

§. 9.

Gott ist ein absoluteinziger. Beweiß. Gott ist eine metaphysischunendliche Substanz (§. 17. Dogm. Abschn. des 3. Hauptst.), folglich ist Gott ein absoluteinziger (§. 8.).

Anmerk. 1. Joh. Baptista Bonet in Clyp. Theol. Thom. P. I. art. IV. hat zwölf Beweise für die Einzigkeit Gottes angeführt. Fürchtete ich mich nicht für alzugroser Weitläuftigkeit; so würde ich den gröstn Theil der Beweise prüfen, welche alte und neue Weltweisen für diesen Lehrsaz vorgebracht haben. Viele sind vom Canz in Theol. Nat. Polem. §. 116. p. 439, viele sind vom D. Gunner in dem Tractat von der Einheit Gottes von §. 127-211. viele von dem Herrn Schlettwein in seinem Versuche eines neuen strengen Beweises schon geprüfet worden. Die beide lezten verwerfen auch den Darjesischen Beweiß, welcher folgender ist: Solten es mehrere Götter geben; so müsten sie einander an Kräften entweder gleich, oder ungleich seyn. Beides sey ungereimt. Denn im leztern Fall wären sie nicht unendlich. Im ersten Fall müsten sie einander im handeln hindern und wiederstehen können. Die Wiederlegungen dieses Beweises, welche beide gedachte Herren geschrieben haben, scheinen mir nicht zureichend zu seyn. Ich will meine Gedancken darüber mittheilen. Mir deucht, die Resistenz wiederspricht einer unendlichen Kraft, weil in ihr gar keine Leiden und kein Ort seyn können, welches doch nothwendig zum Wiederstande und einer physischen Hinderung gehöret, mithin hat man Ursache, die Folge des Ungereimten zu läugnen, welches der Herr geh. Rath Daries aus dem ersten Gliede hat schliesen wollen, mithin ist der Untersaz falsch. Herr Prof. Töllner B. 1. seiner kurzen vermischten Aufsäze S. 34. hat uns über diesem Beweiß folgende Beurtheilung hinterlassen. Er ist sehr alt, und bereits vom Abaelard und andern gebraucht worden. Aber Lock, und nach ihm Hagemaier, und ein andrer (Darjes), haben versucht, ihn in eine beweisendere Form zu bringen. Es ist nur ein mäsiges Nachdencken nöthig, die mangelhafte Beschaffenheit dieses Beweises zu entdecken. Es ist nicht genug, daß die Kraft eines andern der seinigen gleich sey; sie muß auch ihre Würckungen auf das Gegentheil einer andern richten wollen. Allein ein entgegengesezter Wille in mehrern allervolkommsten Wesen sey schlechterdings unmöglich, weil eine iede dieser Kräfte ihre Macht anstrenge, die beste Welt zu würcken.

Anmerk. 2. Einige von des iezigen Hr. Cammerrath Schlettweins neuen und volständigen Beweisen a priori, wie ihm vorkam, sind folgende. Der erste. Was ein Individuum das kan nicht eine Aehnlichkeit der Individuorum, folglich in vielen einzelnen Dingen seyn, mithin ist es ein einziges. Gott ist ein Individuum, also ein einziger. Der Obersaz kan ihm nicht zugegeben werden, weil aus der Individuation die Einzigkeit nicht, wol aber die metaphysische Einheit flieset. Von dieser läst sich auf iene nicht schliesen (§. 3.). Der zweete. Was eine numerische Differenz hat, und von vielen mit einer Vermehrung sich nicht sagen läst, das ist ein einziges. Aber Gott u. s w. Ich läugne abermals den Obersaz, weil der numerische Unterschied nicht nothwendig ein absoluteinziges Ding ausmacht (§. 4). Die beiden angenommenen Obersäze können nimmer für richtige algemeine Säze gelten.

Anmerk. 3. Wenn das Vorurtheil des Ansehens bei mir etwas auszurichten vermöchte; so würde die Erinnerung eines beliebten Herrn **Feders**, welche in seiner Metaphysick 2 Hauptst. 4 Abschn §. 64. Not. c. stehet, mich völlig abgeschrecket haben, obigen Beweiß, der auf den vorgedachten Saz gebauet ist, zu gebrauchen. **Der Grundsaz, sagt er, vom Nicht zu unterscheidenden wird hier wohl so leicht von keinem Philosophen mehr gebraucht werden.** Ich wünschte, daß er auch hinlängliche Ursachen angeführet, und sie nicht verschwiegen hätte. Vielleicht hält er mit vielen den Saz nicht für algemein. Vielleicht hält er ihn, in seiner Algemeinheit genommen, noch nicht für zureichend bewesen. Wäre dem also, so wünschte ich, daß er das prüfen möchte, was ich unten im polem. Abschn §. 12. darauf antworten werde, welches ihm gewiß noch unbekannt war.

Anmerk. 4. Der Hr. M. **Neuffer** giebt in seiner oben in dem hist. Abschn. §. 1. Anm. e. angezogenen Abhandlung zween Beweise, davon der eine auf den Leibnizischen Saz der Identität des nicht zu Unterscheidenden gebauet war. Der andere ist folgender. Es sey wiedersprechend, daß zwei oder mehrere Substanzen sich solten durchdringen können, weil, wenn dieses geschehen würde, sie nicht mehr zwei, sondern eins seyn würden. Nun müste man nothwendig annehmen, daß die unendlichen Substanzen sich durchdringen könten, wenn man mehrere behaupten wolte. Daher sey nur ein einiger Gott möglich. So wol der Hr Prof. **Plouquet**, der ihm eine Vorrede zu seinem Buche gemacht hatte, wie auch der Recensente in den Danziger theologischen Berichten im 104. St. 1772. verwarfen den ersten Beweiß, und

lobeten

lobeten den leztern. Ich würde vielmehr den ersten, wenn er gehörig eingerichtet ist, dem leztern allemal vorziehen, weil sich gegen denselben eben das einwenden läßt, was ich an dem Darjesischen in der Anmerk. 1. ausgesezet habe. Keine Substanz kan die andere durchdringen, wenn sie nicht in einem Orte eingeschlossen ist. Eine unendliche Substanz ist in Ansehung des Ortes ganz uneingeschränkt, mithin läugne ich allezeit die Richtigkeit der Folge, daß, wenn mehrere unendliche Substanzen die Würcklichkeit hätten, sich müsten durchdringen können, dadurch verlieret das Dilemma gar viel von seiner bündigen Einrichtung.

Anmerk. 5. Der bekannte, nun nicht mehr lebende Hr. Prof. Joh. Gottlieb Töllner in seinen kurz vermischten Aufsäzen, Band 1. S. 30. ff. hält folgenden Beweiß für einen strengen. Wem die höchste, auch äusere Möglichkeit zukommt, ist ein einziger. Aber Gott ꝛc. Ich würde, wenn ich meine Gedancken von diesem Beweise kurz sagen soll, den Obersaz läugnen. Denn ich zweifle, daß aus der Möglichkeit, wenn man auch die gröste annehmen will, die Einzigkeit eines Gottes zu beweisen sey, weil ein einziges Ding, etwas würkliches, ein Individuum seyn muß (§. 2. dogm. Abschn.). Sodann bleibt mir allezeit anstösig, von Gott einen höchsten Grad möglicher Realitäten zu sagen.

Anmerk. 6. Herr Gunner schrieb seinem Beweise §. 117. mehr Wahrscheinlichkeit zu, als ihm in der That zukommt. Denn er nennt ihn so Wahrscheinlich, daß niemand Ursache haben würde, daran zu zweifeln. Der Grad seiner Wahrscheinlichkeit, sagt er §. 118. sey so groß, daß er in Absicht auf unsern Beifall einer mathematischen Gewißheit nicht viel nachgebe. Ich will ihn in der Kürze anführen, und meine Gedancken davon frei sagen: „Man kan, schreibt er, nicht beweisen, daß erstlich „ein einiger Gott unmöglich sey, hernach, daß man eine erhebliche Ur„sache habe, woraus begreiflich wäre, daß mehrere Götter existirten. Das „erstere erhelle daraus, weil Gott existiren könne, wenn gleich kein ander Ding „auser ihm vorhanden wäre. Das andere sey daraus klar, weil die Geg„ner nichts weiter sagen könten, als daß wir nicht im Stande wären, die „unbedingte Unmöglichkeit mehrerer Götter unumstößlich zu beweisen. „ Ich will nun anführen, was von ohngefähr ein Polytheit darwieder einzuwenden hätte. Er könte sagen, 1) wenn ich auch die Unmöglichkeit eines einzigen Gottes nicht erweisen kan, so giebt das dem Saze, daß Gott ein einziger, noch gar keine Wahrscheinlichkeit. Könte ich die Unmöglichkeit eines einzigen Gottes unumstößlich beweisen, so wäre zugleich

die Falschheit des Lehrsazes, Gott ist ein einziger, unumstößlich dargethan. Er könte sagen, 2) aus dem Grunde, daß Gott, ohne einem andern auser ihm, würcklich seyn kan, ist die Möglichkeit eines einzigen Gottes zwar in Ansehung seiner selbst, aber nicht in Ansehung anderer Dinge unumstößlich erweisen. Er könte sagen, 3) wir haben allerdings erhebliche Ursachen, auser einem Gotte, mehrere anzunehmen, weil die gegenseitigen Veränderungen, die guten nämlich und die bösen, gegenseitige Entstehungsgründe erforderten. Auf die lezte Einwendung antwortet Gunner S. 119., aber unzureichend. Gott könne, sagt er, das Böse, als Böse nicht wollen, folglich nicht Urheber seyn. Das gebe ich, wird der Manichäer antworten, vom guten Gott zu, und eben darum bleibt mir noch immer eine erhebliche Ursache zu mehrern Göttern in der Welt übrig, oder du sezest schon, als wahr voraus, daß Gott nur ein einziger, welches kein Weltweiser, der ein genauer Streiter seyn will, thun darf.

Des sechsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von dem Lehrsaze, Gott ist ein einziger.

§. 1.

Wir haben hier zween Hauptstreitigkeiten genau zu unterscheiden, die eine über den Lehrsaz selbst, die andere über die Beweise desselben. Mit dem ersten Streite mache ich den Anfang und zwar mit der Bestimmung der Streitfrage desselben. Dieses muß a) Verneinungsweise geschehen. Beide Theile geben eine metaphysische, eine moralische Einigkeit in Gott zu. Es muß b) Beiahungsweise geschehen. Beide Theile streiten hierüber: Ist Gott ausschliesungsweise ein einiger, und ist auch auser ihm kein anderer möglich? oder giebt es mehrere Individua von Göttern, deren Vielheit, dem Begrif nach, nicht wiedersprechend ist? Ist Gott eine monadische Gattung? oder kommt der Begrif eines Gottes mehrern würcklichen Dingen zu? Das erste ist unsere Lehre, das lezte die Lehre der Polytheiten, Theitheiten, Manichäer u. s. w. (Siehe hist. Abschn. §. 2. 3. 4.).

§. 2.

§. 2.

Erheblich ist dieser Streit, weil erstlich die Vielgötterei dem Begriffe der Unendlichkeit wiederspricht, und also dadurch eine der höchsten Volkommenheiten Gottes unmittelbar bestritten und aufgehoben wird; weil hernach diese irrige Lehre der Vielgötterei den grösten Einfluß in die Religion hat, sintemal man auf diese Art nicht mit Gewißheit wissen würde, wie viel dieser Götter sind? ob ich allen mein Daseyn, meine Erhaltung, meine Vorsorge zu dancken habe, oder nur einigen, und welchen? mit wie viel Ungewißheit, Zweifel und Unruhe des Gemüths würde unser ganzer Gottesdienst kämpfen müssen, wodurch wir mehr an einer wahren Glückseeligkeit gehindert, als derselben theilhaftig gemacht werden würden. Weil endlich dieser Lehrsaz, Gott ist ein einziger, genau mit der Lehre der Christen von der Dreieinigkeit zusammen hangt, woraus den Socinianern geantwortet werden muß, wenn sie uns bald dieser Lehre halber zu Thritheiten machen, bald die Gottheit Christi und des heil. Geistes aus dem Lehrsaze eines einzigen Gottes bestreiten wollen.

§. 3.

Die Auflösung der Einwürfe, welche die Heiden aus ihrem Lehrbegriffe gegen die Einzigkeit Gottes gemacht haben. Der erste Einwurf. So viel es höchste Kräfte in der Natur giebet, welche Himmel, Luft, Erde, Feuer und Wasser regieren, so viel Gottheiten giebt es in der Natur. Nun aber giebt es einen Jupiter, eine Juno, Ceres, einen Pluto, Neptunus u. s. w. E. Ich läugne den Obersaz und Untersaz. Den Obersaz seiner Zweideutigkeit wegen. Sollen höchste Kräfte in der Natur, die die Weltkörper regieren, so viel heisen, als unendliche Kräfte und Substanzen, so sezt man den Saz schon als wahr voraus, den wir läugnen. Sollen höchste Kräfte in der Natur, die die Weltkörper regieren, dieienige heissen, welche einer einzigen höchsten Macht untergeordnet, und von ihr zur Regierung dieser Theile der Welt bestellet worden sind: so ist unser erwiesener Lehrsaz dadurch nicht umzustosen, sondern vielmehr zu bestätigen. Ich läugne auch den Untersaz, der ohne Beweiß angenommen worden ist, und der aus Erdichtungen heidnischer Schriftsteller bestehet.

§. 4.

Der zweete Einwurf. Von wem die ersten Bewegungen in der Welt herrühren, der kan nicht ein einziger seyn. Aber von Gott u. s. w.

Den

Den Obersaz sucht man aus der Würcklichkeit solcher Bewegungen in der Welt zu erweisen, die einander zuwieder sind, welche von eben demselben Beweger nicht entstanden seyn könten. Ich läugne den Obersaz und Untersaz.

Ich läugne den Obersaz. Denn einmal kan die erste Bewegung in der Welt nur eine einzige seyn, wodurch mehrere sich zuwiederlaufende Bewegungen aufgehoben werden. Hernach können von einerlei Kraft Bewegungen und Veränderungen entstehen, die sich zuwieder sind. Ein Regen, ein Gewitter kan zu der einen Zeit den Erdboden fruchtbar machen, zu einer andern Zeit überschwemmen und verderben. Ein Mensch kan zu verschiedenen Zeiten preißwürdige, aber auch schändliche Handlungen thun. Man kan also aus der Verschiedenheit der Bewegungen oder Würckungen auf die Verschiedenheit der Kräfte, die sie hervorbringen, nicht richtig schliesen. Darum ist der Obersaz kein richtiger algemeiner Saz, wie er es seyn müste, wenn der Schluß ohne Fehler seyn solte.

Ich läugne den Untersaz. Denn erstlich war die erste Bewegung, welche, nach dem Aristoteles, von Gott in der Welt herrührte, nur eine einzige, die übrigen rührten von den Kräften der Welt her. Hernach war diese erste Bewegung, die von Gott herrührte, nicht der zureichende Grund der nachfolgenden, sonderlich schlimmen Veränderungen der Welt.

§. 5.

Der dritte Einwurf. Wenn das moralische und physische Böse in der Welt von einem guten Gott nicht herrühren kan; so folgt, daß es mehrere Götter gebe. Ich antworte, weder der Fördersaz, noch auch die Folge des Obersazes ist richtig.

Der Fördersaz des Schlusses ist nicht richtig, weil er nicht schlechthin, sondern nur unter einer gewissen Einschränckung für richtig erkannt werden kan. Verstehet man ihn so: das physische und moralische Böse kan von einem guten Gott nicht hervorbringungsweise (efficienter, productiue) abhangen, so gebe ich ihn, als wahr zu. Verstehet man ihn aber auf folgende Art: das moralische und physische Uebel kan von einem guten Gott auch nicht zulassungsweise (permissiue) abhangen; so erkläre ich ihn für falsch, wie dessen Falschheit unten aus der Abhandlung von der Zulassung des Bösen erhellen wird.

Ich läugne auch die Folge des Obersazes. Denn die Würck-

lichkeit

lichkeit des moralischen Bösen ist aus der vernünftigen Creatur hinlänglich zu begreifen, ohne einen bösen Gott anzunehmen. Sodann ist diese Folge nicht zu erweisen, es sey denn, daß man diesen falschen Saz zum Erkentnißgrunde annähme: Alle Begebenheiten und Veränderungen der Welt müssen ihren Entstehungsgrund in einer unendlichen Kraft oder in einem Gott haben. Auf diese Weise könte gar keine Schuld auf die vernünftigen Creaturen gebracht werden. Auf diese Weise wären alle Verheisungen und Bedrohungen, alle Belohnungen und Bestrafungen in der Welt ohne allen Grund, mithin vergeblich.

§. 6.

Der vierte Einwurf. Alles, was in Gott möglich, das ist auch in ihm würcklich. Drei Substanzen, die mit einander volkommen einerlei, sind in Gott möglich, folglich auch würcklich. Ich läugne den Ober- und Untersaz.

Ich läugne den Obersaz. Welcher unter den Weltweisen, der algemeine Säze scharf zu prüfen weiß, wird den Obersaz für richtig algemein erkennen? Eine physische Hinderung des Bösen in der Welt war in Gott möglich, und dennoch nicht würcklich. Ich würde also den Obersaz also ausdrucken: Alles, was zugleich mit den übrigen Eigenschaften Gottes möglich ist, das ist auch in Gott würcklich. Nimmermehr aber würde ich von der blosen Möglichkeit in Gott auf die Würcklichkeit in ihm schliesen. Die Unendlichkeit erfordert nur alle zugleich mögliche, aber nicht alle mögliche Realitäten (Siehe §. 8. dogm. Abschn. des dritten Hauptst.).

Ich läugne auch den Untersaz. Denn erstlich nimmt man ihn als wahr an, ohne ihn zu beweisen. Hernach habe ich hinlänglich dargethan, daß eine Mehrheit dem Begrif des Unendlichen, und ausgemachten Wahrheiten wiederspreche (§. 8.). Dem Hrn. Canz gebe ich also in Ansehung des Untersazes, nicht aber in Ansehung des Obersazes recht, wenn er in Theol. Polem. Nat. S. 437. von diesem ganzen Einwurfe behauptet, daß er ein unüberwindlicher Zweifel bleibe, so lange man den Saz der Identität des nicht zu Unterscheidenden läugnen würde.

§. 7.

Der fünfte Einwurf. Alles, was eine gröfere Volkommenheit in Gott ist, das kommt Gott zu. Aber die Vielheit u. s. w. Diesen Ein-

wurf treffe ich, nebst noch andern, die weniger erheblich sind, beym Bonaventura in Summa Theol. S. 50. ff. an. Ich antworte darauf, daß der Obersaz und Untersaz falsch sey. Der Obersaz, weil ihm die nöthige Einschränckung: alle grösere zugleich mögliche Volkommenheit fehlet (§. 6.). Der Untersaz, weil die Vielheit den Begrif einer unendlichen Substanz wiederspricht ((. 6.).

§. 8.

Der sechste Einwurf wird aus dem Lehrgebäude der Christen genommen, welchen ein Julian der Abtrünnige, und die Socinianer in der natürlichen Gottesgelarheit, gemißbrauchet, und beide sich als wiedersprechende Säze vorgestellet haben. Sie sagen: wenn es drei verschiedene Personen in einem einzigen Gott gebe; so müsten entweder drei Götter würcklich seyn, oder auch nur eine Person. Jenes wäre der natürlichen, dieses der christlichen Gottesgelarheit entgegen. Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn eine einzige Substanz schliest nicht nothwendig drei würcklich verschiedene Personen aus, und drei Personen schliesen nicht nothwendig drei verschiedene Substanzen in sich, wie eine geschickte Erläuterung der Dreinigkeit einen Jeden aus der natürlichen Erkentniß überführen kan. Wären die Herren Theologen mit meiner Antwort nicht zufrieden; so erkenne ich es mit vielem Dancke, wenn sie eine bessere mir geben können.

§. 9.

Der siebende Einwurf, den man gleichfals in den Schriften der Socinianer antrift. Alles dasienige, was sich von mehrern sagen läßt, ist kein einzelnes, sondern ein algemeines Ding. Aber Gott läßt sich von mehrern vom Vater, Sohn und H. Geist sagen, folglich ist er kein einzelnes, sondern ein algemeines Ding. Dieser Einwurf hat unsern Gottesgelehrten genug zu schaffen gemacht, weil der Obersaz aus einer Erklärung bestehet, die sie anfänglich selbst, als eine richtige, zu gebrauchen pflegten. Der Untersaz ist ihr eigener Lehrsaz. Ich läugne den Obersaz, wie er hier ausgedruckt ist. Allein ich gebe ihn zu, wenn er so eingeschräncket wird: Alles, was sich von mehrern sagen läst, daß eine Vervielfältigung des Wesens in einzelnen Dingen daraus entstehet, das ist ein algemeines Ding. Nun ist der Untersaz offenbar falsch, daß aus drei Personen drei Götter entstünden.

Anmerk.

Anmerk. Der sonst scharfsinnige Scheibler beantwortet Lib. II. Metaph. S. 161. diesen Einwurf also: Non omnis communicabilitas tollit naturam singularem, sed ea solum, quae est in ordine ad plures species vel indiuidua. Dieser Antwort, wenn ich mich nicht betrüge, wird der Socinianer folgendes entgegen sezen: Hier wird das göttliche Wesen von dreien Personen, welche Individua, und nicht algemeine Dinge sind, gesaget, also bleibt die Schlußfolge noch immer wahr: Gott ist ein algemeines Ding.

§. 10.

Die zweete Hauptstreitigkeit betrift den Beweiß des Lehrsazes, Gott ist ein absolut einziger, und die Art des Beweises. Es entstehet hier die Frage: Lässet sich unser Lehrsaz aus der Vernunft beweisen, oder nicht? Kan man ihn demonstrativisch aus der Vernunft darthun, oder giebt es nur wahrscheinliche Beweise. Wir behaupten in beiden Fragen das erste, und wer das lezte behaupte, trift man im histor. Abschn. §. 5. an.

§. 11.

Erheblich ist dieser Streit in Ansehung der ersten Frage, weil sonst der Heide allezeit Entschuldigung genug für sich hätte, wenn er nicht diesen absolut einigen Gott, sondern mehrere Götter angebetet und verehret hätte. Unerheblich wäre gewisser masen dieser Streit in Ansehung der zweeten Frage, weil unsere Gegner den Lehrsaz selbst nicht verwerfen, und den wahrscheinlichen Beweisen die Kraft, Beifall einem Saz zu geben, nicht absprechen.

§. 12.

Der wichtigste Einwurf, den man mir gegen meine Demonstration machen könte, wäre folgender: Wenn der Saz der Identität des nicht zu Unterscheidenden keine Algemeinheit hat, sondern nur in Ansehung der äusern, aber nicht in Ansehung der innern algemein sey, es auch keinen bündigen Beweiß seiner Algemeinheit gebe; so folge, daß mein Beweiß des Lehrsazes, Gott ist ein absoluteinziger, kein hinlänglicher Beweiß aus der Vernunft zu nennen sey. Nun sey das erste wahr, also auch das lezte. Ich läugne beide Säze im Fördersaze. Denn das Gegentheil davon treffen die Gegner in meiner Comment. metaph. de principio identi-

tatis indiscernibilium Sect. dogm. an, welche nachzuschlagen ich sie ersuche.

Anmerk. 1. Was Herr Gunner in seinem Tractate von der Einigkeit Gottes S. 409. vorbringt, habe ich nicht nöthig zu beantworten. Es könten, sagt er, Dinge zwei oder viele seyn, auch numerisch differiren, und doch in den innern Beschaffenheiten volkommen mit einander übereinkommen. Wölte man aus dem Redegebrauche annehmen, daß viele oder zwei Dinge zum Theil einerlei, zum Theil innerlich verschieden wären; so müste man solches erbetteln, oder den Saz des nicht zu Unterscheidenden schon voraussezen. Hierauf, sage ich, darf ich nicht antworten, weil ich meinen Beweiß nicht aus dem Begriffe der zwei oder vielen Dinge, wie Reusch und Baumgarten gethan haben, sondern aus dem Begriffe eines würcklichen Dinges und ihrer Individuation geführet habe. Auf das Vorgeben §. 137. S. 415. als ob alle dieienige Realitäten, die in dem einen unendlichen Wesen vorhanden, z. B. die Alwissenheit, die Allmacht, die Allgegenwart u. s. w. auch alle in einem andern, und dennoch der Zahl nach unterschieden seyn könten, habe ich in der Comment. metaphys. cit. §. 32. Schr. meines Erachtens genugsam geantwortet.

Anmerk. 2. Der Herr Buttstett in seinen vernünftigen Gedancken über die Natur Gottes S. 391. macht gegen meinen Beweiß fast eben die Einwendung, wie der D. Gunner in der vorigen Anmerckung. Er nimmt gleichfals an, daß mehr allerhöchstvolkommene Götter seyn könnten, die sonst an nichts, als nur in Ansehung der Zahl und der Vielheit unterschieden wären. Er hält die Antwort hierauf für unzureichend: daß dasienige, was gar nicht kan unterschieden werden, in der That selbst nur ein einziges unter verschiedenen Namen wäre. „Die „volkommene Uebereinstimmung, schreibt er, in allen Volkommenheiten „macht diese mehrere Götter eben so wenig zu Einem allereinzigen Gott, „als zwei volkommen gleiche Blätter nur ein Blatt ausmachen. Man „siehet daher, daß der Saz des nicht zu Unterscheidenden in der Vertheidigung der Einheit Gottes keine besondere Dienste thun kan, wenn er „nicht anders herumgeworfen, und eingerichtet wird.„ Ich kan nicht umhin, wenn ich meine Demonstration vertheidigen soll, folgende Fehler des Herrn Buttstetts zu bemercken. Der erste ist, daß dasienige (daß zwei Dinge, die gar nicht zu unterscheiden sind, muste er sagen) was gar nicht kan unterschieden werden, in der That selbst nur ein einziges unter verschiednen Namen wäre.

re. Darum gab Herr von Leibniz seinem Erkentnißgrunde den Namen: der Saz der Identität des nicht zu Unterscheidenden, und ist kein geringer Fehler, wenn man in dieser Benennung das Wort Identität weglässet. Der zweete Fehler des Herrn Buttstetts ist, daß er dem Herrn von Leibniz die Meinung andichtet, daß er zwei würckliche Blätter für volkommen einerlei, mithin nur für ein Blatt gehalten hätte. Wem die Geschichte im Garten zu Herrenhausen bekannt ist, wo Herr von Leibniz dieses Beispiel brauchte, der wird wissen, daß er ihnen den Unterschied der Blätter, die ihm die Officier in Gegenwart einer sehr grosen Princeßin brachten, und für volkommen einerlei hielten, nicht aus der Lage und dem Orte wieß, sondern aus der Verschiedenheit ihrer innern Beschaffenheiten, folglich sie nicht für ein, sondern zwei verschiedene Blätter hielte. Man lese nach meine Comment. metaph. von diesem Saze der Identität des nicht zu Unterscheidenden. S. 310. §. V. Note a.

§. 113.

Es ist ein einziger Einwurf, welchen ich noch anzuführen habe. Er ist folgender: Wenn aus dem Lichte der Vernunft erweißlich ist, daß Gott ein absolut einziger, wie hat im Heidenthum die Vielgötterei entstehen können? und warum haben nicht alle, wie Aristoteles, aus der Vernunft erkannt, daß Gott ein absoluteinziger sey?

Ich antworte hierauf erstlich durch eine änliche Art zu schließen. Wenn aus dem Lichte der Vernunft die ganze Mathematik und Naturlehre erweißlich ist, wie haben Irthümer in beiden unter Gelehrten entstehen können? und warum sind nicht alle Menschen Mathematiker, und Naturverständige?

Ich antworte zweetens, man hat in dem gemachten Einwurfe von der obiectivischen Möglichkeit, etwas zu erkennen, auf die subiectivische Möglichkeit und Würcklichkeit der Erkentniß geschlossen, das nicht angehet. Keines von beiden hat eine nothwendige Verbindung mit dem andern.

Des sechsten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von dem Lehrsaze, Gott ist ein einziger.

§. 1.

Die erste Pflicht. Ist unser Gott nur ein absoluteinziger (§. 9. Dogm. Abschn.); so gebühret ihm unter allen würcklichen Dingen auch ganz allein eine göttliche Anbetung und Verehrung. Es ist nicht unrecht, viele unter den Creaturen in ihren Verhältnissen gegen uns hoch zu schäzen, zu lieben, iedoch muß es immer in Beziehung auf das einzige Grundwesen aller würcklichen Dinge geschehen, um allezeit in diesen Geschöpfen den einzigen Schöpfer zu verherrlichen, der uns mit so vielen nuzbaren Dingen versorget, mit selbigen verbunden, und in eine solche vortheilhafte Verknüpfung und Lage mit ihnen gesezet hat. Warum soll ich nicht in so vielen irdischen Dingen der Körperwelt, die zur Erhaltung meiner zerbrechlichen Hütte des Leibes und zu meinen Vergnügen äuserst nöthig sind, warum soll ich nicht in Sonne, Mond und Sterne, Schnee, Regen, Thau und Donnerwetter, in so mancher wohlriechenden Blume, in so mancher angenehm schmeckenden Frucht meinen einzigen Gott anbeten, der sie zu meinem Nuzen geschaffen hat? warum soll ich nicht in meinem Landesfürsten, in meinen Eltern, in meinen Lehrern, in meinen Gönnern und Wohlthätern, die höchste Majestät, die wohlthuende Güte, die auf die Verbesserung meines Verstandes und Willens abzielende unendliche Weisheit des aleinzigen Gottes mir vorstellen, und daraus Bewegungsgründe zu meinen freien Handlungen nehmen, worinne der wahre Gottesdienst wesentlich bestehet? Wenn ich nur dem die gröste Ehre erweise, der sie mir zu meinem Besten geschaffen hat.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Abgötterei bleibt also ohne Zweifel eine der grösten Versündigungen an dem einzigen Gott, davor wir uns äuserst zu hüten haben, weil wir dadurch ihm das rauben, wodurch er über alle seine Geschöpfe erhaben ist. Wenn wir auch unsern Vorfahren, die in der groben Abgötterei unter den Heiden erzogen waren, darinne eben nicht

mehr änlich sind, daß wir für ausgehauene Bilder, für Gözen, die mit Händen gemacht sind, aniezo noch niederknien, um ihnen eine göttliche Verehrung zu erweisen; so giebt es doch einen so vielfachen feinern Gözendienst, der Gott so sehr mißfällt, als der grobe unsrer Stammältern. Auf seine Reichthümer, seine Klugheit, seine Macht allein pochen, sich auf den zerbrechlichen Arm eines Menschen allein steifen, in der Noth, in den Trübsaalen den nicht kennen und suchen, der unsre einzige Zuflucht seyn muß, ist nichts anders, als eine feine Abgötterei, die der heilige Gott so wenig vertragen kan, als die grobe. Es ist eben so leicht, wenn wir nur auf uns gehörig aufmercken wollen, an die trüben Quellen zu kommen, woraus diese Versündigungen an Gott entspringen, als uns die Entstehungsursachen der groben Abgötterei bekannt genug sind. Wer nur die Lehre eines einzigen Gottes auf eine recht überzeugende und thätige Weise erkennet, wird die Vielgötterei verlachen, und seine Seele bewahren, daß sie nicht in eine feine Abgötterei verfalle.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Es gehöret mit unter die grösten Wohlthaten, die uns Gott, als Nachkommen aus dem Heidenthume erwiesen hat, daß er uns nicht nur durch das Licht der Natur, sondern auch durch eine Offenbahrung von dem Irthume unserer Vorfahren frei machte, die nicht wusten, wie vielen? und welchen Göttern? sie recht dienen solten. Sie fielen also, aus Furcht anzustosen, auf die Thorheit, auch so gar einem unbekannten Gott einen Altar aufzubauen, wie uns das Beispiel der Athenienser lehret, Apostelgesch. 17, 23. Erkennen wir nun die Grösse dieser Wohlthat; so werden wir auch unserer Danckbarkeit gegen Gott eingedenck seyn, welche Pflicht wir nicht besser ausüben können, als wenn wir diesem einzigen Gott unser ganzes Herz schencken, alle unsere Neigungen auf ihn allein richten, unsere Liebe gegen Gott mit keiner Cratur theilen, sondern ihm in einer recht sittlichen Einfalt, Einheit und Gleichförmigkeit biß an das Ende unserer Tage dienen. Einziger anbetungswürdiger Gott! mache mir den Genuß aller irdischen Güter bitter, vergälle mir selbige, wenn sie mir Hindernisse in der Ausübung der höchsten Verehrung deines Wesens in Weg legen, und wenn sie die gröste Liebe, die ich dir schuldig bin, theilen wollen! Laß mich aber auf deine Gerichte, die mir oft mein Liebstes, meinen Abgott in dieser Welt rauben, aufmercken, aber auch daraus begreifen, daß du das einzige Wesen bist, welches auf die höchste Art geehret seyn will!

Des siebenten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
vom
Leben Gottes und dessen Unsterblichkeit.

§. 1.

Gelehrte, welche von dem Lehrsaze: Gott ist ein lebendiger Gott geschrieben haben, sind folgende: Joh. Gottfr. Beier a), Joh. Christoph Bielefeld b), M. Andreas Geret c), Joh. Friedrich Hiller d), Mannsvelt e).

a) Disp. de simplicitate et vita diu. essentiae sub praes. Deutschmanni, Wittemb. 1691. b) Disp. de vita Dei, Giss. 1695. c) Disp. de vita Dei, Vitemb. 1677. d) Disp. de vita Dei, resp. Augusto Lud. Schloezero, Vitemb. 1754. e) Disp. de vita Dei.

§. 2.

Man findet nicht leicht einen Irthum, wenn er gleich dem menschlichen Verstande noch so lächerlich vorkäme, den in so vielen Jahrhunderten nicht etwa ein oder der andere auf die Bahn gebracht hätte. Dennoch ist mir noch keiner vorgekommen, der die Würcklichkeit eines Gottes zugäbe, und ausdrücklich läugne, daß Gott ewig lebe. Aber über die eigentliche Beschaffenheit des göttlichen Lebens trift man hie und da wunderliche Meinungen an. Cicero (in Lib. I. c. 18. de Nat. Deorum) berichtet uns vom Epikurus, daß er das Leben Gottes sich als das Leben der Thiere (animal) vorgestellet habe a). Cudworth macht eine Classe von Weltweisen, die er Hylozoiten genannt hat, welche Gott kein anderes Leben, als die Materie hätte, zuschrieben, unter welche er den Strato Lampsacenus rechnete, worinne ihm andere Gelehrte widersprochen haben b). Ich will nicht untersuchen, ob die Platonicker, die Gott für die Seele der Welt hielten, die Stoiker, Aristoteliker, die viel von der Natur, als einer Mutter des Lebens redeten, zu diesen irrigen Begriffen von dem Leben Gottes Anlaß gegeben haben c).

a) Lib.

a) Lib. I. c. 18. de Nat. Deorum. Quid igitur mirum, ſi hoc eodem modo homini natura praeſcripſit, ut nihil pulcrius quam hominem putaret, eam eſſe cauſam, cur deos hominum ſimiles putaremus? Kurz vorher ſchreibt er alſo: Non deeſt hoc loco copia rationum, quibus docere velitis humanas eſſe formas deorum. Primum quod ita ſit informatum, anticipatumque mentibus noſtris, vt homini, cum de deo cogitet, forma occurrat humana: deinde, vt quoniam rebus omnibus excellat natura diuina, forma quoque eſſe pulcerrima debeat, nec eſſe humana pulcriorem: tertiam rationem adfertis, quod nulla alia figura domicilium mentis eſſe poſſit.

b) In Syſt. intellectuali S. 98. ff. Der Herr Reimann in ſeiner algemeinen Geſchichte des Atheiſmus S. 188., der Herr Schloſſer in Diſſ. de Stratone, Witeb. 1728., der Herr Canzler von Mosheim in den Noten zum Cudworth S. 103. haben den Strato gegen den Cudworth vertheidiget.

c) Davon kan man den Cudworth im angezogenen Buche nachleſen S. 101. 132. ff. 1158. n. 2., der reichlich von dieſen alten Meinungen gehandelt hat.

Des ſiebenten Hauptſtückes
Dogmatiſcher Abſchnitt
von
dem Leben Gottes und deſſen Unſterblichkeit.

§. 1.

Dem Herrn von Leibniz gebühret die Ehre der Erweiterung und Verbeſſerung der beyden Begriffe des Lebens und des Todes. Eine Creatur lebet, wenn ſie ein Vermögen hat zu würcken. Iſt dieſes Vermögen verlohren, ſo iſt ſie todt. Alles in der Welt, was würcklich iſt, das lebet, und nach dieſem Begrif iſt die Eintheilung der Geſchöpfe in lebendige und lebloſe ohne Grund. Wie die Würcklichkeit, ſo auch das Leben der Creatur iſt etwas zufälliges. Darum kan ihr Leben zu und abnehmen, auch wohl gar aufhören, aber natürlicher Weiſe kan ſie es nie gänzlich verlieren. Denn ſo lange noch das Subſtantielle eines Dinges, das von einer andern endlichen Subſtanz nach den Gründen der Cosmologie nicht vernichtet werden kan, übrig iſt; ſo lange bleibt das Vermögen zu würcken, alſo das Leben. So mancherlei die Vermögen zu würcken ſind; ſo vielfach iſt das Leben der Kräfte in der Welt und eines Menſchen. Bei einem Menſchen haben wir das Leben der Seele, des Körpers, und des ganzen Menſchen zu unterſcheiden. Das Leben eines Körpers oder der Materie beſtehet in der bewegenden Kraft, und

den daraus entstehenden Bewegungen. Das Leben eines endlichen Geistes bestehet in dem Vermögen zu Thätigkeiten des Verstandes, der Vernunft und des Willens. Gehen nur einige Vermögen in einer Kraft verlohren; so heist es ein relativischer Tod. Der absolute Tod ist die Beraubung aller Vermögen, folglich der Kraft selbst, ohne der keine Vermögen zu würcken, noch Thätigkeiten derselben seyn können. Unsterblich ist eine Kraft, die ihres Lebens nicht beraubet werden kan. Liegt der Grund, warum eine Kraft nicht sterben kan, in ihrem Wesen; so ist sie schlechterdings unsterblich, welches von keinem endlichen Dinge sich sagen läst.

§. 2.

Das Leben Gottes ist der Inbegrif aller Thätigkeiten seiner unendlichen Kraft. Mit Rechte erfordert man zum Leben Gottes nicht Vermögen, sondern lauter Thätigkeiten. Nur das Leben der Creatur ist aus Vermögen und Thätigkeiten ihrer Kraft zusammengesezet. Dieses aber wiederspricht dem absoluteinfachsten Wesen, das Gott ist (§. 9. dogm. Abschn. des 5 Hauptst.). Man irret sich, wenn man sich das Leben Gottes, als das Leben einer Materie, oder eines Menschen vorstellen will. Gott ist ein absoluteinfachstes Wesen (§. 9. dogm. Abschn. des 5ten Hauptst.), darum kan ihm kein Körper, keine bewegende Kräfte, keine Bewegungen, folglich auch nicht das Leben der Materie zukommen (§. 1.). Aus eben dem Grunde kan ihm auch nicht eine mit einem Körper verbundene vernünftige Seele beigeleget werden, mithin kommt Gott nicht das Leben eines ganzen Menschen zu (§. 1.).

§. 3.

Gott ist ein lebendiger Gott. Beweiß. Gott ist diejenige Substanz, welche der Entstehungsgrund aller endlichen Substanzen ist, welches ohne Thätigkeiten seiner Kraft nicht statt finden kan, (§. 6. dogm. Abschn. des 1. Hauptst.), folglich ist Gott lebendig (§. 2.). Zweeter Beweiß. Gott ist ewig in eigentlicher Bedeutung (§. 7. 8. Dogm. Abschn. Hauptst. 4.) folglich lebet Gott (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 4.).

§. 4.

Gott ist ein Geist (§. 15. und 16. dogm. Abschn. Hauptst. 2.): folglich

lich muß das Leben Gottes in lauter Thätigkeiten seines Verstandes, seiner Vernunft und seines Willens bestehen. Darinne ist das göttliche Leben dem Leben der vernünftigen Seele eines Menschen überaus änlich, deren Würckungen wir aus der innern Erfahrung kennen.

§. 5.

Gott hat weder Anfang, noch eine Fortdauer, noch ein Ende seines Lebens. Beweiß. Gott ist eine metaphysischunendliche Substanz (§. 17 und 18. dogm. Abschn. des 3ten Hauptst.), Gott ist in den innern Thätigkeiten seiner Kraft, seines Verstandes und Willens ohne alle Veränderung (§. 24. dogm. Abschn. des 3ten Hauptst.), folglich hat das Leben Gottes weder Anfang, noch eine Fortdauer, noch ein Ende (§. 2.)

Anmerk. Das Leben Gottes ist also der einzige Grund des Lebens aller lebendigen Dinge, und man kan richtig sagen, daß wir durch und in Gott leben.

§. 6.

Das Leben Gottes ist ewig. Beweiß. Das Leben Gottes hat weder Anfang, noch Fortgang, noch Ende (§. 5.), mithin ist das Leben Gottes ewig in eigentlicher Bedeutung (§. 3. dogm. Abschn. des 4. Hauptst.).

Anmerk. Gott kan also weder auf eine relativische, noch absolute Art, seinen innern Beschaffenheiten nach, sterben (§. 1.). Ich mache mir gar kein Bedencken, zu sagen, daß, wenn Gott nicht von Ewigkeit her hat schaffen können, oder die Welt dereinst annihiliren würde, in seinen Verhältnissen dort zugenommen habe, und hier viel davon verliehren würde. Dieses könte eine gewisse Art des relativischen Todes, ohne Nachtheil des ewigen Lebens in Gott, genennet werden, wenn man es so nennen will.

§. 7.

Gott ist absolut unsterblich. Beweiß. Gott kan vermöge seines Wesens sein Leben nicht verliehren, oder lebet ewig (§. 6.), mithin ist Gott absolut unsterblich (§. 1.).

Des siebenten Hauptstückes

Polemischer Abschnitt

von

dem Leben Gottes und dessen Unsterblichkeit.

§. 1.

Die Bestimmung der Streitfrage. Man streitet nicht so wol über den Lehrsaz: Gott lebet, als vielmehr über die Art, wie Gott lebet. Hierbei kommen zweierlei Streitfragen vor. Erstlich, hat Gott kein anderes, als das Leben eines Geistes? oder hat er auch das Leben der Materie und eines Menschen? Das erste beiahen wir, das lezte einige Gegner. Zweetens, ist das Leben Gottes ewig, oder haben die Thätigkeiten Gottes mit der Welt erst angefangen? Jenes behaupten wir, dieses dieienige, die davor halten, daß entweder vor der Schöpfung der Welt Gott ganz unthätig gewesen, oder die Welt ewig seyn müste.

§. 2.

Die Erheblichkeit des Streites über beide Fragen. Es sind viele Weltweise, besonders Gottesgelehrte, welche alle Streitigkeiten über das πῶς, oder die Art und Weise einer Sache für ganz unerheblich, und für lauter Nebenstreitigkeiten ansehen. Ich bin nicht ihrer Meinung. Hat eine solche Streitigkeit einen nothwendigen Einfluß in das Wesen, in die untrennbaren Beschaffenheiten einer Sache; so ist und bleibt sie erheblich. Berührte ein solcher Streit nur das Zufällige einer Sache; so ist er unter die unerhebliche Streitigkeiten mit völligem Grunde zu zehlen. Angeführter Zwist über die Art, wie Gott lebet, ist von der ersten Art. Denn wollen wir uns das göttliche Leben, wie das Leben der Materie oder eines Menschen gedencken; so höret Gott auf, das absoluteinfachste Wesen zu seyn, welches nicht angehet (§. 9. dogm. Abschn. des 5ten Hauptst.). Wollen wir den Anfang des göttlichen Lebens in dem Anfange der gegenwärtigen Welt sezen; so ist Gott weder metaphysischunendlich, noch ewig in eigentlicher Bedeutung genommen, welches dem widerspricht, was schon bewiesen ist (§. 9. dogm. Abschn. des 5ten Hauptst. und §. 1. dogm. Abschn. des 4ten Hauptst.).

§. 3.

§. 3.

Erster Einwurf. Wenn alle Thätigkeiten des Verstandes und Willens in einem Geiste nach dem Vorbilde materieller Ideen sich richten, und daraus zulezt ihren Ursprung haben (Reuschens Psych. Rat. §. 678.): so folgt, daß auch das Leben Gottes das Leben der Materie, und eines Menschen seyn müsse. Ich antworte, daß der Förderſaz, wenn er von endlichen Geistern verstanden wird, zugegeben werden kan; sodann aber ist die Folge des Obersazes zu läugnen. Denn hierinne sind die Thätigkeiten des endlichen Geistes den Thätigkeiten oder Leben des unendlichen Geistes ganz und gar nicht ähnlich.

§. 4.

Der zweete Einwurf. Ist das ewige Leben Gottes der einzige Grund des Lebens aller endlichen lebenden Dinge (§. 5. Anmerk.), so müsse auch das Leben der Creatur, und ihre Thätigkeiten ohne Ursprung und Anfang seyn. Nun sey das lezte falsch, mithin auch das erste. Die Folge des Obersazes sucht man aus einer ontologischen Regel zu beweisen. Die Ursache nämlich und der davon abhangende Effect müssen von einerlei Beschaffenheiten seyn (qualis est cauſſa talis est effectus). Ich läugne die Folge des Obersazes um so viel mehr, weil die angeführte Regel, ohne sie besser zu bestimmen, für wahr nimmer erkannt werden kan. Wahr ist sie, wenn man erstlich nur die nothwendigen, aber nicht die zufälligen Beschaffenheiten der Ursache und des Effects darunter verstehet: hernach, wenn die Ursache und der Effect einerlei Wesen haben. Beides findet zwischen Gott und der Creatur nicht statt. Gott ist eine unendliche, durch sich selbst würckliche Substanz; die Creatur nicht. Das ewige Leben in Gott ist nothwendig: in der Creatur zufällig. Ewig leben flieſet aus dem Wesen Gottes: das Gegentheil davon aus dem Wesen der Creatur. Nähme man die ontologische Regel unter angeführter Einschränckung an, so bleibt die Folge des Obersazes unerweißlich. Nähme man sie ohne angeführte Einschränckung: so erwiese man zwar die Folge, aber aus einem falschen Saze.

Anmerk. Der Zweifel könte auch auf folgende Art eingekleidet werden. Hat das Leben der Creatur und ihr Seyn in der Zeit angefangen; so ist das Leben Gottes nicht ewig. Nun sey das erste, folglich auch das lezte wahr. Dieser Zweifel mag wohl manchem Anlaß gegeben haben, mit

dem Aristoteles die Welt für ewig zu halten, von welchem irrigen Lehrsaze ich unten eine besondere Abhandlung verfertigen werde. Ich läugne die Folge des Obersazes in diesem scheinbaren Einwurfe, welche man, ohne folgende falsche Säze anzunehmen, nicht wird erweisen können. Der erste falsche Saz: Wo der Gegenstand einer Thätigkeit einen Anfang hat, da muß auch die Thätigkeit selbst, durch welche der Gegenstand entstehet, einen Anfang haben, welches ich bei endlichen Kräften zugebe, aber nicht bei einer unendlichen Kraft, dergleichen Gott ist. Der zweete falsche Saz: Ein in der Zeit hervorgebrachter Gegenstand erfordert auch eine in der Zeit entstandene Thätigkeit, die den Gegenstand hervorgebracht hat. Der dritte falsche Saz: Eine von Ewigkeit in Gott gewesene Thätigkeit, die auf etwas auser ihm gerichtet ist, sezet nothwendig einen von Ewigkeit mit ihr zugleich da gewesenen Gegenstand. Nicht einmal bei endlichen Kräften, die in der Zeit auser sich würcken, ist der Gegenstand mit der Thätigkeit allemal zugleich da. Meine Seele hatte schon vor vielen Jahren die Thätigkeit und den Entschluß gefaßt, dieses Buch zu schreiben, welches iezo erst im Drucke erscheinet. Der vierte falsche Saz: Eine würcklich anfangende Thätigkeit sezet eine gänzlich vorhergegangene Unthätigkeit einer Kraft. Ich will solches zugeben, in Ansehung eben desselben Gegenstandes, aber nicht in Ansehung anderer Gegenstände. Oesterreich und Preusen haben seit dreizehen Jahren keinen Krieg mit einander geführet; sind also die Beherrscher dieser Reiche binnen der Zeit ganz unthätig gewesen?

Des siebenten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
vom Leben Gottes und dessen Unsterblichkeit.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man hüte sich für irrigen Begriffen, und einer Menge von Vorurtheilen, in welche ein endlicher Verstand gar leicht bei dieser göttlichen Eigenschaft verfallen kan. Das Leben Gottes kan nicht, wie das Leben eines Menschen in Jahre, Monate und Tage eingetheilet werden. Das ewige Leben Gottes, welches aus immer-

immerwährenden ununterbrochenen Thätigkeiten der göttlichen Kraft bestehet, ermüdet ihn nicht, ist ganz ohne Entkräftung, ohne Mißvergnügen, von welchen Unvolkommenheiten unsere Thätigkeiten gar oft begleitet werden. Gott war, obgleich noch nichts auser ihm die Würcklichkeit hatte, voller Thätigkeiten seines Verstandes und Willens, und wenn auch das ganze Weltgebäude, eine iede Creatur in ihr voriges Nichtseyn zurück fiele, wird Gott nicht unthätig werden, sondern die Thätigkeiten seiner Kraft werden ohne einer Dauer, ohne Aenderung immer bleiben.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Man gebrauche diesen erwiesenen Lehrsaz, Gott lebet ewig, sich bei mancherlei Wiederwärtigkeiten seines Lebens damit zu trösten und aufzurichten. O! wie viel Trostgründe liegen in dieser göttlichen Eigenschaft für dich, o! Mensch, verborgen. Geschicht dir in der Welt Unrecht; sogleich dencke, Gott, der gerechte Richter aller bösen Thaten, lebet noch. Kömmst du in Gefährlichkeiten; sogleich dencke, Gott lebet noch, der uns in der grösten Gefahr, in den grösten Nöthen schützen und erretten kan. Befällt dich eine schwere Kranckheit, befällt dich eine nagende Schwermuth; sogleich dencke, Gott, der beste Arzt für Leib und Seele, lebet noch. Solst du diese Welt mit der ewigen verwechseln, macht dir die Vorstellung deiner unerzogenen Kinder, das Elend, darinn deine Familie durch deinen Tod nach menschlichen Ansehen versezet wird, deinen Abschied schweer; so dencke gleich, Gott lebet noch, bei dem man volle Gnüge, und das wahre und erwünschte Leben, eine unbeschreibliche Seeligkeit haben und geniesen kan, und zu dessen vorzüglichen Thätigkeiten seine väterliche Vorsorge für ein iedes seiner Geschöpfe gehöret.

§. 3.

Die vierte Pflicht. Man lasse sich aber auch durch die Vorstellung des ewigen Lebens abschrecken, nichts Böses zu thun. Ein ewig lebender Gott bleibt auch unwandelbar in seinem Hasse gegen die Uebelthäter, die sich nicht bessern wollen, er bleibt in diesem Falle unwandelbar in der Thätigkeit seiner Bestrafungen, in Ausübung seines Zorns, dem wir nicht entgehen können. Wohl dem, der sich das ewige Leben Gottes mehr auf die vorige, als auf diese Art zu Nuze machen kan!

Des achten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
vom Verstande Gottes überhaupt, oder dessen Allwissenheit.

§. 1.

Die Verfasser kleinerer Schriften, welche in selbigen von dem Verstande Gottes und dessen Allwissenheit geschrieben haben, sind folgende: Friedemann Bechmann a), Joh. Franciscus Buddeus b), M. Joh. Georg Hofmann c), Joh Christoph Hundeshagen d), Herr Hofrath Kästner e), M. Joh. Gotthelf Lindner f) Dan. Maichel g), Didacus Ruiz von Montoya h), Pet. Ulle, i), Christian Ernst von Windheim k).

Anmerk. *a*) Disp. de scientia Dei, Ien. *b*) Paradoxon Platonicorum, Deum nec intelligere nec intelligi, Ien. 691. *c*) Disp. de omniscientia Lipsi. 671. *d*) Disp. metaph. de Intellectu Dei, Ien. 668. *e*) Betrachtungen über die Art, wie algemeine Begriffe im göttlichen Verstande sind, Göttingen 1767. 4. *f*) Commentatio metaph. euoluens intellectum Dei purum, & exinde problema Theol. Nat., quomodo Deus sensualia cognoscat? Koenigsb. *g*) Disp. de intellectu diu. Tubing. 736. *h*) Commentarius de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei Lutet. Paris. 629. *i*) Disp. de scientia diu. simplicis intelligentiae & visionis, Upsi. 1737. 4 und ein halben Bogen. *k*) Disp. de intellectu diu. Helmst. 746.

§. 2.

Die Geschichte dieses Lehrsazes, Gott hat Verstand und Erkentnis der Dinge, werde ich ganz kurz fassen können. Alle, die das Daseyn eines Gottes zugeben, räumen auch ein, daß Gott Verstand und Erkentniß habe. Nur darüber, wie Gott etwas erkenne, wisse und verstehe, ist man nicht ganz einig. Einige läugnen, daß Gott einen Verstand in eigentlicher Bedeutung habe, welches ich für einen blosen Wortstreit halte a). Andere geben keine eigentlichen Begriffe im göttlichen Verstande zu b). Noch andere schräncken das Wissen Gottes gar sehr

ein.

ein. Von den lezten muß ich wieder verschiedene Gattungen anführen. Bald soll Gott in seinen Vorstellungen von den Dingen auser sich abhangen c). Bald soll Gott nicht alles wissen und erkennen d). Bald schreibt man Gott einen Verstand zu, der nicht auf einmal, sondern wie ein Mensch, nach und nach, vieles nicht mit Gewißheit, sondern nur wahrscheinlich, von den Dingen in der Welt erkenne e). Die Namen derer, die dieses lehren, und die Beweise, daß es auch ihre Lehre sey, findet man in den Anmerkungen.

a) Unter den alten Weltweisen soll Democritus und Epicurus die Gedancken gewissen Bildergen, welche sich von den Körpern loßrissen, und in die Seele übergiengen, zugeschrieben haben, wie uns Cicero Lib. I. c. 18. Lib. II. c. 38. 39. de Natura Deorum berichtet. Dagegen Cudworth in Syst. intell. c. 3. §. 12. erzehlet, daß die ionische Weltweisen, als Thales und Anaximenes, Vernunft und Weißheit für eine blose Einrichtung der Materie gehalten hätten, wozu nichts weiter, als eine Vermischung der Kälte und Wärme, des Trockenen und Feuchten nöthig wäre. Benedict von Spinoza in seiner Ethick Propos 31. P. I. beweiset den Lehrsaz: intellectus siue finitus siue infinitus ad naturam naturatam referri debet, non ad naturam naturantem. Per intellectum enim (vt per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi. Der Herr Wittich in seinem Anti-Spinoza S. 80. macht darüber folgende Anmerckung: Mira haec est propositio & pugnans cum iis, quae supra de Natura naturata dixit, per quam res a Deo productas intelligit, adeoque intellectum ad res productas debet referre. Der Thomas Hobbes in seinen Elementis de Ciue c. 15. §. 14. läugnete auch, daß man Gott einen eigentlichen Verstand beilegen könne.

b) Der Paul Voët in Theol. Nat. Reformata S. 310. hält mit dem Twissus diese Frage: ob eigentliche Ideen in dem göttlichen Verstande sind? für eine der schwersten, welche erst in jenem Leben am besten aufgelöset werden könte. Er versichert, daß Trismegistus, Plato, Aristoteles die Frage beiahet, und andere verneinet hätten. Ich dächte, die Frage liese sich gar wohl in diesem Leben beantworten, ohne erst auf jenes Leben zu warten. Es kommt meinem Bedüncken nach, einig und allein auf die Erklärung einer Idee an. Verstünde man nichts weiter, als den Gedancken einer Sache darunter; so hat der göttliche Verstand, in eigentlicher Bedeutung Ideen. Wolte man aber in die Erklärung der Ideen die Art mit hinein bringen, wie sie in unsrer Seele entstehen; so kommen dem göttlichen Verstande keine in eigentlicher Bedeutung genommene Ideen zu. Denn die menschliche Seele empfängt ursprünglich ihre Ideen durch Hülfe ihres Körpers, den hat Gott nicht. Alle Ideen von äusern Dingen in uns erfordern einen Eindruck in die Werckzeuge der Sinne, welche Bewegung bis zum Gehirne fortgeführet wird, woraus alsdann ein Eindruck in der Seele erfolget, welches die Alten species impressas & expressas, Wolf dagegen, wiewol nicht alzu bequem, ideas materiales &

 menta-

mentales, ohne bei beiden ein Bewustseyn zu erfordern, genennet haben. Rechnete man also zu dem Wesen einer Idee die species impressas & expressas; so ist ausgemacht, der göttliche Verstand hat keine eigentliche Ideen. Wolte man aber das Wort Idee in der platonischen Bedeutung für die exemplarische Ursache (causa exemplaris) oder diejenige nehmen, wornach etwas eingerichtet wird; so hätte der göttliche Verstand abermals keine Ideen in eigentlicher Bedeutung, weil Gott auf diese Weise vom Gegenstande seiner Ideen abhangen würde. Aus dem, was ich bisher gesaget habe, ist klar genug, daß der ganze Streit über oben gedachte Frage in einen Wortstreit ausschlagen muß.

c) Zu diesen rechnet man gemeiniglich den **Newton** und den **Clarck**, welchen man Schuld giebet, daß sie den Weltraum zu einer göttlichen Eigenschaft, und zum Werckzeuge, durch welches Gott die Dinge dieser Welt erkenne, gemacht hätten. Herr von **Leibniz** wurde ihr Gegner. Davon man nachsehen kan Recueil des diverses pieçes sur la philosophie par Messieurs Leibniz &c. Tom. I. p. 7. 35. 44. 55. und **Wincklers** wichtigste Sachen und Streitigkeiten in in der natürlichen Religion S. 147.

d) Dergleichen behauptet der **Poiret** in seiner Oeconom. Lib. 6. c. 12. S. 791. ff. Gott wisse nichts von den Kleinigkeiten und Eitelkeiten in der Welt, nichts von den Narrenspossen und Spielereien der Knaben, nichts von den natürlichen Handlungen der Gottlosen u. s. w., den **Canz** in seinen Medit. philosoph. S. 340. f. wiederleget hat.

e) Dahin sind alle diejenige zu zehlen, welche mit den **Socinianern** das Vorherwissen zufälliger Begebenheiten in Gott läugnen. Davon hat man in folgendem Hauptstücke die Geschichte, die weitläuftig genug ausfallen wird, zu suchen.

Des achten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
vom Verstande Gottes überhaupt, oder dessen Allwissenheit.

§. 1.

Die deutlichste Erkentniß aller Dinge, die Gott auf einmal aus sich selbst hat, heist sein **Verstand**. Der Verstand eines Menschen ist auf mancherlei Weise eingeschränckt. Ein Mensch erkennet sehr viele Dinge nicht, und ist voller Unwissenheit. Ein Mensch erkennet die Dinge bald dunckel, bald undeutlich, bald unvolständig und unausführlich, seine Vorstellungen sind mangelhaft, was die Stufen der Klarheit und Gewißheit betrift, und das wird die Quelle seiner Irthümer

mer

mer, seiner Ungewißheit und Zweifelsucht. Ein Mensch kommt zu seiner Erkentniß nicht auf einmal, sondern nach und nach. Ein Mensch hanget in seiner Erkentniß nicht nur von seinem Körper, sondern auch von den Dingen selbst, die er erkennet, beständig ab. Sondert man alle diese Einschränckungen von dem menschlichen Verstande ab; so erscheinet der obige Begrif vom göttlichen Verstande, den ich nun genauer zergliedern werde.

§. 2.

Gott erkennet alle Dinge, und es ist nichts, dessen er sich nicht bewust wäre (§. 1.) Zu den Gegenständen göttlicher Erkentniß gehöret also alles innere und äusere Mögliche, alles Unmögliche, von welcher Art die Irthümer der Menschen sind, alles Würckliche. Zu den leztern gehöret Gott selbst, und die von ihm unterschiedene Welt. Diese begreift in sich alle Substanzen, alle Elemente der Körper, alle Seelen der Thiere, alle vernünftige Creaturen, und einer ieden ihre innere und äusere Beschaffenheiten, davon ist keine einzige Modification oder innere Veränderung und Unterscheidungsstücke eines Individuums, kein einziges ihrer Verhältnisse, keine einzige ihrer Verknüpfungen mit allen übrigen Dingen, so wol dem Raume als der Zeit nach, ausgeschlossen. Denn das ist es alles, was in einer Welt überhaupt, und in der gegenwärtigen sich unterscheiden lässet. Giebt es auser der gegenwärtigen, noch unzehlige andere mögliche Welten, wenn man nur die Theile dieser Welt in so mancherlei Riehen stellen und versezen will; so gehören auch die Theile, Begebenheiten und Verknüpfungen derselben mit unter die Gegenstände des göttlichen Verstandes.

§. 3.

Der göttliche Verstand ist in Ansehung seiner Vegenstände unendlich (extensiue infinitus). Beweiß. Gott ist sich aller Dinge, auch nicht eins ausgenommen, bewust (§. 2.), folglich ist der göttliche Verstand, in Ansehung seiner Gegenstände, unendlich. Ein in Beziehung auf seine Gegenstände unendlicher Verstand heist ein allwissender. Darum ist Gott allwissend.

Anmerk. Hieraus siehet man, daß der in der Ausdehnung unendliche göttliche Verstand, und die Alwissenheit Gottes von einander nicht unterschieden sind.

§. 4.

Gott erkennet alles auf das allerdeutlichste (§. 1.). In Gott können also weder dunckle noch undeutliche Vorstellungen, weder ungewisse noch irrige Erkentniße seyn. Denn eine allerdeutlichste Erkentniß schlieset alle Dunckelheit, Ungewißheit, allen Irthum, allen Zweifel aus, wie solches aus der Vernunftlehre erweißlich ist. Alle Vorstellungen durch die Sinne, durch die Einbildungskraft, durch das Gedächtniß, durch Erinnerungen und Besinnen, durch Träume, im Schlaf sind voller Dunckelheiten und Undeutlichkeiten, wie solches die empirische Psychologie lehret. Mithin kan Gott keine Sinne, keine Einbildungskraft, kein Gedächtniß, keine Erinnerungs- und Besinnungskraft, keine Vergessenheit, keinen Traum, keinen Schlaf haben.

§. 5.

Gott erkennet alle seine Gegenstände auf einmal (§. 1.), mithin kan in Gott keine Folge seiner Vorstellungen, nichts Vorhergehendes, nichts Nachfolgendes, kein Entstehen und Vergehen statt finden. Daraus folgt, daß die Erkentniß Gottes auf keine Weise vermehret, noch vermindert werden kan. Der Verstand Gottes macht weder Abstractionen, noch Schlüsse in eigentlicher Bedeutung, obschon man richtig von ihm sagen kan, daß sich Gott alle Abstractionen, Schlüsse, und Demonstrationen seiner vernünftigen Geschöpfe vorstelle, weil alle diese Gedancken ohne kleinern auf einander folgenden Handlungen nicht seyn können, wie die Vernunftlehre und empirische Psychologie besaget. Ferner, Gott kan kein Erfinder neuer Wahrheiten, es sey denn in Beziehung auf uns Menschen, genannt werden.

§. 6.

Gott erkennet alle seine Gegenstände unmittelbar aus und durch seine eigene Kraft (§. 1.), mithin kan der göttliche Verstand von nichts, das von ihm unterschieden wäre, in seinen Vorstellungen abhangen. Daraus folgere ich, daß die Gedancken in Gott weder von einer äusern Berührung noch Einwürckung in Gott, von keinem mit Gott verbundenen Körper, oder durch gewisse Vorstellungszeichen können hervorgebracht werden. Die Erkentniß Gottes ist bloß anschauend, wodurch die symbolische ausgeschlossen ist, nicht aber die Erkentniß aller Zeichen,

wodurch bei andern Gedancken erwecket werden. Die Gedancken von den entstehenden Dingen sind also in Gott eher, daß ich so reden mag, als die Dinge selbst, die er auser sich würcklich macht.

§. 7.

Der Verstand Gottes ist ganz untrüglich. Beweiß. Untrüglich ist ein Verstand, der gar nicht irren kan. Da nun in dem göttlichen Verstande gar keine irrige Erkentniß seyn kan (§. 4); so ist auch der göttliche Verstand ganz untrüglich. Ob gleich der Verstand Gottes nicht irren kan; so gedencket sich Gott alles Irrige seiner vernünftigen Geschöpfe ohne Irthum.

§. 8.

Der Verstand Gottes hat die absolutgrößte Wissenschaft. Beweiß. Die absolutgrößte Wissenschaft bestehet in einer Erkentniß aller Wahrheiten aus ihren unläugbaren Gründen auf die vollkommste Art. In dem göttlichen Verstande findet gar keine ungewisse Erkentniß statt (§. 4.), mithin hat der Verstand Gottes die absolutgrößte Wissenschaft. Darum kan in Gott weder ein Glaube, noch eine Muthmaßung gefunden werden. Aus der absolutgrößten Wissenschaft flieset auch die absolutgrößte Vernunft in Gott.

§. 9.

Der Verstand Gottes ist auch in der Art seiner Vorstellungen unendlich (intensiue seu formaliter infinitus). Beweiß. Ein Verstand, der sich seine Gegenstände auf das allerdeutlichste vorstellet, und die absolutgröste Wissenschaft hat, heist ein in der Art seiner Vorstellungen unendlicher Verstand. Da nun Gott sich alle seine Gegenstände auf das allerdeutlichste vorstellet (§. 1.) Gott auch die absolutgröste Wissenschaft hat (§. 8.); so ist der Verstand Gottes ein in der Art seiner Vorstellungen unendlicher Verstand.

§. 10.

Die Gegenstände der Wissenschaft Gottes sind entweder bloß mögliche oder würckliche Dinge. Jene ist von den Scholastikern die nothwendige (scientia necessaria, simplicis intelligentiae); diese die freie

freie oder anschauende Wissenschaft (scientia visionis) in weiterer Bedeutung benennet worden. Zu der leztern gehöret das Vorherwissen (Praescientia) und die Mittelerkentniß Gottes (Scientia media), welchen ich zween besondere Hauptstücke, ihrer Wichtigkeit halber gewidmet habe.

Anmerk. Die Wissenschaft Gottes von den würcklichen Dingen dieser Welt heißt die anschauende in engerer Bedeutung.

§. 11.

Gott hat den absolutvolkommensten Verstand und Vernunft. Beweiß. Gott ist ein unendlicher Geist (§. 16. dogm. Abschn. Hauptst 2.), folglich hat er auch den absolutvolkommsten Verstand und Vernunft, ohne welchem kein unendlicher Geist sich dencken läst. Zweeter Beweiß. Der göttliche Verstand ist in Ansehung seiner Gegenstände (§. 3.), wie auch in Ansehung der Art seiner Vorstellungen unendlich (§. 5.), folglich ist er der Absolutvolkommste.

Anmerk. 1. In des Herrn von Wolfs Specimine physicae ad Theologiam adplicatae, quae sistit notionem intellectus diu. per opera naturae illustratam, welches der Herr Thümmig seinen meletematibus §. 6. S. 343. angehangen, Bilfinger in Diluc. §. 420. Reusch in Theol. nat. von 905 biß 913. wiederholet haben, findet sich eine gar feine Erläuterung von dem unermeßlichen Verstande Gottes.

Anmerk. 2. Wieder diese Unendlichkeit des göttlichen Verstandes hatte Hr. Professor Hollmann vieles eingewendet, darauf der Hr. Carpov in Theol. Nat. §. 229. S. 115 biß 128. geantwortet hat, und darauf ich im achten Hauptstücke vom Vorherwissen Gottes im polemischen Abschnitte antworten werde.

Anmerk. 3. Nach der gemeinen Meinung der Weltweisen macht man diesen unendlichen Verstand Gottes zum Sachgrunde der innern Möglichkeiten, und metaphysischen Wesen der Dinge. Meines Erachtens gehöret dieser berühmte Streit mehr für die Ontologie, als für die natürliche Gottesgelehrsamkeit. Kan man beweisen, wie ich es glaube, 1) daß die innerlich mögliche Dinge nichts anders als Begriffe sind, 2) daß Ideen von einer denckenden Kraft entstehen, 3) daß der unendliche Verstand der einzige, von welchem solche Ideen allein von Ewigkeit her

her abhangen können, 4) daß also der Verstand Gottes, die Idee des Möglichen, der Gegenstand des Möglichen realiter in Gott nicht unterschieden sind; so pflichte ich denen bei, welche den göttlichen Verstand zum Sachgrunde von dem Innerlichmöglichen und metaphysischen Wesen angenommen haben. Vermöge des vierten Sazes fält die Schwierigkeit weg, die man macht, es erfordere nämlich eine iede Idee ihren Gegenstand, der von der Idee unterschieden, welches nur im endlichen Verstande statt findet. Wer Lust hat mehr darüber nachzulesen, und die mancherlei Meinungen zu wissen, der wird vieles hiervon in folgenden Schriften antreffen: 1) Theod. Hornii Disp. de radice et caussa possibilitatis rerum, 2) M. Georg. Heinr. Lehmanni Disp. de radice possibilitatis, Lipsi. 1680., 3) Christ. Weberi Disp. de Origine essentiarum, Halae 1752., 4) Christoph. Wilhelmi Kelteri Tr. de possibilitatis et essentiarum principio, Ienae 1755., 5) Herrn von Leibniz Theodicee nach der Gottsch. Uebersezung S. 541., welcher Gott nicht für den Urheber von den Wesen der Dinge, in so fern dieselben bloß in der Möglichkeit bestehen, erkennen will. Der Herr Prof. Gottsched sucht diese Stelle mit andern eben dieses Verfassers, in welchen er den göttlichen Verstand zur Ursache aller möglichen und würcklichen Dinge gemacht hatte §. 7. und §. 184., zu vereinigen, 6) Alethophilus, unter welchem Namen sich der Herr Baumgarten, der Philosophe, verborgen hatte, philosophische Briefe, Frf. und Leiphz. 1741. XVII. St. 23. Schreiben, 7) Meine Comment. metaphysicas S. 270. §. 46. Cor. und Schol. I.

Des achten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von dem Verstande Gottes überhaupt, oder von der Allwissenheit Gottes.

§. 1.

Die Streitfrage muß zuerst bestimmet werden. Man streitet erstlich darüber, ob der Verstand Gott in eigentlicher Bedeutung zukomme, oder nur in uneigentlicher Bedeutung? Das erste ist unsere Lehre, das andere die Lehre der Gegner. Man streitet zweetens darüber, ob der göttliche Verstand ohne alle Einschränckungen sey, oder

ob

ob ihm welche zukommen, die von ihm so wenig abgesondert werden können, wie bei dem menschlichen? Das erste behaupten wir, das lezte die Socinianer und andere.

§. 2.

Der Streit ist darum erheblich, weil derselbe andere wichtige Streitigkeiten verursachen würde, wenn man die Beantwortung der beiden vorigen Fragen den Gegnern einräumen wolte. Es hangt dieser Streit mit der Unendlichkeit, mit der Ewigkeit, mit der Allwissenheit, mit dem Vorherwissen, mit der mittlern Erkentniß, mit der Weißheit, mit der Schöpfung, mit der Erhaltung und Vorsehung Gottes auf das genaueste zusammen.

§. 3.

Die Einwürfe, und zwar der erste. Wenn das Verstehen (τὸ intelligere) dem einfachen Wesen Gottes wiederspricht; so folgt, daß Gott keinen Verstand habe. Das erste sey wahr, also auch das lezte. Ich will dem Spinoza, der diesen Einwurf gemacht hat, die Folge des Obersazes zugeben, wenn er durch Verstehen bloß deutliche Vorstellungen der Dinge verstehet. Den Fördersaz gebe ich ihm nicht zu, es sey denn, daß er durch das Verstehen eine Handlung des Verstandes verstünde, die aus mehrern kleinern auf einander folgenden Handlungen bestehet. Verstehet dieses Spinoza durch den Fördersaz; so ist der Schlußsaz mir nicht entgegen gesezet worden, welcher folgenden Sinn hätte: Gott hat keinen Verstand, in welchem mehrere auf einander folgende kleinere Handlungen statt finden, welches ich meinem Lehrsaze unbeschadet, zugeben kan.

§. 4.

Zweeter Einwurf des Spinoza. Wenn der würckliche Verstand, er mag endlich oder unendlich seyn, zu der entsprungenen Natur (natura naturata) und nicht zu der ursprünglichen (natura naturante) zu rechnen sey; so folge, daß der Verstand nicht für Gott gehöre. Nun sey das erste, also auch das lezte. Der Spinoza verstund durch die entsprungene Natur alle von Gott hervorgebrachte Dinge. Ich läugne demnach den Fördersaz. Denn erstlich kan der unendliche Verstand gar nicht zu den entsprungenen Dingen gerechnet werden. Zweetens, wenn auch viele erschaffene Dinge einen endlichen Verstand haben; so folgt daraus

daraus nicht, daß Gott keinen unendlichen Verstand habe. Drittens, es wiederspricht Spinoza durch diesen Einwurf seinen eigenen Grundsäzen. Sein dritter Saz in seiner Ethick lautet also: **Eins von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kan nicht des andern Ursache werden.** Folgt daraus nicht, daß Gott, als die ursprüngliche Natur, Verstand haben muß, weil sonst die entsprungene Natur auch keinen Verstand haben könte?

§. 5.

Der dritte Einwurf ist wieder die Säze des §. 2. 3. und 9. des dogm. Abschnittes gerichtet. Wenn Gott sich ein Nichtding (non-ens) und Sünden nicht vorstellen kan; so folgt, daß der göttliche Verstand, der Ausdehnung nach, nicht unendlich sey. Die Folge des Obersazes will man folgendergestalt beweisen. Ein Nichtding könte kein Gegenstand einer Wissenschaft seyn (non-entis nulla datur scientia), und die Erkentniß sündlicher Handlungen des Ehebruchs, der Sodomitterei schickten sich nicht für den göttlichen Verstand. Die Folge des Obersazes gebe ich zu, und läugne die Wahrheit des Förderſazes. Man hat zwar einige Gründe angeführet, um dessen Wahrheit zu bestätigen.

Allein ich antworte auf den ersten Grund. Man kan sicher zugeben, daß das Nichtding oder das Unmögliche kein Gegenstand der Wissenschaft seyn kan. Denn das Wiedersprechende bestehet aus lauter Merckmalen, die sich einander ganz aufheben, darum bleibt in ihm keine einzige Beschaffenheit übrig. Was will man also an dem Unmöglichen demonstriren, da es keine Beschaffenheit hat, die man mit Gewißheit von ihm sagen könnte? Ein hölzerner Geist ist ein solches Nichtding, oder etwas Unmögliches. Will man vom Geiste sagen, er sey einfach, so hebet das Hölzerne iene Beschaffenheit wieder auf. Will ich vom Hölzernen sagen, es sey theilbar, so wird durch den Begriff eines Geistes, den ich zum hölzernen seze, das theilbar seyn wieder aufgehoben. Die Unmöglichkeit des Unmöglichen kan man demonstriren, aber keine einzige Beschaffenheit des Unmöglichen. Ob ich gleich meinem Gegner den Saz zugegeben habe, daß ein Nichtding kein Gegenstand der Wissenschaft seyn könne; so darf er daraus, wenn er nicht in einen mercklichen Fehler fallen will, nicht folgern, daß das Unmögliche kein Gegenstand des göttlichen Verstandes sey. Eine Vorstellung des Unmöglichen wiederspricht dem Verstande Gottes nicht, aber die Wissenschaft des Unmöglichen. Mithin ist mein

Lehrsaz, daß der Verstand Gottes der Ausdehnung oder seiner Gegenstände nach, unendlich sey, durch obigen Grund nicht umgestosen.

Ich antworte auf den zweeten Grund. Sünde oder Böses thun wiederspricht Gott, aber nicht die Sünde, oder das Böse sich vorstellen. Ohne Vorstellung der gröbsten Sünde im Verstande Gottes würde keine Ausübung der Heiligkeit seines Willens, wohin der unendliche Abscheu vor dem Bösen gehöret, keine Ausübung seiner Strafgerechtigkeit, keine Regierung und Vorsehung Gottes in der Welt statt finden, mithin ist die Vorstellung des Bösen in der Welt bei Gott nothwendig, wodurch keine Entheiligung oder Verunehrung seines Wesens entstehet. Wenn ich auch so gar sagen würde, die Vorstellung eines Todtschlages, eines Ehebruchs ist Gott selbst, wäre nicht zu viel gesagt. Wohl aber würde ich einen groben Irthum behaupten, wenn ich sagte, der Ehebruch, der Todtschlag ist Gott selbst.

§. 6.

Der vierte Einwurf ist gegen den Saz des § 4. gerichtet. Wenn Gott in der Schrift Vorstellungen der Sinne, des Gedächtnisses, des Erinnerns, eine Vergessenheit zugeschrieben wird; so kan sich Gott nicht alle Dinge auf das allerdeutlichste vorstellen. Meine Antwort baue ich auf eine Einschränckung des Fördersazes. Wenn nämlich in der Schrift Gott vorgedachte Vorstellungen durch die Sinne u. s. w. in eigentlicher Bedeutung zugeschrieben werden. Unter der Einschränckung gebe ich die Folge des Obersazes zu; aber nun kan der Fördersaz unter der gemachten Einschränckung nimmer erwiesen werden.

§. 7.

Der fünfte Einwurf betrift den Saz des §. 6. Wenn Gott sich künftige Dinge der Welt vorstellet; so folgt, daß sich Gott seine Gegenstände nicht auf einmal vorstelle. Das erste sey wahr, also auch das lezte. Ich läugne die Folge des Obersazes. Diese beweiset man also: wenn sich Gott künftige Dinge vorstellet, so stellet er sich selbige vor, entweder eher, als sie geschehen, oder später, oder indem sie geschehen. Im andern und dritten Falle geschicht die Vorstellung in Gott nicht ohne Veränderung. Im ersten Falle stellet er sich selbige entweder als künftige, oder als gegenwärtige vor. Wäre das lezte, so wäre die Vorstellung Gottes eine

irrige;

irrige: wäre das erste, so wäre die Vorstellung nach und nach, und nicht auf einmal. Ich antworte, daß die erwiesene Folge des Obersazes auf einer Vermischung zweer Dinge beruhe, welche ein scharfsinniger Verstand allezeit unterscheiden wird. Nämlich eine Vorstellung der auf einander folgender oder künftiger Dinge, und eine Vorstellung der Dinge, die selbst aus Folgen bestehet: eine Vorstellung gegenwärtiger oder künftiger Dinge, und eine allezeit gegenwärtige Vorstellung. In dem obigen Einwurfe hat man nicht nur eine Vermischung dieser Dinge gemacht, sondern man hat auch von der Vorstellung künftiger Dinge, auf eine künftige und aus Riehen bestehende Vorstellung, ingleichen von einer immer gegenwärtigen Vorstellung der Dinge, auf eine Vorstellung gegenwärtiger oder nicht künftiger Dinge geschlossen, welches nicht angehet, weil eins dieser Dinge gar wohl ohne dem andern seyn kan. Ich gedencke mir z. B. ein künftiges Jahr, oder eine künftige Beförderung. Hier ist der Gedancke gegenwärtig, und dennoch ist die Sache, die ich gedencke, noch künftig. Wer wird also von der Gegenwart eines Gedanckens auf die Gegenwart der gedachten Sache, und von der Zukunft einer Sache auf den erst künftig folgenden Gedancken von ihr schliesen? Aus diesem Grunde sind alle Untersäze in dem obigen Trilemma zu läugnen.

§. 8.

Der sechste Einwurf ist gegen den Saz des §. 7. gerichtet. Wenn Gott alle seine Vorstellungen aus sich selbst und aus seiner eigenen Kraft hervorbringet; so folgt, daß Gott zukünftige zufällige Begebenheiten der gegenwärtigen Welt mit Gewißheit nicht erkennen könne. Ich läugne die Folge des Obersazes. Ja, sagt man, was aus der eigenen göttlichen Kraft kommt, das kan nicht aus den freien Ursachen der Welt kommen, welches eben die künftige zufällige Begebenheiten der Welt genennet werden. Darauf antworte ich zweierlei. Erstlich, Gott bringet nur die Vorstellungen der künftigen zufälligen Begebenheiten durch eigene Kraft hervor, keinesweges aber die künftigen zufälligen Begebenheiten selbst. Ist man gleich die Ursache seiner Vorstellungen von Dingen, die auser uns sind, so ist man darum noch lange nicht die Ursache der Dinge selbst. Ich bin die Ursache der Vorstellung eines Hauses, eines Gartens, daraus folgt nicht, daß ich auch die Ursache des Hauses, oder Gartens selbst sey. Zweetens, bringt Gott aus sich alle seine Vorstellungen hervor; so schliesset dieses nicht aus, daß Gott künftige zufällige Begebenheiten mit Gewißheit erkenne, sondern vielmehr in sich, also ist die Folge des Obersazes allezeit unrichtig.

§. 9.

Der siebente Einwurf ist gegen den Saz des §. 8. gerichtet. Wenn Gott sich die würckende Ursachen und ihre Effecte vorstelle; so folge, daß Gott die Dinge erkenne durch Schlüsse in der gewöhnlichen Bedeutung, und also nicht auf einmal, und anschauend. Nun sey das erste, also auch das lezte. Ich antworte, daß der Fördersaz ohne eine Einschränckung nicht zugegeben werden kan. Sie ist folgende: Wenn sich Gott die würckende Ursachen und ihre Effecten nach und nach, nach Art eines gewöhnlichen Schlusses vorstellet u. s. w. Nun gebe ich zwar die Folge des Obersazes zu, läugne aber die Wahrheit des Fördersazes unter der gemachten Einschränckung.

Des achten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von dem Verstande Gottes überhaupt oder dessen Allwissenheit.

§. 1.

Die erste Pflicht. Stellet sich der göttliche Verstand alle Dinge aufs deutlichste vor; so ist ihm nichts verborgen, in ihm ist weder Dunckelheit, noch Unwissenheit, noch irrige Erkenntniß in Ansehung dessen, was in der gegenwärtigen Welt vorgehet. Deinem Gott, o! Mensch, sind alle deine Thaten, alle deine Gedancken, alle deine Neigungen und Begierden weit klärer und bekännter, als dir selbst. Die Augen Gottes sehen alles, auch das, was im verborgenen vorgehet. Hüte dich also für Heuchelei, für öffentlichen und heimlichen Sünden, dein Gott siehet es gewiß. Sey bei keinem einzigen Laster leichtsinnig oder gleichgültig, weil mit der klärsten Vorstellung deiner Laster in Gott der unendliche Haß solcher Thaten und dein selbst nothwendig verbunden ist.

Die zweete Plicht. Man gründe sein ganzes Vertrauen hauptsächlich auf die Allwissenheit Gottes, und gehe hin zu dieser Quelle, daraus zu schöpfen, wenn uns um Trost bange wird. Diesem Gott sind alle unsere Bedürfnisse, unser ganzes Anliegen, unsre Noth, unser Glück und Unglück, alle unsere Seufzer, bekannt genug. Er kennet sie nicht nur,

sondern er ist auch bereit zu helfen, und diese Erkentniß ist der Grund seines Mitleidens und seiner Hülfe.

Die dritte Pflicht. Stellet sich Gott alles, was geschiehet und geschehen kan, mit einmal aus sich selbst vor; so ist es nicht zu begreifen, wie bei so vielen Menschen folgende Irthümer einreisen und herrschen können. Der Irthum, daß Gott manches, sonderlich was von der Freiheit in der Welt abhange, nicht eher erfahre, als bis es geschicht. Der Irthum, als ob Gott durch Hülfe seiner erschaffenen Geister, durch weitläuftige Untersuchungen, durch mühsames Nachdencken die Erkenntniß der Begebenheiten der Welt erlangen müsse. Der Irthum, daß der Verstand Gottes, wenn er auch alles auf einmal erkenne, ohne Thätigkeiten seines Willens sey, daß Gott sich um nichts bekümmere, es gehe, wie es wolle, daß ihm das Elend seiner Creatur, das er siehet, nicht rühre, und daß er für das Beste seiner Geschöpfe, nachdem er sie einmal geschaffen hat, nicht weiter sorge. Schämet euch, Menschen! so irrig, so schlecht von eurem Gott zu dencken, und zu urtheilen, dessen Verstand unendlich ist.

Des neunten Hauptstückes
Historischer Abschnitt von dem Vorherwissen Gottes.

§. 1.

Die hier anzuzeigende Schriftsteller sind folgende: Christ Bangert a) Joh. Georg Bechtold b), Balthasar Cellarius c), M. Joh. Christoph Cramer d), Christian Friedrich Polz e), Joh. Ernst Schubert f), Jak. Syrbius g), Joh. Christ. Thenn h), Wilhelm Ernst Tenzel i).

Anmerk. *a)* Er vertheidigte unter dem wohlseligen D. Baumgarten Vindicias omniscientiae in Deo, Halae 1752. *b)* Er hielte seine Inauguraldisputation unter dem Titel: quae in doctrina de Praescientia futurorum contingentium theologi vitare facereque prudenter solent, Giessae 1765. 18 B. Der Herr M. Sixt, der hernach von hier nach Altorf als Lehrer der Gottesgelahrheit gerufen wurde, übersezte sie, ich weiß nicht, aus was für Absichten, ins teutsche, und unser Herr Hofr.

Hemmings verfertigte dazu eine Vorrede wieder die Leibnizianer. Im zweeten Bande der ienaischen Auszüge vom Jahre 1765. wurde beiden geantwortet. *c)* Disp. de diu. rerum scientia, futurorumque contingentium praescientia. *d)* Disp. de cognitione Dei ad futuras finitorum actiones spontaneas adplicata eiusque vero effectu scientifico, Ien. 1757. Der Verf., der in Coburg als Lehrer am Gymnasium gestorben ist, suchte durch die metaphysischen Lehrsäze des Hrn. geheime Rath Darjes darzuthun, daß Gott die zufälligen künftigen Begebenheiten der Welt mit Gewißheit vorher wisse, welches doch der Hr. Darjes in seinen philosophischen Nebenstunden ausdrücklich geläugnet hatte, wie ich in dem folgenden zeigen, und seine eigene Worte anführen werde. *e)* Unser sehr würdiger Herr Superintendent und Consistorialrath **Oemler** vertrat unter meinem Vorsize die Respondentenstelle bei der Disp. de praescientia diu. apagogice & ostensiue ex ratione demonstrata, Ien. 752. Sie findet sich mit unter den zusammengedruckten Dispp. in 8. beim Schill. Der apagogische Beweiß ist aus den eigenen Lehrsäzen des Hrn. Darjes seiner natürlichen Theologie geführet worden. *f)* Disp. de certitudine futurarum actionum libertati haud inimica, Ienae. *g)* Disp. inaug. de scientia futurorum contingentium, Ienae. *h)* Disp. Demonstratio praescientiae Dei contra L. B. de Hollberg, praes. Io. Fried. Stiebritzio, Halae 1752. *i)* Disp. de medio praescientiae diu. circa futura contingentia, Viremb. 1679.

§. 2.

Drei Hauptstücke sind es, auf welche ich mein Augenmerck bei Verfertigung der Geschichte meines Lehrsazes: Gott weiß alle zufällige künftige Begebenheiten mit Gewißheit vorher, zu richten habe. Ich werde erstlich die Personen anführen, welche die Präscienz Gottes geläugnet haben: hernach die verschiedenen Arten der Weltweisen, wie sie solches Vorherwissen erklären, erzehlen; endlich der Streitigkeiten gedencken der über die aus der Vernunft geführte Beweise.

§. 3.

Unter die älteste Feinde des Vorherwissens Gottes gehöret der Cicero, dessen Zweifel der Augustin zu heben suchte, der Conrad Vorst aber hält davor, daß er selbigen gar nicht gehörig aufgelöset hätte a). Man giebt dem Aristoteles schuld, daß er noch früher, wie der Cicero, auf

diesem irrigen Wege gewandelt habe, wiewol andere ihn davon haben frei sprechen wollen b). Der Irenäus Lib. I. c. 5. rechnete die Gnosticker auch hieher; aber weit gewisser ist es, daß im zweeten Jahrhunderte der Marcion selbige offenbar geläugnet hat c). Der Joh. Huß wurde auch dieses Irthums halber auf der Versammlung zu Costniz Sess. 15. im funfzehenden Jahrhunderte angeklagt und verdammet.

a) Cicero Lib. 2. de Diuinatione, gestund, daß er eine Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt einführen müste, wenn er die Präscienz für wahr halten wolte. Der Augustin Lib. V de Ciuitate Dei c. 9. sagte: *atque ita dum* (homines) *vult facere liberos, facit sacrilegos*, und wolte ihn wiederlegen. Der Vorst aber in seinem Tr. de Deo S. 328. wirft ihm vor, daß er diesen Knoten der Schwierigkeit gar nicht aufgelöset hätte.

b) Vorgedachter Vorst am angezogenen Orte führet solches vom Aristoteles an, welcher in seinem Buche περὶ ἑρμηνείας diesen Irthum gelehret haben soll. So viel ist gewiß, daß Augustin, Gregorius der Grose, Boëthius und andere behauptet haben, daß Gott die Präscienz eben so wenig, wie die Reue in eigentlicher Bedeutung zukomme. Denn erstlich wäre in Gott alles gegenwärtig, und nichts künftiges, folglich auch kein eigentliches Vorherwissen. Hernach würde die Erkentniß der Dinge in Gott, ehe sie geschehen, unvolkommener seyn, als sodann, wenn sie geschehen. Allein beide Gründe sind schlecht, wie das folgende lehren wird.

c) Es bezeugen solches von Marcion, so wol der Tertullian Lib. 2. c. 5 wieder ihn, wie auch der Hieronymus Lib. 3. wieder die Pelagianer. Gedachter Marcion wuste das Vorherwissen Gottes nicht mit dem Falle der ersten Menschen zu räumen. Sein Scrupel war folgender: Si Deus bonus & praescius futuri, & auertendi mali potens, cur hominem, & quidem imaginem & similitudinem suam, imo & substantiam suam per animae sc. censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumuentum a diabolo? Si enim & bonus, qui euenire tale quid nollet & praescius, qui euenturum non ignoraret & potens, qui depellere valeret, nullo modo euenisset, quod sub his tribus conditionibus diu. maiestatis euenire non posset. Quodsi euenit, absolutum est e contrario Deum neque bonum credendum, neque praescium neque potentem. Beim Petavius findet man ein mehreres hievon.

§. 4.

Schon zu Anfang des sechszehenden Jahrhundertes hub dieser Irthum durch Vorschub des Faustus Socin a) das Haupt sehr empor, welchen hernach seine Anhänger, Joh. Crell, Smalcius und Mart. Ruarus b) immer weiter ausgebreitet haben. Man thut dem Conrad Vorst c) und den Remonstranten in Holland, besonders dem Sim. Episcopius d), zu viel, wenn man sie für Nachfolger der Socinianer in dieser

ser irrigen Lehre ausgiebt. So viel ist gewiß, daß der Steph. Curcellaus und der Philipp von Limborch e) sie vertheidiget, und der lezte den Streit nicht für so erheblich gehalten hat, dieienige, so anders hiervon dächten, zu verdammen.

a) Dieser Faustus Socin hat das Vorherwissen Gottes in Prælect. theol. c. 7. bis 11. aus allen Kräften bestritten. Zu Anfange des eilften Kap. schreibt er also: Cum igitur nulla ratio, nullus sacrarum litterarum locus sit, ex quo aperte colligi possit, Deum omnia quae fiunt, sciviſſe antequam fierent, concludendum est, minime asserendam esse a nobis istam Dei praescientiam, praesertim, cum & rationes non paucae, & sacra testimonia non desint, vnde eam plane negandam esse adpareat.

b) Der Crell läugnete sie in Lib. de Deo & attributis diu. c. 22. sq. besonders c. 24.: der Valent. Smalz in seinem Buche wieder den Franz S. 427. 473. iedoch unter mehrerer Einschränkung, als der Socin. Der Ruarus in Cent. 2. Epist. S. 15. nach der Amsterdamer Ausgabe bestritte sie weit ernstlicher.

c) Der Conr. Vorst in Apol. Exeg. S. 123. gestehet seinen Gegnern nicht ein, daß er das Vorherwissen Gottes läugne. Hier folgen seine eigne Worte: Velim obseruari 1) praescientiam futurorum etiam maxime contingentium (sed late adhuc, & generatim acceptam) neque hic, neque alibi vspiam a me negari, sed potius argumentis, & exemplis s. scripturae passim confirmari: - - - 2) hoc vero solum isthic a me negatur, *certitudinem* diu. praescientiae a decreto Dei *absoluto* & *efficaci* vniuersaliter, simul & aequaliter pendere: h. e. fundamentum illius *infallibilitatis*, quae praescientiae diu. merito vbique tribuitur semper in eiusmodi decreto *absoluto* & *efficaci*, quale supra non semel descripsimus, collocandum esse negavi & adhuc nego. Er wiederholet dieses in seiner amica Collatione cum Piscatore S. 130. 132 158. 263. Gleichwol bringt er im Tr. de Deo und zwar in den Noten zur Disp. V. S. 326 ff. alles vor, wodurch dieses Vorherwissen Gottes angefochten werden kan, wenn man besonders nach der Ursache frage, woher Gott solche künftige Dinge mit Gewißheit vorher sehe. Quidquid enim, schreibt er S. 332. hiervon, pro illa causſa tandem assignaveris, inexplicabilem vbique Labirynthum offendes.

d) Es hat der Sim. Episcop an zween Orten hiervon seine Meinung vorgetragen. Einmal in seinen Disp. theol. tripartitis P. I, Disp. V. §. 13. Amst. 1646 8. Hernach in seiner Respons. ad Defensionem Cameronis. welche T. II. seiner Opp. S. 262. b. zu finden. Am ersten Orte schreibt er von dieser Materie also: Infinita itaque merito scientia diuina dici potest, qua cognoscuntur omnia & singula, quae entitatem proinde veritatem aliquam habent, habitura sunt, habuerunt, habere possunt, ex hypothesi haberent, omniumque & singulorum inter se mutuo ordo, connexio, respectusque varii, qui vel ex natura insunt, vel libero voluntatis decreto impositi sunt, denique ipsa etiam entia rationis, complexa & incomplexa, quorum veritas in imaginatione & enuntiatione tantum existit vel existere potest. Am andern Orte sucht er so gar von der ganzen Gemeinde der Remonstranten diese Beschuldigung abzulehnen: Nego id eos (sc, Remonstrantes) concedere, aut

ex

ex hypothesi sententiae ipsorum necesse est, vt id concedant. Dico enim eos adserere, Deum id praestare potuisse salua libertate hominis vi praescientiae tum absolutae, tum conditionatae, qua Deum scire posse dicunt, in quam partem se inclinatura sit voluntas, si haec aut illa eligenda ei offerantur, & quidem non rationum ipsarum intrinseca vi mota sed motu prorsus libero, quam scientiam fundant in eminentia & perfectione diu. scientiae, & in eo quod futura contingentia, aut simpliciter contingentia possibilia sciri contradictionem nullam implicet.

c) Man schlage nach seine Opera in fol., die ungemein selten sind, S. 49. ff. Der Philipp von Limborch in Theologia christiana S. 66 b. §. 27. hält den Streit mit den Socinianern und andern über das Vorherwissen Gottes für gar nicht erheblich, davon ich im polemischen Abschnitte das Gegentheil zeigen werde. Nos vero, schreibt er, licet haec ita adstruamus, tanti tamen non facimus hanc quaestionem, vt necessariam plane ad salutem credamus, Deo futurorum contingentium praescientiam adscribere; aut eos, qui eam Deo non adscribunt, ideo quod scibilia non esse credant, errore exitiali, qui eos e regno coelorum excludat, teneri: quia nullum in scriptura exstat iudicium, vnde praescientiae huius fides necessaria esse creditu colligi possit. Deinde, quia absque illius cognitione aut fide cultus Dei sartus tectus esse potest. - - - Utrum ea antea praesciuerit, nec ne, nullum ad officia haec momentum habet: non enim Deus actiones nostras vt futuras & a se praescitas, sed solummodo vt a nobis factas, in iudicium adducturus est.

§. 5.

So wol Weltweise, als auch andere christliche Lehrer sind in den neuern Zeiten Lehrer dieses Irthums worden. Aus der Zahl der Weltweisen führe ich an einen Pet. Bayle a), einen Sam. Christian Hollman b), einen Freiherrn von Hollberg c) und einen Ungenannten d). Der Sam. Foucourt, ein Presbyterianischer Prediger in Engelland, gerieth auch auf diesen Abweg, wie uns Georg Benson e) solches berichtet hat, auf welchen längst vor ihm der bekannte Freygeist in Engeland, Anton Collins f) gerathen war. Der Herr geheime Rath Darjes machte sich bei vielen in dieser Lehre wegen seinen Gedancken von dem Vorherwissen Gottes, die in der dritten Sammlung seiner philosophischen Nebenstunden stehen, ungemein verdächtig g).

a) Man lese darüber nach in seinem Wörterbuche die Nota G. unter den Art. Jansenius. Der Corn. Jansenius hatte über 30 Jahre an einem Wercke gearbeitet, worinne er das Lehrgebäude des H. Augustin von der Gnade erklärte. Dieses Buch hat den Päbsten viel zu schaffen gemacht. Die Note G. beim Bayle über die Materie dieses Buchs ist sehr verführerisch, um das Vorherwissen Gottes gänzlich zu verwerfen. „Es hat „einer, schreibt er dorten, gesaget, daß „die Materien von der Gnade ein Meer „sind, das weder Ufer noch Grund hat.

„Vielleicht würde er viel richtiger gere„det haben, wenn er sie mit dem Pharus „bei Meßina verglichen hätte, wo man „allezeit in Gefahr ist, an einer Klippe „zu scheitern, wenn man sich bemüht, „eine andere zu vermeiden: Incidit in „Scyllam cupiens vitare Charybdin. Al„les läuft endlich hierauf hinaus: Hat „Adam freiwillig gesündiget? Ant„wortet man mit Ja, so heißt es: also „ist sein Fall nicht vorhergesehen ge„wesen. Antwortet man mit Nein; „so wird man erwiedern, also ist „er nicht strafbar. Man mag hundert „Bände wieder diese zwo Folgerungen „schreiben; so wird man doch endlich „bekennen müssen, entweder daß die un„fehlbare Vorsehung eines zufälligen „Erfolgs ein unbegreifliches Geheimnis „sey; oder daß die Art, vermittelst wel„cher ein Geschöpfe, das ohne Freiheit „würcket, dennoch sündige, ganz und „gar unbegreiflich ist. Ich verlange „nichts weiter: so bald man eine von „diesen beiden Unbegreiflichkeiten be„kennen muß, so dienet das viele Schrei„ben zu nichts! Der Uebersezer des Baylischen Wörterbuchs, der Hr. Gott„sched, machte eine weitläuftige Anmer„ckung zu dieser Stelle. Er antworte„te, daß beide Folgen seiner gehörnten Schlußrede mit Grunde geläugnet wer„den könten. Der verkehrte Begrif von der Freiheit, den er mit einigen Arminia„nern, als Limborchen und le Clercken, auch wohl mit Socinianern selbst, im Kopfe gehabt habe, hätten ihn auf den falschen Schluß geleitet. Wenn näm„lich die Freiheit ein Vermögen sey, ohne Grund und Ursache etwas zu wählen, oder aus blosem Eigensinne, wie man saget, das ist, ohne zu wissen, warum etwas zu thun oder zu lassen sey. Allein diese Art der Freiheit sey eine Chimäre. Er verweiset auf das schöne Gespräche von dieser Materie, welches Laurentius Valla gemacht, und Hr. von Leibniz am Ende des dritten Theils der Theodicee fortgesezet und verbessert hat u. s. w.

b) Der Hr. Prof. Hollman hatte schon in seinem überzeugenden Vortrage von Gott und der Schrift, Leipz. 1733. S. 633. manches Bedenckliches gegen das Vorherwissen Gottes geäusert. „Zu„künftige Dinge, schreibt er alda, die „an sich zufällig sind, und mit dem vor„hergehenden gar keine nothwendige „Verbindung haben, vorhersagen, ist „eine Sache, deren Möglichkeit fast der „Vernunft überhaupt schwer fället, zu„zugeben. Wir können wenigstens mit „allen Kräften unseres Verstandes „nicht genugsam und zulänglich er„gründen, wie es zugehen könne, daß „dergleichen Dinge die von ihren wür„kenden Ursachen auf mehr, als tausen„derlei Art anders hätten können her„vorgebracht werden, vorher gewust „und gesehen werden können, ob wir „gleich auch keine Unmöglichkeit oder „einigen Wiederspruch darinn zuzeigen „vermögend sind.„ So sehr er durch die lezten Worte die gänzliche Verwerfung des Vorherwissens in Gott hier noch bemäntelte; so deutlich gienge er in seinen Institut. Pneumatol. & Theologia nat. S. 284 ff. mit der Sprache heraus, sintemal er selbiges nicht nur offenbar läugnete, sondern sogar mit verschiedenen Gründen bestritte. Er gab vor, es streite selbiges 1) mit der höchsten Weisheit Gottes, weil sonst Gott nicht so viel überflüßiges und unnüzes würde geschaffen haben, wenn er alles aufs deutlichste vorher gesehen hätte: 2) es streite gegen den Saz des zureichenden Grundes, weil Gott entweder

weder ohne zureichenden Grund alles vorher wissen müsse, oder mit zureichendem Grunde. Jenes sey der Allgemeinheit des Sazes des zureichenden Grundes entgegen; dieses sey auch erweißlich falsch. Denn der zur. Grund des Vorherwissens müsse entweder in den künftigen freien Handlungen selbst, oder in Gott liegen. Nicht in den freien Handlungen, weil sie als noch nicht würckliche Dinge in Gott nicht würcken könten. Nicht in Gott, weil Gott durch sein Wesen nicht bestimmt sey, selbige zu erkennen. 3) Es streite mit der Natur freier Handlungen, deren Gegentheil noch immer möglich seyn müste, unter welchen Umständen keine Gewißheit im Erkennen seyn könte. Der verstorbene Hr. Direktor **Carpov** hat auf diese Gründe in Theol. Nat. S. 119. ff. Schol. 5. 6. 7 weitläuftig geantwortet.

c) Herr von **Hollberg** grif die Lehre von der Präscienz Gottes in Epist. philosophicis, die auch ins Teutsche übersezt worden sind, und zwar in Epist. 26 S. 161. in Epist. 28. S. 172 ff. und Epist. 35. S. 222. an. Der Herr **Thenn**, unter des Hrn. Prof. **Stiebrizens** Vorsize, vertheidigte in einer Streitschrift, die ich oben angeführet habe, gegen den Hrn. von Hollberg diese wichtige Lehre.

d) Es ist der Verfasser der persischen Briefe der lettre 56. nach der Ausgabe 1740. verschiedene Einwendungen gemacht hat. Ein Franzos in Defense de la Religion Tom. 2. ch. 2. Art. 5. nahm sich dieser Eigenschaft Gottes an, und schrieb gegen ihn.

e) Benson hat in seiner Vertheidigung des Gebets davon Nachricht gegeben, welches Buch M. **Korthold**, dänischer Legationsprediger in Wien, aus dem Engeländischen ins Teutsche übersezet hat.

f) Der **Anton Collin** grif so wol in seiner Schrift: A Discourse of Freenthinking, occasioned by the rise and growth of a Sect called Freetinckers, d. i. Eine Abhandlung von der Freiheit zu dencken, veranlasset durch den Ursprung und Fortgang einer Secte sogenannter Freidencker, London 1713. in 8., davon man auch eine teutsche Uebersezung hat, wie nicht weniger in seiner Schrift wieder den Erzbischof zu Dublin das Vorherwissen Gottes künftiger zufälliger Begebenheiten an. Die lezte Schrift führet folgenden Titel: A vindication of the divine attributs in some Remarks on the Archbischop of Dublin's sermon intiteld: diuine Predestination and Forek now ledge consisting with the Freedom of Man's Will, d. i. Vertheidigung der göttlichen Eigenschaften in einigen Anmerckungen über des Erzbischofs von Dublin Predigt, betittelt die Vorherbestimmung und das Vorhersehen Gottes mit der Freiheit des menschlichen Willens vereiniget. London 1710. 8. Die Verfasser der Acta Eruditorum Lipsi. m. Maji 1714. S. 229 - 241. hatten fälschlich den **Johann Toland** für den Urheber der ersten Schrift ausgegeben. Allein sie verbesserten ihren begangenen Fehler selbst im Monath Nov 1715. S. 488. ff. Umständliche Nachrichten von diesen Büchern trift man in des Hrn. M. Thorschmids Versuch einer Engel. Freidencker-Bibliothek Th. I. S. 48. und 50. ff. an.

g) Der Herr **Daries** am angeführten Orte S. 116. beweißt zwei Säze die einem Jeden aufmercksam machen müssen. Der erste, die zufälligen Begebenheiten, die in dieser Welt erfolgen, haben eine sittliche Gewißheit. Der

zweete Saz, es ist schlechterdings unmöglich, daß die zufälligen Begebenheiten, ehe sie geschehen, eine physikalische Gewißheit haben. Es wird auch dieser Verdacht niemanden befremden, der da weiß, daß er die Freiheit, wie die Socinianer erkläre durch ein Vermögen, sich aus einem Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen. Nach diesem Begriffe ist es unmöglich, daß man die zufälligen künftigen Begebenheiten eher mit Gewißheit erkennen könne, als biß sie geschehen. Da der Hr. D. Crusius eben diesen Begrif der Freiheit annahm; so sezte er sich in die Verlegenheit zu behaupten, daß die Vorhersehung Gottes ein Geheimniß der Vernunft wäre, weil er nicht im Stande war, auf vorherberührte Schwierigkeit zu antworten. Man lese seine Disput. vom determ. Grunde §. 43. am Ende nach. Eben daselbst treffe ich eine Stelle an, die gewiß merkwürdig. „Die Socinianer, schreibt er, „läugnen die Vorhersehung der freien „Thaten, aber sie haben keinen rechten „Begrif von der Freiheit. Der Herr „von Leibnitz will in diesem Stücke kein „Socinianer seyn; also nimmt er lie„ber einen falschen Begrif von der Frei„heit an, und hiermit behauptet er die „göttliche Vorhersehung der menschli„chen Thaten, aber nicht wahrhaftig „freier Thaten.„ Hr. D. Crusius hätte recht, wenn ihm nur der Leibnizianer seine falsche Säze zugeben könte. Nämlich die Bewegungsgründe bestimmen den Willen, alles bestimmende nöthiget oder macht einen Zwang. Ich verweise zu dem Ende auf meine Abhandlung vom Saz des zureichenden Grundes, und zwar auf §. 6. S. 244. §. 27. S. 258. §. 42. 43. 44. S. 267. Ich bin noch immer stolz darauf, daß man dieser Paragraphen halber in den hamburgischen Nachrichten im dritten Stücke 1758. mich für einen Crusianer gehalten hatte, welcher ich doch gar nicht bin.

§. 6.

Als die Gegner des Vorherwissens zufälliger künftiger Begebenheiten der Welt die Möglichkeit derselben läugneten, so gaben sich alte und neue Weltweisen viele Mühe, diese Möglichkeit, oder ihre Präscibilität zu erklären und zu erweisen. Man findet beim Franciscus Suarez in seinem kleinen Werckgen de praescientia Dei, praesertim Lib. I. c. 1. und ff. die verschiedenen Meinungen, deren viere sind, hierüber angeführet, die ich nun zu erzehlen schuldig bin. Die erste Meinung macht zur Ursache dieser subiectivischen Gewißheit in Gott die von Ewigkeit her reelle Gegenwart aller Dinge. a) Die zweete Meinung sucht die Ursache solcher Gewißheit in dem göttlichen Rathschlusse, welche von den Reformirten und andern für die beste gehalten wird. b) Die dritte Meinung erkläret das Vorherwissen Gottes aus dem göttlichen Wesen, welches der Sachgrund aller möglichen Creaturen wäre. c) Die vierte Meinung behauptet, daß Gott auser seinem Wesen unmittelbar alle Dinge aus sich selbst mit Gewißheit erken-

erkenne, weil alle künftige Dinge ihre Futurition, oder bestimmte Wahrheit hätten, welche Erklärungsart von vielen unserer Gottesgelehrten, besonders vom Joh. Musäus den übrigen vorgezogen wurde. Die meisten unter den Leibnizianern, die aus dem algemeinen Zusammenhange der Dinge in der Welt die Futurition suchten begreiflich zu machen, ergriffen diese Parthei, so sehr auch ihnen von ihren Gegnern wiedersprochen wurde. d)

a) Diese Meinung hat nicht den niedrigsten Grad der Wahrscheinlichkeit, weil sie etwas wiedersprechendes enthält. Denn sie sezt, daß künftige Dinge, in so fern sie künftig sind, schon in der That würcklich wären. Das Würckliche höret auf etwas Künftiges zu seyn, und so dann werden sie Gott erst realiter gegenwärtig.

b) Diese Meinung sezt zween offenbare falsche Säze, als wahr voraus. Erstlich, daß Gott künftige zufällige Begebenheiten, die er nicht beschlossen hat, auch nicht mit subiectivischer Gewißheit erkenne, wodurch die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes aufgehoben wird, welche man dadurch nicht retten wird, wenn man sagt, die andern zufälligen künftigen Begebenheiten sind nicht Erkentnißfähig. Hernach, daß alle künftige zufällige Begebenheiten von göttlichen Rathschlüssen abhingen. Auf diese Art müsten alle Verbrechen und die grösten Schandthaten freier Geschöpfe vom Rathschlusse und Willen Gottes abhangen.

c) Die dritte Meinung führet eine Nothwendigkeit ein, und hebt alle Zufälligkeit in den künftigen Begebenheiten auf.

d) Der Grapius in Theol. recens controversa rechnete dem Joh. Musäus diese Erklärungsart, als einen gar grosen Irthum an, welches er nicht würde gethan haben, wenn er das Bestimmende und Nöthigende nicht für einerlei angesehen hätte. Der Hr. D. Crusius in seiner Disp. vom Saz des determin. Grundes §. 43. machte den Leibnizianern, welche dieser Erklärungsart beipflichteten, bittere Vorwürffe. „Auf diese Weise, schreibt er, kan vielmehr ein „subtiler Anthropomorphismus gar „leicht eingeführet werden, welcher die „an die menschliche Endlichkeit verknüpfte Folgen Gott andichten würde. Von dem göttlichen Verstande „muß die Erkentniß durch Schlüsse eben „so weit, als die Empfindung entfernet „seyn. -- -- -- Daher muß man nicht „sagen, Gott wisse die zukünftige Dinge aus ihren Gründen.„ Dieses waren Beschuldigungen, die man wahrhaftig nicht reiflich genug erwogen hatte. Es ist wahr, daß Leibniz sagte, Gott erkennet die künftige zufällige Begebenheiten mit einer subiectivischen Gewißheit, weil sie durch den algemeinen Zusammenhang in ihrer Futuritiön bestimmet sind. Allein daraus folgt noch lange nicht, daß auch Gott diesen Zusammenhang nach und nach sich vorstelle. Es muste ia dem Hrn D. Crusius bekannt seyn, daß die Leibnizianer lehren, daß Gott sich alle Dinge mit ihren Gründen auf einmal, und nicht, wie Menschen, durch Schlüsse vorstelle, ingleichen, daß Gott die ganze Welt in einem einzigen Theile aufs deutlichste ohne Folgen erkenne.

§. 7.

Noch ein anderer Streit entstund über die Frage, ob man die Präscienz Gottes aus der Vernunft scharf beweisen könte? Der Adam Bernd in seiner Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele hat die Frage verneinet. a) Ueberdies giebt er nicht undeutlich zu erkennen, daß er an der Sache selbst, oder an diesem Vorherwissen Gottes zweifle.

a) Am angezogenen Orte S. 119. ff. läugnet er, 1) daß man a priori die Präscienz Gottes erweisen könne, 2) daß Gott zufällige Begebenheiten der Welt aus apodictischen Gründen vorher wisse, wie wir Menschen eine natürliche Würckung aus natürlichen und apodictischen Ursachen vorher wissen und sehen. Er hält dieselbe für eines der grösten Geheimnisse, daß mit keiner menschlichen Vernunft begriffen werden könne, unsere Theologen und er beweisen solche Präscienz nur aus Gottes Wort.

Des neunten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von dem Vorherwissen Gottes.

§. 1.

Der Ursprung der meisten Irthümer in dieser Lehre ist aus Mangel des wichtigen Unterschiedes der Gewißheit entstanden, welche man in die obiectivische und subiectivische eintheilen muß. Hätte man auf den Gebrauch zu reden früher acht gehabt; so würde man selbigen ohne Mühe weit früher bemercket haben, ehe es geschahe. Sagt man nicht auf eine sehr unterscheidende Art einmal, die Sache ist gewiß, hernach, ich bin von dieser Sache gewiß, da doch andere noch an ihrer Gewißheit zweifeln, oder gar keine Erkentniß von ihr haben können. Die Gegenstände der vortreflichen Sternkunde waren gewiß, ehe man noch etwas von einer solchen Wissenschaft wuste, und ehe sie durch einen unsterblichen Hevelius und seine Nachfolger zu der iezigen Volkommenheit gebracht war. Ich sehe mich also genöthiget, eine Entwickelung vorgedachten Unterschiedes zu machen, ohne welcher ich mir keine Hofnung machen darf, durch die bekannte Schwierigkeiten in dieser Lehre mich durchzuarbeiten.

§. 2.

§. 2.

Die obiectivische Gewißheit bestehet in der Gewißheit, welche die Dinge haben, ohne Verhältniß gegen den, der sie erkennet. Mithin kan der Bestimmungsgrund von ihr nie in der gewissen Erkentniß eines Geistes hiervon gesuchet werden. Es wird vielmehr selbige bei würcklichen Dingen dieser Welt, durch die Verbindung mit ihren physischen und moralischen Ursachen, welche ihre Entstehungsgründe sind, bestimmet. Die subiectivische Gewißheit ist die Gewißheit, die der Verstand von den Dingen hat, welche in unsrer Seele entweder aus der Erfahrung, oder durch die Demonstration entstehet, wozu eine Einsicht in die Entstehungsgründe würcklicher Dinge erfordert wird.

§. 3.

Aus diesen beiden Begriffen werde ich einige Folgen ziehen, die zur Auflösung mancher Zweifelsknoten unentbehrlich seyn werden. Aus selbigen folget; 1) die obiectivische Gewißheit muß, wenigstens dem Begrif nach, eher gesezet werden, als die subiectivische, zumal, wenn die lezte logisch wahr seyn soll: 2) die obiectivische findet bei uns statt, ohne der subiectivischen, aber nicht umgekehret; 3) die subiectivische Gewißheit hat gar keinen Einfluß in die obiectivische, weil sie kein Bestimmungsgrund der leztern werden kan: 4) die obiectivische Gewißheit ist zwar ein Grund von der Möglichkeit und Würcklichkeit der subiectivischen, aber noch lange nicht ein zureichender, weil sie auser der obiectivischen Gewißheit noch ganz andere Bestimmungsgründe erfordert: 5) aus der subiectivischen Gewißheit, oder der untrüglichen Erkentniß der Dinge kan niemals eine obiectivische Gewißheit, noch weniger eine Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt entstehen. Der Sternkundige ist von dem Entstehen, vom Orte der Sichtbarkeit, und der Zeit aller jährlichen Mond- und Sonnenfinsterniſſen gewiß, aber durch seine Erkentniß entstehet nicht die Nothwendigkeit dieser Erscheinungen des Himmels, weil sie erfolgt seyn würden, ohne daß Jemand eine Erkentniß davon gehabt hätte.

§. 4.

Durch das Künftigseyn oder Futurition der Dinge in der Welt verstehet man bloß die Beschaffenheit, durch welche künftige Dinge der Welt gewiß zu würcklichen werden. Kurz! sie ist nichts anders, als die obiectivische Gewißheit der Würcklichkeit künftiger Dinge. Die

subiectivische Gewißheit des Künftigseyns oder der Futurition der Dinge heist das **Vorherwissen** oder die **Praescienz**, in weitläuftiger Bedeutung genommen.

§. 5.

Die künftigen Begebenheiten dieser Welt werden entweder durch eine mechanische Ursache, die ohne Freiheit würcket, zur Würcklichkeit gebracht, oder durch moralische Ursachen, die durch Gebrauch ihrer Freiheit etwas würcklich machen. Jene heissen nothwendige künftige Begebenheiten, diese die zufällige künftige Begebenheiten dieser Welt. Die subiectivische Gewißheit zufälliger künftiger Begebenheiten dieser Welt heiset das **Vorherwissen** oder die **Präscienz** in der engern Bedeutung genommen, von welcher eigentlich hier die Rede ist.

Anmerk. Schon die Väter der ersten Kirche machten sich Bedencken, Gott eine solche Präscienz in eigentlicher Bedeutung zuzuschreiben, weil vermöge der Ewigkeit in Gott lauter Gegenwärtiges, und nichts Künftiges wäre. Der Herr **Buttstett** in seinen vernünftigen Gedancken von der Natur Gottes S. 126. ließ sich durch die Gründe der Väter auch zu diesen Gedancken verführen, wie folgende Stelle es beweiset. „Hieraus „läst sich, spricht er, urtheilen, daß die Wörter Vorsehung, Präscienz „eine ganz uneigentliche und falsche Bedeutung haben, wenn sie von der „göttlichen Erkentniß gebrauchet werden. Eine Dauer, eine Ewigkeit „Gottes, die ein beständiges Nu und unzerbrochene Gegenwart ausmachet, kan diese Wörter durchaus nicht leiden, und es ist ein offenbarer „Wiederspruch, von der Dauer Gottes, der alles gegenwärtig ist, eine „Vorhersehung zu sagen.„ Allein man machte sich ohne Ursache diese Bedencklichkeit. Denn nach dem Begrif der Ewigkeit Gottes (§. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 4.) existiret derselbe seinen innern Beschaffenheiten nach, ohne alle Veränderung. Dieses hebet nicht unveränderliche Vorstellungen künftiger Dinge auf. Die Ewigkeit schlieset also wohl unveränderliche Vorstellungen der Dinge in sich; schlieset aber nicht aus veränderliche und künftige Begebenheiten. Die Dinge, die sich Gott vorstellet, sind bald vergangene, bald künftige, mithin hat Gott eine Präscienz in eigentlicher Bedeutung, obschon die Vorstellung selbst weder vergangenes noch künftiges enthalten kan. Die Idee von einem Gebäude, von einer anzustellenden Jagd, macht sich der Baumeister, der Oberforstmeister auf einmal, und democh bleibt die vorgestellte Sache eine künfti-

ge. Gegenwärtige Vorstellungen einer Kraft können gar wohl statt finden, wenn auch die vorgestellte Dinge künftige oder vergangene wären.

§. 6.

Die Gegenstände des Vorherwissens, in enger Bedeutung genommen, sind lauter künftige zufällige Begebenheiten der Welt (§. 5.). Die nothwendige künftige Begebenheiten gehören zwar mit zu der Präscienz in weitläuftiger Bedeutung genommen, aber nicht zu der Präscienz in engerer Bedeutung (§. 4.).

§. 7.

Die Präscienz in enger Bedeutung erfordert eine subiectivische Gewißheit (§. 5.). Eine wahrscheinliche, bloß muthmaßliche Erkentniß zufälliger künftiger Begebenheiten der Welt ist noch keine Präscienz, in engerer Bedeutung genommen. Der endliche Verstand hat zwar von vielen zufälligen Begebenheiten eine moralische Gewißheit, aber nicht die subiectivische, nach meiner obigen Erklärung, weil er nicht gewiß seyn kan, ob die physische und moralische Umstände, von welchen die zukünftige zufällige Begebenheit in ihrer Würcklichkeit abhanget, immer einerlei bleiben werden. Beides bestätiget die Erfahrung an unserer eigenen Seele.

Anmerk. Hieraus folget dreierlei. **Erstlich,** daß die Präscienz, in enger Bedeutung, eine Würckung des Verstandes sey. **Zweetens,** daß diese Präscienz allein für den unendlichen oder göttlichen Verstand gehöre. **Drittens,** daß die **Weisagungen,** welche subiectivische gewisse Vorherverkündigungen zufälliger künftiger Begebenheiten dieser Welt sind, allein von einem unendlichen Verstande herrühren können. Alle Vorherverkündigungen zufälliger künftiger Begebenheiten der Menschen sind nichts, wie politische Muthmassungen, aber keine Weisagungen, die zugleich numerische Unterscheidungsstücke der künftigen zufälligen Begebenheiten so wol den Ort, als der Zeit nach, enthalten müssen.

§. 8.

Gott ist von allen künftigen zufälligen Begebenheiten der Welt subiectivisch gewiß, oder ihm kommt die Präscienz in der engern Bedeutung zu. Beweiß. Der Verstand Gottes ist in Anse-

hung seiner Gegenstände, wie auch in Ansehung seiner Vorstellung unendlich (§. 3. und 4. dogm. Abschn. Hauptst. 8.), mithin hat Gott die Präscienz in enger Bedeutung genommen (§. 5. und 7. Anmerk.).

Anmerk. 1. Es lässet sich auch der vorige Lehrsaz apagogisch erweisen. Solte Gott die zufällige künftige Begebenheiten nicht erkennen, so wäre sein Verstand in Ansehung seiner Gegenstände eingeschränckt und wüste nicht alles, welches dem wiederspricht, was §. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 8. erwiesen. Solte Gott die zufällige künftige Begebenheiten nicht mit subiectivischer Gewißheit erkennen; so wäre sein Verstand in der Art seiner Vorstellungen eingeschränckt, welches dem wiederspricht, was §. 9. dogm. Absch. Hauptst. 8. erwiesen worden ist. Auf diese Weise muß Gott mit subiectivischer Gewißheit auch die zukünftige zufällige Begebenheiten erkennen, folglich die Präscienz in enger Bedeutung besizen.

Anmerk. 2. Ein Buch, in welchem eigentliche Weisagungen angetroffen werden, ist in Ansehung dieses Theils zuverläßig eines göttlichen Ursprungs, (§. 7. Anmerk.).

Des neunten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von dem Vorherwissen Gottes.

§. 1.

Die Bestimmung der Streitfrage Erstlich Verneinungsweise. Beide Theile geben zu, daß Gott a) die künftige nothwendige Begebenheiten mit Gewißheit erkenne, b) alle freie Handlungen, die er beschlossen hat, entweder unmittelbar, welches die Wunderwerke sind, oder durch andere Dinge in der Welt hervorzubringen. Zweetens Bejahungsweise. Hierüber streiten hauptsächlich beide Theile: 1) ob Gott alle künftige zufällige Begebenheiten ohne Unterschied mit einer subiectivischen Gewißheit von Ewigkeit her erkenne? oder 2) erst alsdenn, nachdem sie in der Welt würcklich worden sind? oder 3) gar keine scibilia futura contingentia, zu deren Würcklichkeit noch kein freier Rathschluß bei vernünftigen Geschöpfen vorhanden, erkenne? oder 4) ob er sie nur muthmaßlich,

wie

wie der Mensch, vorher wisse? Das erste behaupten wir; die drei leztern Stücke behaupten unsere Gegner.

§. 2.

Ist ein Streit in der natürlichen Theologie erheblich, so ist es gewiß der gegenwärtige. Denn er hangt mit allen theoretischen und moralischen Lehrsäzen der natürlichen Religion aufs genaueste zusammen. Mit den theoretischen. Nämlich mit der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allwissenheit, mit den göttlichen Rathschlüssen, mit der Schöpfung, mit der Regierung. mit der göttlichen Vorsehung, und mit der Zulassung des Bösen in der Welt. Mit den praktischen Wahrheiten. Nämlich mit der Furcht für Gott, mit dem Vertrauen auf Gott, welches der Grund der ganzen Religion ist, mit der Anrufung Gottes, mit dem Dancke und Lobe Gottes, mit der Zufriedenheit der göttlichen Regierung. Ich will nicht gedencken, wie groß der Einfluß unsrer Lehre in die christliche theoretische Religion sey, nämlich in den Fall Adams, in das ganze Erlösungswerck durch Christum, in die ewige Gnadenwahl, in die ganze Regierungsform des Reichs der Gnaden. Wer demnach die Präscienz in enger Bedeutung Gott strittig macht, greift das Wesentliche, das Herz der natürlichen so sehr, als der geoffenbarten christlichen Religion an. Wir haben also, auser den Atheisten, keine gefährlichere Feinde, als die sind, deren Einwürfe ich nun vorzutragen und zu beantworten habe.

Anmerk. 1. Ich will es dem Urtheil anderer überlassen, ob nicht Hr. D. Crusius in seiner Metaphysik §. 271. diesen Streit für unerheblicher ansiehet, als er hätte thun sollen? und ob er sich nicht ungemein geirret habe, wenn er in seiner Disputation de limitibus principii rationis suff. das Vorherwissen Gottes, als er die Schwierigkeiten, die er auf seiner Seite empfand, nicht auflösen konte, ein **Geheimniß der Natur und Vernunft** nannte, wovon die natürliche Religion nichts weiß? Nachdem er in der Metaphysik beider Theile Schwierigkeiten vorgetragen hatte, urtheilet er davon also, daß kein Theil etwas damit gewinne, auch in dem Fall, wenn man selbige läugne, und behaupte, daß sie Gott alsdenn erst gewiß erkenne, wenn sie geschehen, indem es in diesem Falle eben so schwer sey, zu sagen, wie Gott die freien Thaten alsdenn, wenn sie geschehen, erkenne. Denn es gehe weder durch Empfindung noch Schlüsse an. Er hält alle gemachte Schwierigkeiten für eingebildet.

Anmerk. 2. Fast alle Einwürffe, die wieder die Präscienz in enger Bedeutung gemacht worden sind, beruhen auf folgenden falschen Säzen, die man immer als wahr voraus sezet. Nämlich 1) auf dem irrigen Begriffe der Freiheit, die in der Gleichgültigkeit des volkommenen Gleichgewichtes der Bewegungsgründe bestehen soll, das ist, im Vermögen seinen Willen zu bestimmen, wo ich eben so viel Bewegungsgründe habe, etwas zu thun, als nicht zu thun: 2) daß alle zufällige künftige Begebenheiten, ehe sie geschehen, gar keine Gewißheit hätten, welches aus n. 1. flieset: 3) daß alle subiectivische Gewißheit im Erkennen eine Nothwendigkeit in den Begebenheiten verursache, die man erkennet: 4) daß Gott die Erkentniß aller Dinge, nicht durch seine eigene Kraft, sondern durch Hülffe der würcklichen Dinge auser sich erlange. Darum habe ich aller vorstehenden Säze Falschheit, ausgenommen des Begrifs von der Freiheit n. 1. den ich unten im Hauptstücke von der Freiheit Gottes wiederlegen werde, in dogmatischen Abschnitte schon dargethan. Dadurch werde ich mir die Antwort auf die nun vorzubringende Zweifel ungemein erleichtern können. So lange man diese Erkentnißgründe nicht für irrig erkennen und fahren lassen will; so lange werden auch die Streitigkeiten in dieser Lehre kein Ende nehmen.

§. 3.

Der erste Einwurf. Wenn Gott, warf Cicero ein, die künftige zufällige Begebenheiten mit subiectivischer Gewißheit erkenne; so folge, daß die Zufälligkeit der Dinge und die Freiheit hinfalle. Das lezte sey falsch, also auch das erste. Ich läugne die Folge des Obersazes, weil solche auf den irrigen Saz gebauet ist: Alle subiectivische Gewißheit ist ein Bestimmungsgrund der obiectivischen, und führet eine Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt ein, welches von mir wiederleget worden ist (§. 3. n. 3. und 5. des Dogm. Abschn.).

Anmerk. Diesen Einwurf haben wiederholet 1) Joh. Crell in seinem Tractat de Deo et attributis c. 24. Si omnia, *inquit*, futura qualicunque sint, Deo ab omni aeternitate determinate cognita sunt, necesse est statuere, omnia necessario fieri et futura esse. Vnde sequeretur, nullam esse aut fuisse vnquam hum. voluntatis libertatem, ac porro religionem. 2) Ant. Collin, und sein Nachahmer unter der Aufschrift: Nouuelles Libertes de penser, den S. 3. beigefüget ist, Traité de la Liberté par M--. Alda findet sich auch der Einwurf:

wurf: Entweder Gott kan künftige Handlungen nicht vorhersehen, oder es giebt keine freie Ursachen. 3) Der Freiherr von Hollberg in seinen philosophischen Briefen: Wenn Gott die zufälligen künftigen Begebenheiten untrüglich voraus weiß, so erfolgen sie nothwendiger Weise und bleibt keine Freiheit übrig.

§. 4.

Der zweete Einwurf. Wenn Gott, sagt Marcion, mit Gewißheit die freien Handlungen eingesehen hätte; so folge, daß das Böse in der Welt, und der Fall Adams nicht hätte würcklich werden können. Die Folge des Obersazes sey aus der höchsten Güte und Macht Gottes klar. Ich antworte, daß die Folge des Obersazes noch nicht zureichend bewiesen. Es ist zwar wahr, daß Gott nach seiner unendlichen Güte der Welt und ieder Creatur alle Volkommenheiten zu geben geneigt sey, aber nur dieienige, die sich für selbige schicken, und seiner Weisheit gemäß sind. Davon deutlich in dem Hauptstücke von der Güte Gottes soll gehandelt werden. Nun beweisen uns doch die Gegner, daß die Abwendung aller Unvolkommenheiten und Uebel in der Welt, sonderlich der moralischen und physischen, sich für Gott und für freie Creaturen geschicket hätten. Das Gegentheil davon werde ich unten im Hauptstücke von der Zulassung des Bösen in der Welt erweisen.

Anmerk. Eben dieses warf wieder die Präscienz 1) Bayle im Art. Jansenius ein. Wenn Adam gesündiget, entweder hat er freiwillig gesündiget, oder nicht. Im ersten Fall muß man zugestehen, daß sein Fall nicht vorhergesehen worden. Im leztern Fall ist er gar nicht strafbar. 2) Von Hollberg machte in seinen Briefen eben diesen Einwurf: Wisse Gott alles vorher, lencke, bestimme es, und lasse es zu; so folge, daß Gott nicht gütig sey. Solte Gott alle Unglücksfälle vorher wissen, und doch nicht hindern, solte er vorher sehen, daß die Menschen ihres bösen Lebens halber verdammet werden würden, und dieses nicht aus der Welt lassen, so wäre er nicht gütig, nicht gerecht.

§. 5.

Der dritte Einwurf. Wenn Gott alles, wirft Socin ein, mit einer ganz untrüglichen Gewißheit erkennet, was die Menschen thun; so folgt, daß die nächste Ursache dieser Gewißheit sey, entweder der Mensch selbst und sein Wille, oder Gott, oder ein anderer Bestimmungsgrund,

der Verstand hat, und von beiden ersten unterschieden. Nicht der Mensch und sein Wille, weil beide, wenn Gott die Dinge erkennet, noch nicht sind. Nicht Gott, weil er der Urheber des Bösen und der Laster würde. Nicht ein anderer von diesen unterschiedener Bestimmungsgrund, welches gottloß und gotteslästerlich wäre. Ich antworte, wenn Socin in dem Nachsaze des Obersazes dieses Trilemmatis durch die Gewißheit, die subiectivische verstanden hat, so gebe ich die Folge des Obersazes zu, und läugne den Beweiß der Falschheit des ersten und dritten Gliedes. Denn weder der Mensch, noch sein Wille, noch auch ein anderer Bestimmungsgrund, der von Gott und Menschen unterschieden, kan die nächste Ursache der subiectivischen Gewißheit von den zufälligen Begebenheiten in Gott werden, sondern Gott ist durch seine eigene Kraft davon subiectivisch gewiß. Dadurch aber wird Gott so wenig die Ursache der Sünde; so wenig ein König die Ursache der Mordthaten wird, weil er gewiß ist, daß der Mörder durch das Rad soll getödtet werden. Verstünde aber Socinus im Nachsaze des Obersazes durch die Gewißheit, die obiectivische Gewißheit, so verlieret der Obersaz seine Folge, weil im Förderſaze von der subiectivischen und im Hintersaze von der obiectivischen Gewißheit die Rede sey, welche doch keine nothwendige Verbindung haben (§. 2. 3. n. 3. Dogm. Abschn.).

§. 6.

Der vierte Einwurf. Solte Gott die zufällige künftige Begebenheiten, sagt Socinus, mit Gewißheit erkennen; so folge, daß viele Stellen heil. Schrift entweder gar nicht könten verstanden werden, oder vieles, was Gott zugeschrieben würde, falsch sey, oder Gott so unverständig seyn müste, als der unverständigste Mensch es kaum seyn könte. Er will die Folge des Obersazes durch folgende Schriftstellen erweisen, deren Verwerffung er vorher sehen konte, nämlich aus 1 B. Mos. 6, 7. 22, 12. Jes. 5, 4. 7. 4. B. Moses 14, 22. 23. 28. 29. 30. Zu diesen Stellen sezte Conr. Vorst im Tr. de Deo S. 330., der den Einwurf wiederholte, noch folgende hinzu: Luk. 13. Röm. 2. vom Anfang, 1. Petr. 3. und 2. Petr. 3. Da dieser Einwurf auf Gründe gebauet wird, die auser dem Gebiete eines Weltweisen sich befinden; so könte ich ihn den Herren Gottesgelehrten und Auslegern heil. Schrift ganz allein überlassen. Jedoch! es ist geantwortet genug, wenn man sagt, daß vorgedachte Stellen von Gott auf menschliche Art reden, die auf eine Gott anständige Weise müsten verstanden werden.

§. 7.

§. 7.

Der fünfte Einwurf. Wenn Gott, wirft Ruarus Cent. II. Epist. S. 15. nach der Amsterdamer Ausgabe ein, alle τὰ ἐνδεχόμενα oder künftige Dinge, ehe sie geschehen, vorher wisse; so folge, daß in Gott etwas wiedersprechendes sey. Nun sey das leztere falsch, also auch das erste. Ich läugne die Folge des Obersazes, die er auf folgende Art zu beweisen sucht. Die Präscienz erfordere Gegenstände, die mit Gewißheit künftig sind. Ἐνδεχόμενα wären, nach Erklärung aller, Dinge, die geschehen und nicht geschehen könten. Er gestehet zwar ein, daß das Vorherwissen nicht eben die künftige Dinge nothwendig mache. Solte aber dasselbe nicht trügen, so müsten sie entweder früher, oder zugleich mit dem Vorherwissen gewiß seyn. Allein sodann wäre 1) nichts freies, 2) würde bei Geschäften alle Berathschlagung aufgehoben, 3) hörte alles Bestreben gottesfürchtig zu seyn, auf. In diesem Einwurffe sind verschiedene Stücke, über welche ich noch einige Anmerkungen zu machen habe. Erstlich, in Gott ist die obiectivische und subiectivische Gewißheit zugleich, aber nicht in der menschlichen Seele. Die subiectivische Gewißheit von den Dingen in der Welt in Gott, ist so wenig der Bestimmungsgrund der obiectivischen Gewißheit, wie bei uns Menschen. Darum kan das Vorherwissen Gottes gar wohl mit unsrer Freiheit, mit unsern Berathschlagungen bei vorzunehmenden Geschäften, und mit den Bestrebungen nach einem gottesfürchtigen Wandel bestehen. Ruarus hat also grose Fehler in seinen Folgerungen aus unserm Lehrsaze begangen.

§. 8.

Der sechste Einwurf. Diesen Zweifel, den ich gleich anführen werde, rechnet Steph. Curcelläus unter die wichtigsten. Alles, was nicht mit Gewißheit erkannt werden kan, oder kein scibile ist, das kan auch Gott nicht mit Gewißheit erkennen, weil es sonst sich wiedersprechen würde. Aber zufällige künftige Begebenheiten können nicht mit Gewißheit erkannt werden. Folglich kan sie auch Gott nicht mit Gewißheit erkennen. Den Obersaz giebt man für einen ganz unläugbaren aus, davor ich ihn nicht halte, und den Untersaz beweiset man daraus, die zufällige künftige Begebenheiten wären, für sich betrachtet, ungewisse Gegenstände, welches die Gegner aus der Natur der freien Handlungen, die nicht eher gewiß würden, biß sie geschehen, darthun wollen. Dieser Einwurf

wurf ist so unauflößlich nicht, als man denckt. Ich läugne den Ober- und Untersaz. Wenn der Obersaz, der sehr zweideutig ist, so verstanden wird: Von allem, davon keine subiectivische Gewißheit schlechterdings möglich ist, kan auch Gott keine subiectivische Gewißheit haben; so gebe ich selbigen zu, und läugne den Untersaz, daß man von zufälligen zukünftigen Dingen schlechterdings keine subiectivische Gewißheit haben könte. Verstünde man den Obersaz also: Alles, was man durch die Demonstration nicht erkennen kan, das kan auch Gott nicht mit Gewißheit erkennen; so läugne ich selbigen, weil erstlich Gott durch die Demonstration nichts erkennen kan; hernach auser der Demonstration eine andere Art, mit Gewißheit etwas zu erkennen, bei Gott statt findet, nämlich auf eine anschauende Weise. Ich habe auch den Untersaz geläugnet, auf den die Feinde der göttlichen Präscienz sehr pochen. Sie sagen, es sey schlechterdings unmöglich, daß freie Handlungen könten mit Gewißheit, ehe sie geschehen, erkannt werden. Dieses veranlaßte bei Weltweisen und Gottesgelahrten die Untersuchung von der Möglichkeit der Präscienz (praescibilitas), und ich habe in dem historischen Abschnitte §. 6. die mancherlei Erklärungsarten hiervon angeführet. Ich will zugeben, daß ein endlicher Verstand von den zufälligen künftigen Begebenheiten die subiectivische Gewißheit nicht eher haben könne, biß sie da sind. Aber von dem unendlichen Verstande, der alle seine Vorstellungen aus sich selbst hervorbringet, und die Welt als ein Individuum sich auf das deutlichste vorstellet, läugne ich es. Die Ausflucht, daß die Inpräscibilität der Gegenstände den Verstand Gottes eben so wenig einschränckte, als das Unmögliche die göttliche Macht, passet wie die Faust aufs Auge. Denn man nimmt bei selbiger immer heimlich wieder an, was man doch läugnet, es sind zufällige künftige Begebenheiten solche, welche sich, ehe sie da sind, mit Gewißheit nicht erkennen lassen.

Anmerck. Ein Poiret in Oecon. Lib. VI. c. 12. p. 791. sqq. ein Adam Bernd in der Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele, S. 119. ff., ein von Hollberg in seinen philos. Briefen, ein Darjes in seinen philosophischen Nebenstunden dritte Samlung S. 105. ff., sind eben der Meinung, nur daß sie den Obersaz anders ausdrucken. Der eine druckt ihn so aus: Alles, was unbestimmt ist, das kan auch auf keine bestimmte Weise mit Gewißheit erkannt werden. Allein in der Welt ist alles völlig bestimmt, weil sie aus lauter würcklichen Dingen, oder Individuen bestehet. Der eine druckt den Obersaz auch

so aus

so aus: Alles, was zufällige Begebenheiten der Welt sind, ist kein Gegenstand des gewissen Wissens. Das gewisse Wissen, oder die Wissenschaft erfordere nur nothwendige Gegenstände, dergleichen die algemeine Dinge (entia vniuersalia), nebst ihren Beschaffenheiten wären, aber nicht zufällige künftige Begebenheiten der Welt, oder Begebenheiten, die von der Freiheit vernünftiger Geschöpfe abhangen. Wird das gewisse Wissen für eine Erkentniß genommen, die man durch die Demonstration erhält; so gebe ich den gedachten Obersaz völlig zu, weil weder der Mensch, noch Gott von den zufälligen künftigen Begebenheiten eine solche Gewißheit im Erkennen haben kan. Nähme man aber die gewisse Erkentniß der Dinge für die untrügliche, für eine Gewißheit, sie mag durch eine Art bestimmet werden, durch welche sie will; so gebe ich den Gegnern den vorgedachten Obersaz, durch welchen sie die Präscienz Gottes bestreiten wollen, in Ewigkeit nicht zu. Denn mit der deutlichsten Vorstellung eines Individuums, das Freiheit hat, ist auch die untrüglichste Gewißheit aller seiner freien Handlungen verbunden, wie ich in der oben angeführten Disputation von der Präscienz deutlich genug aus dem Begrif des Individuums gewiesen habe. Wieder ein Andrer druckt den Obersaz also aus: Begebenheiten der Welt, die eine formelle Zufälligkeit haben, können nicht mit einer subiectivischen Gewißheit erkannt werden. Den Worten, aber nicht dem Verstande nach, ist dieser Saz von den angeführten unterschieden. Daher, was ich wieder iene erinnert habe, muß ich auch diesem entgegen sezen.

§. 9.

Der siebente Einwurf. Wenn Gott, wirft Herr von Hollberg noch ein, die zufälligen künftigen Begebenheiten der Welt mit Gewißheit vorher weiß; so folge, daß es kein Prüfungsgesez (lex exploratoria), kein Zorn Gottes wegen des Falls, keine Reue Gottes, den Menschen gemacht zu haben, statt finden könne. Nun sey das leztere falsch, also auch das erste. Die Gründe zu diesem Einwurfe sind aus der Schrift genommen, die dem Weltweisen, als Weltweisen, eigentlich nicht können entgegen gesezet werden. Jedoch ich läugne die Folge des Obersazes in Ansehung aller Säze des Hintersazes. Erstlich in Ansehung des Prüfegesezes. Hätte Gott es dem ersten Menschen in der Absicht gegeben, um selbst etwas zu erfahren, was er nicht wuste; so ist zwar die Folge richtig, aber nun beweise man, daß Gott um sein Selbstwillen ein solches Ge-

sez gegeben habe. Ich läugne die Folge des Obersazes, in Ansehung des Zorns Gottes. Denn das Vorherwissen des Falls schliesset den Zorn Gottes, zumal wenn er nicht für den Affect, sondern für das Reelle des Zorns Gottes genommen wird, nicht aus, sondern vielmehr in sich. Ich läugne die Folge des Obersazes, in Ansehung der Reue Gottes. Ich will zugeben, daß die Reue über seine Handlungen in eigentlicher Bedeutung die subiectivische Gewißheit der Folgen seiner Handlungen ausschliesse; aber nun müste bewiesen werden, daß die Reue über den Fall Adams in eigentlicher Bedeutung in der Schrift Gott beigeleget werde.

§. 10.

Der achte Einwurf. Solte Gott alle künftige Dinge, wirft Herr Prof. Hollmann überhaupt gegen das Vorherwissen Gottes ein, aufs deutlichste vorhersehen; so folge, daß Gott nichts Ueberflüßiges und Unnüzes in der Welt würde gemacht haben. Das lezte sey wahr, weil so viele Pflanzen, Insecten, so vieles Gesämig in der Welt wären, die bald vergiengen und verdürben, also das erste falsch. Ich verwerfe nicht nur die Folge in diesem Bedingungsschlusse, weil man in selbigen von der Wahrheit des lezten auf die Falschheit des ersten nicht schliesen darf; sondern ich läugne auch, daß würcklich viel Unnüzes und Ueberflüßiges in der Welt von Gott hervorgebracht sey. Es ist für einen Weltweisen gewiß zu viel gewagt, wenn er a posteriori, aus dem, was man in der Welt empfindet, Gott, der die höchste Weißheit ist, beschuldigen will, er habe viel Unnüzes und Ueberflüßiges gemacht. Uns kan Vieles, auser dem ganzen Zusammenhange genommen, als unnüze und überflüßig vorkommen, das doch, im Ganzen betrachtet, ganz unentbehrlich, und äuserst nuzbar ist. Zweetens, aus der Länge oder Kürze der Dauer der Dinge in der Welt läst sich gar nichts wieder die Weißheit Gottes, wieder die Nuzbarkeit und Unentbehrlichkeit der Dinge schliesen, welche beide Stücke aus dem Verhältnisse der Dinge gegen das Ganze und dessen Absichten beurtheilet werden müssen.

§. 11.

Der neunte Einwurf. Wenn Gott, sagt Herr Prof. Hollmann, mit Gewißheit zufällige künftige Begebenheiten ansiehet; so müsse entweder ein zureichender Grund dazu vorhanden seyn, oder nicht. Beides im Hintersaze sey falsch, folglich auch das erste. Ich gebe die Folge des Obersazes zu, auch die Falschheit des lezten Gliedes im Hintersaze,

weil

weil ich die Allgemeinheit des Sazes des zureichenden Grundes für allgemein erkenne: läugne aber die Falschheit des ersten Gliedes des Hintersazes. Diese will man folgendergestalt erweisen. Dieser zureichende Grund müste entweder in den künftigen freien Handlungen selbst, oder in Gott liegen. Nicht in ienen, weil sie, als noch nicht würckliche Handlungen in den göttlichen Verstand nicht würcken könten. Nicht in Gott, weil er durch sein Wesen zu der Vorstellung dieser Dinge müste bestimmet seyn. Hierauf antworte ich erstlich, daß dem Obersaze, als einem disiunctivischen, ein drittes nothwendiges Glied nämlich, oder in beiden zugleich, fehle. Ich antworte hernach, daß die Falschheit des ersten Gliedes nicht richtig bewiesen worden sey, weil man dabei voraussezet, daß Gott in seinen Vorstellungen von den Dingen selbst abhange, welches dem wiederspricht, was ich oben (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 8.) bewiesen habe. Ich antworte endlich, daß auch die Falschheit des zweeten Gliedes noch gar nicht erwiesen sey.

§. 12.

Der zehende Einwurf von eben diesem Urheber. Wenn Gott die künftigen freien Handlungen vorher wisse; so müste der Grund dieses Vorherwissens entweder in schon daseyenden Dingen liegen, oder in Dingen, die wenigstens durch die göttliche Hervorbringung dereinst gewiß entstehen würden. Beides sey im Hintersaze falsch, weil es nicht mit der Freiheit bestehe, also auch das erste. Denn, wenn dieser Grund gesezet werde, sey noch das Gegentheil der künftigen Sache möglich, oder nicht. Dort wiederspräche es der Präscienz, die eine subiectivische Gewißheit erfordere. Hier hübe es die Freiheit auf. Die Schwäche dieses Einwurfs erhellet daher, weil er auf die beide falsche Säze gebauet ist: 1) eine subiectivische Gewißheit von künftigen freien Handlungen sey unmöglich, 2) eine subiectivische Gewißheit von Dingen macht eine Nothwendigkeit im Erfolge derselben.

§. 13.

Der eilfte Einwurf wieder die Demonstration. Wenn die zufällige künftige Begebenheiten mit Gewißheit nicht vorstellbar sind; so folgt, daß der göttliche Verstand dadurch an seinen Realitäten nichts verliere, oder dadurch eingeschränckt werde. Nun sey das erste, folglich auch das lezte. Ich läugne den Förderſaz, den die Gegner, ohne neue irrige Säze anzunehmen, nicht beweisen können. Sie müssen annehmen, daß die

zufälligen künftigen Begebenheiten nicht eher gewiß werden, biß sie die Würcklichkeit erlangt haben. Läugnet man ihnen diesen Saz; so berufen sie sich auf ihre irrige Erklärung von der Freiheit, welche ein Vermögen sey, sich aus einem Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen. Bei diesen Umständen könte man nicht mit Gewißheit wissen, wie sich ein freies Wesen in seiner Wahl bestimmen werde. Stöset man diese Erklärung um; so ist auch der geläugnete Förderſaz unerweißlich.

Des neunten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
vom Vorherwissen Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Eine wegen der Zukunft sehr bekümmerte Seele muß in dem Vorherwissen Gottes ihre einzige und beste Beruhigung suchen. Es thürmen sich allerlei Wetter des Unglücks über meinem Haupte auf, es vereiniget sich eine ganze Schaar von Feinden, meine Noth zu vergrösern, mich um das Meinige zu bringen, meinen Sturz und Untergang zu befördern, ich bleibe ruhig, und überlasse mich dem, der von allen künftigen auch zufälligen Begebenheiten der Welt subiectivisch gewiß ist. Denn der Verstand, der von solchen zukünftigen Dingen eine untrügliche Erkentniß hat, der will und kan auch mir helfen. Wie unnöthig wäre also alle meine Aengstlichkeit, alle meine Quaal über mein künftiges Schicksaal!

§. 2.

Die zweete Pflicht. Die subiectivische Gewißheit alles meines künftigen Glücks und Unglückes in Gott hebet die Verbindlichkeit noch nicht auf, Gott um Schuz, Beschirmung und veranstaltende Sicherheit meiner Person, der Meinigen und meiner irdischen Güter anzurufen. Denn Gott kan nicht wollen, daß mir geholfen werde, wenn er nicht auch mit subiectivischer Gewißheit das Verlangen meiner Seele nach der göttlichen Hülfe, das feste Zutrauen auf seine unter gehörigen Umständen gewiß zu erwartende Rettung eingesehen hat. Zu der weisen Einrichtung der

Welt

Welt gehöret auch die Gewißheit der Einsicht in den moralischen Zustand vernünftiger Geschöpfe.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Eine in der Lehre von dem Vorherwissen Gottes befestigte Seele muß sich durch die wieder selbige gemachte Schwierigkeiten nicht irre und wanckend machen lassen, zumal wenn man Gründe und Gegengründe gegen einander richtig abgewogen hat. Ich will demnach lieber die Präscienz annehmen, als einen Gott ohne diesen Vorherwissen anbeten, der dadurch der Unendlichkeit seines Verstandes beraubet würde. Ich will doch lieber die beiahende Parthei ergreifen, welche die gegenseitigen Gründe hinlänglich beantworten kan, und nicht in die Verlegenheit gesezet wird, in der Erkentniß, in den Rathschlüssen Gottes Ungewißheit, Wechsel und auf einander folgende Veränderungen anzunehmen. Ich will doch nie aus der giftigen Quelle trincken, daraus die Gegner geschöpfet haben, ich will also lieber den irrigen Begrif von der Freiheit fahren lassen, dem ohnehin die Erfahrung wiederspricht, als mich dadurch in den abscheulichen Irthum stürzen, und frei behaupten, daß Gott die künftige freie Handlungen mit keiner Gewißheit vorher erkenne, und daß diese Gegenstände nicht mit Gewißheit vorstellbar wären.

Des zehenten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der Mittelerkentniß Gottes.

§. 1.

Die Schriftsteller, die ich anführen kan, sind folgende: Joh. Dan. Arcularius, a) M. Borrullus, b) Joh. Georg Dorscheus, c) Johann Ferrier, er war Beichtvater des Königs von Franckreich, d) Joh. Paul Hebenstreit. e) Pater Henao, f) Joh. Maccovius, g) Joh. Tobias Major, h) Hr. Prof. Osiander, i) Wilhelm Twisse, k) Gisbert Voët, l) M. Wilhelm Friedrich Weise m), Mehrere Schriften hiervon hat der Matth. Pfaff n) zusammen getragen.

Anmerk. 1) Disp. de scientia Dei in genere & speciatim de media,

Giessae 686. b) er war Prof. Theol. prim. in Valentino Iesuitarum Collegio, und schrieb einen Tr. de diu. scientia futurorum contingentium praecipue media, edita Lugd. 1656. c) Disp. de voluntate Dei, scientia media, & gratia vniuersali contra Iac. Triglandum Prof. Leydens. & Maccouium, Argent. 1645. d) Er erlangte dieses Amt 1670. Er verfertigte eine lateinische Antwort auf die Einwürfe, die der P. Baronius wieder die mittlere Wissenschaft gemacht hatte. Der Titel des Buches ist folgender: Responsio ad obiectiones Vincentianas, Toulouse, 8. e) Disp. de scientia Dei media, Ien. 1683. f) in scientia media historice propugnata. g) Disp. de voluntate antecedente & consequente, itemque de scientia media. h) Disp. de scientia Dei media seu futurorum contingentium conditionata, Ien. 1644. i) Vindiciae scientiae mediae contra Dan. Wittenbachium, Tubing. 1751. k) Disp. de scientia media, Arnhemii 1639. fol. Diese Schrift ist eine von den weitläuftigsten, die wir von der Mittelerkentniß Gottes haben. Sie ist aber auch eine sehr seltene Schrift. l) Man findet Tom. I. der zusammengedruckten Dispp. des Voëts S. 264-339. die Disp. de Conditionata seu media Dei scientia. m) Er disputirte de scientia Dei media ex principiis rationis & scripturae 1 Sam. 23, 10. sqq. Matth. 11, 21. demonstrata, Ienae 762. n) In seiner Introductione in Hist. Theologiae litterariam, besonders Hr. Kirchenrath Walch in seiner Biblioth. theol selecta T. I. p. 176.

§. 2.

Wenn ich eine umständliche Geschichte von der Mittelerkentniß Gottes schreiben solte; so würde selbige viel Raum einnehmen. Ich müste alle die Streitigkeiten, welche unter den Papisten hierüber entstanden sind; ich müste die Schlüsse der Päbste, eines Gregorius des XV., eines Urban des VIII., eines Innocentius des XI., eines Benedikt des XIII., die sie in dieser Sache haben ergehen lassen, ich müste den Zwist über die Hülfe der Gnade Gottes, über die Zurechnung des Falls Adams, über die Freiheit, über das natürliche Verderben des freien Willens, über die Gnadenwahl, und andere mehr anführen, worein der Streit über die mittlere Erkentniß Gottes immer mit gemischet wurde. Es ist alhier genug, wenn ich den Ursprung dieser Lehre, ihre Freunde und Feinde vom Anfange bis auf gegenwärtige Zeiten anführe.

Anmerk.

Anmerk. Eine umständliche Geschichte hiervon treffe ich in der neuen Ausgabe der Summae S. Thomae Tom. I. an, welche Carl Renat Billuart zu Würzburg auf Kosten Joh. Jak. Stahel 1760. in fol. drucken ließ. Er vertheidiget sonderlich die Thomisten gegen den bekannten Honorat Tournelly, Doktor zu Paris, in seinem Tr. de gratia suff. art. 7. concluf. 4., welchen der Herr Collet ins kürzere gezogen hat, der es weder mit den Thomisten noch Jesuiten zu halten scheinet. Gleichwol muß der Thomiste allezeit bei den Einwürfen des Jesuiten verstummen. Die Thomisten wendeten ihre Säze, sagt er, an, den Prädestinatianismus zu befestigen: die Jesuiten aber, um den Pelagianismus zu unterstüzen, dazu die Erklärung hauptsächlich von der Freiheit ihre Grundlage wäre. Ueber das Lehrgebäude der Thomisten kan P. Thomas von Lemos in actis congregationum de auxiliis, und P. Jak. Hyacinth Serry in Hist. Congregationum de Auxiliis diu. gratiae Lovanii fol., welche er anfänglich unter dem verdeckten Namen Augustin le Blanc herausgab, nachgelesen werden: Ueber das Lehrgebäude aber der Molinisten P. Livinus le Meyer in Hist. Controuersiarum de diu. Gratiae auxiliis, die er unter dem Namen Theodor Eleutherius im Anfange heraus gab. Es hat auch der Scherzer in Disp. super dict. Matth, XI. 21. Luc. X. 13. p. 68. ff. viele historische Umstände hiervon angeführet.

§. 3.

Erst in der Mitte des sechszehenten Jahrhunderts wurde diese Lehre bekannt. Es giebt zwar der Theoph. Alethinus, der kein anderer, als der Joh. Clerck ist, in den Anmerckungen über des Petavs Theol. Dogm. den Ludewig Molina für den Erfinder aus; allein er hat sich geirret. Denn der Fonseca erzehlet in Lib. 6. c. 2. qu. 4. Sect. 8. seiner Metaphysick, daß er schon seinen Zuhörern, unter welchen der Molina mit gegenwärtig gewesen seyn soll, in den öffentlichen Vorlesungen über die Vorsehung und Gnadenwahl, die mittlere Erkentniß Gottes gelehret hätte a). Der Ludwig Molina, ein Jesuit und Doktor der Theologie, brachte aber dieselbe zu Evora zu einem grösern Ansehen unter seinen Glaubensbrüdern durch sein Buch, das er davon schrieb, darum auch seine Nachfolger Molinisten genennet worden sind b). Durch diese Schrift entspannen sich gar bittere und anhaltende Streitigkeiten in der römischen Kirche zwischen den Dominikanern und Augustinern eines

Theils,

Theils, und den Franziscanern und neuen Jesuiten andern Theils. Es ist nicht nöthig, daß ich hiervon weiter etwas anführe, als daß es iene mit der Vorherbestimmung, und diese es mit der mittlern Erkentniß gehalten haben.

a) Es ist nöthig, daß ich die Stelle des Fonseka nach der Cöllnischen Ausgabe 1604. abschreibe: Ante annos triginta, schreibt er, quam haec scriberemus, (scribimus autem anno Domini nonagesimo sexto supra millesimum & quingentesimum) cum materiam de prouidentia diuina & praedestinatione in publicis lectionibus essemus ingressi, multaeque ac graves difficultates, quae in ea occurrunt, se nobis obiicerent, nulla feliciore via & ratione putabamus explicari omnes posse, quam constituenda ea distinctione, quam paulo ante fecimus, duplicis status eorum contingentium quae revera futura sunt, absoluti sc. & conditionati, asserendaque certitudine diuinae cognitionis circa illa in vtroque statu, prius quidem in conditionato, dinde vero in absoluto. Er sezet sodann hinzu: Haec cum eo tempore dictare coepissemus & quod supererat quibusdam ex nostris auditoribus verbotenus communicaremus u. s. w.

b) Das überaus seltene Buch führet folgende Aufschrift: Libri arbitrii concordia cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione & reprobatione. *Tertia* editio auctior & emendatior. Antwerpiae ex Officina Ioach. Trognaesii MDCIX. 4. cum Gratia & Priuilegio. Herr von Leibniz in der Theodicee, nach Gottschedischer Uebersezung, S. 191. ist der Meinung, daß er dieses Buch ohngefehr 1570. verfertiget habe. Der Herr Gazzaniga in seinem Buche von Gott, Wien 1763. S. 487. Not. A versichert, daß der Molina dieses Buch zuerst mit typis Ulyssiponensibus im Jahr 1588. habe drucken lassen. Der Prudentius von Montemajor in Thesibus aduersus absolutum decretum Salmanticae 1581., welche in eben dem Jahre Dominicus Bannez angrif, soll noch vor dem Molina die mittlere Erkentniß gelehret haben, dem der Suarez, Vasquez, Mendoza, Gregor. von Valentia gefolget sind, wie man bei dem Petav solches de dogm. Theol. Lib. IV. c. VIII. lesen kan.

§. 4.

Nachdem man sahe, wie die Pelagianer und Semipelagianer unter den Papisten diese mittlere Erkentniß auf mancherlei Weise mißbrauchten; so wurden viele unter unsern Gottesgelehrten furchtsam, selbige anzunehmen, und öffentlich zu lehren, wie man an dem Beispiele eines Quenstedts und Wilhelms Lysers a) sehen kan. Andere Lehrer aber unsrer Kirche, als Hülsemann, Calov, Dannhauer, Scherzer, Joh. Musäus wiesen, wie sie mit Nuzen gegen die Reformirten im Streite über die Gnadenwahl zu gebrauchen sey. Da fienge man an, sie mit weniger Furcht auch in den Lehrbüchern unseres Glaubens und ohne Scheu vorzutragen. Die Reformirten verabscheueten sie aufs heftigste

tigste, und viele unter ihnen konnten nicht heßliche Farben genug finden, mit welchen sie die Mittelerkentniß Gottes andern abzumahlen suchten. Man schlage nur nach den Maresius b), den Gisb. Voët c), den Leydecker d), und man wird sehen, daß ich die Wahrheit geredet habe.

a) In Syst. thetico-exegetico S. 182. Er schreibt also: Scientia media, *Becano* interprete, est ea, per quam Deus videt ex hypothesi futurum aliquid posito hoc vel illo illud fieri vel non fieri consequi. Hanc nos non concedimus. Siquidem quando non accedit voluntas, vel concludens et perficiens vel permittens saltem tunc pertinet ad scientiam simplicis intelligentiae. Meiner Meinung nach hat Lyser 1) in der angezogenen Stelle nur dem Begrif des Becanus von der mittlern Erkentniß wiedersprochen, 2) selbige nur nach seines Gegners Begrif zur nothwendigen Wissenschaft (Scientia simplicis intelligentiae) gerechnet.

b) Maresius im Syst. Theol. § 42. S. 72. nennet selbige ein Commentum Iesuitarum, Arminianorum, Sociniano-rum et quorundam Lutheranorum.

c) Der Voëtius in den Disp. selectis S. 266. schreibt von ihr, sie wäre plenum delirii, Iesuitarum nugamentum, tam quam fallax abominabilis Pelagianismi tectorium et verae Theologiae ludibrium.

d) Der Leydecker beschreibet sie nicht viel besser in Tr. Fax Veritatis in der angehengten Streitschrift von der Vorsehung S. 11. Scientia Dei, schreibt er, media, quam si penitius intuemur, nil nisi *Pelagianorum* et *Semi-pelagianorum* cramben reponit. Nullum alium in finem tanto molimine defensum fuit et excogitatum, nisi vt ei superstruatur praedestinatio et electio ex operibus et fide praeuisa, et Librum Arbitrium supra Dei gratiam eleuetur.

§. 5.

Auser den Arminianern a) sind noch andere, welche nicht alzu günstig von dieser Mittelerkentniß Gottes urtheilten. Der Conrad Vorst b) rechnet sie zu der nothwendigen Wissenschaft in Gott. Thomas Campanella c) sahe sie als eine Sache an, die ganz unnüz und vielen Unbequemlichkeiten unterworfen sey. Er behauptete, der Mensch könne sich durch die blosen Kräfte der Natur in den Stand der Empfänglichkeit der Gnade sezen. Der Herr Bayle d) in den Erläuterungen über sein Wörterbuch S. 635., nach der Gottschedischen Ausgabe, giebt sie für eine Erfindung der Semipelagianer aus, von welcher der Pabst Clemens der VIII., der in dieser Materie sehr erfahren gewesen wäre, habe zu sagen gepfleget, wie es Lemos anführe, daß es eine menschliche Erfindung sey, um alle Dinge nach dem Scheine zu bequemen. Weg also mit allen menschlichen Erfindungen! Noch eine andere weitläuftige

Stelle von dieser mittlern Erkentniß, die voller Spott ist, hat der Bayle in dem Wörterbuche selbst im Art. Paulicaner, die ich unten auszeichnen werde. Joh. Strange, Prof. zu Glasgau, gab sie für eine gefährliche, schädliche und unnüze Lehre aus. e) Einer der neuesten Gegner ist Herr Prof. Dan. Wittenbach f), der sich unter den Reformirten durch seine theologischen Schriften, die er, wieder die bisherige Gewohnheit seiner Kirche, zuerst in die mathematische Lehrart einkleidete, berühmt gemacht hat. Der Herr Osiander schrieb die oben §. 1. angeführte Streitschrift wieder ihn. Der Recensente derselben in den gelehrten Nachr. zum Hamb. Correspondenten 1751. im fünf und dreisigsten Stücke, erklärte sich günstiger für seinen Gegner, als für den Hrn. Osiander.

a) Der Hülsemann im Breuiario S. 50. hat die mittlere Erkentniß Gottes gegen die Papisten und Arminianer vertheidiget.

b) Conr. Vorst im Tr. von Gott Disp. 5. S. 319 schreibt hiervon also: Sed postea re diligentius expensa coepi animadvertere, hanc *mediam scientiam* non esse distinctam speciem ab vtraque praecedente (sc. simplicis intelligentiae et Visionis) sed pertinere ad *necessariam*.

c) Dieses seltene Urtheil äuserte Campanella in seinem höchstseltenen Buche de praedestinatione, electione, reprobatione, et auxiliis gratiae diu. cento Thomisticus, Par. 1636. 4, wie auch der Niceron im 7ten Theile seiner Nachrichten, die der Herr Baumgarten übersezen lassen, dieses von ihm angeführet.

d) Die spöttische Stelle des Herrn Bayls ist folgende: Nach entstandenen Streitigkeiten im Occidente seit der Reformation würde ein Manichäer weit furchtbarer seyn, als iemals. Ihr habet, würde er zu uns sagen, die scientiam mediam erfunden, die wie ein Maschienen-Gott erscheinet, euer Chaos aus einander zu wickeln. Diese Erfindung ist eben so phantastisch: man begreift nicht, wie Gott das Zukünftige anders, als in seinen Rathschlüssen, oder in der Nothwendigkeit der Ursachen sehen kan. Dieses ist eben so wenig nach der Grundlehre begreiflich, als nach der Moral, daß er, als die Gütigkeit und Heiligkeit selbst, der Urheber der Sünde wäre. Ich verweise euch zu den Jansenisten: man sehe, wie sie eure scientiam mediam so wol durch unmittelbare Beweise, als durch die Zurückschiebung eurer Schlußreden herunter machen. Denn sie hindert nicht, daß nicht alle Sünden und alle Wiederwärtigkeiten der Menschen von Gottes freier Wahl entstanden wären, u. s. w.

e) Strange that es Lib. IV. de voluntate et actionibus Dei circa peccatum S. 664. c. XIII.

f) Der Hr. Wittenbach hatte in seinem Tentamine theol. dogm. methodo scientifica pertractatae §. 250. und Sch. 2. sich über die Mittelerkentniß folgender gestalt herausgelassen: cum omne, quod cogitari potest, vel possibile, vel actuale, nec detur medium, etiam Deus non alia potest habere obiecta scientiae suae, hinc superfluum est, duplici illi scientiae Dei addere tertiam, *scientiam mediam*, dictam ideo, quod complectatur obiecta, quae medio sint inter pure possibilia et actualia seu actiones liberas creaturarum intelligentium, si in his aut illis

lis circumstantiis poneretur. Nam actiones hae liberae vel fiunt in hoc mundo vel non; si illud, sunt obiectum scientiae visionis; si hoc, remanent in statu possibilitatis proinde sunt obiectum scientiae simplicis intelligentiae adeoque sine suff. ratione introducta fuit scientia media. Darwieder schrieb nun der Hr. Prof. **Osiander**, und wendete ein, daß zwischen **Möglichen** und **Würcklichen** ein Drittes das **Unmögliche** statt finden könte, und daß die Gegenstände göttlicher Erkentniß das **Mögliche**, das **Künftigseyende** (futuribile) und **Würckliche** wären. Der hamburgische Recensente hielte die Erklärung des Hrn. Wittenbachs über die Mittelerkentniß für eine freie und ungezwungene, und seine gemachte Eintheilung für ordentlich, des Osianders seine dagegen für überflüßig. Die Wittenbachische Erklärungen über die beide Schriftstellen 1 Sam. 23, 12. Matth. 11, 21. aus welchen man die Mittelerkentniß Gottes erweisen will, kommen ihm für so gewiß vor, daß er zweifelt, ob vernünftige Männer viel darwieder einwenden würden, zumal da Gottesgelehrten schon bekannt sey, daß mehrere diese mediam scientiam für überflüßig gehalten hätten, R. G. Z. St. 25.

Des zehenten Hauptstückes

Dogmatischer Abschnitt von der Mittelerkentniß Gottes.

§. 1.

Die Mittelerkentniß Gottes (scientia Dei media) ist die subjectivische Gewißheit, die Gott von Begebenheiten hat, welche unter Bedingung einer andern Welt künftig sind. Nach dieser Erklärung folgt unmittelbar, einmal, daß die Gegenstände dieser Erkentniß lauter einzelne Dinge (indiuidua) seyn müssen, weil die Theile einer Welt keine andere, als individuelle Dinge seyn können, vermöge der Cosmologie; hernach, daß solche, weil eine andere Welt nicht würcklich wird, auch nicht, als Theile derselben, würcklich werden können. Alle irren sich, welche daraus schliesen, daß die Gegenstände der mittlern Erkentniß aus der Ursache, weil sie nicht zur Würcklichkeit kommen, unter die möglichen Dinge zu rechnen wären.

Anmerk. Man hat sie Mittelerkentniß genannt, weil sie das Mittel, oder ein Drittes ist zwischen der Wissenschaft des Sehens, in enger Bedeutung genommen, und der nothwendigen Erkentniß (§. 11. und Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 8.)

§. 2.

Die Gegenstände der Mittelerkentniß Gottes sind lauter individuelle Dinge (§. 1.), darum gehöret das Mögliche, wenn es im Gegensaz des würcklichen (existens) genommen wird, da es das bloß Mögliche (nudum possibile) andeutet, nicht zu den Gegenständen dieser, sondern der nothwendigen Erkentniß Gottes (scientia simplicis intelligentiae §. 11. dogm. Abschn. Hauptst. 8.). Niemanden, der sich die Zweideutigkeit des Möglichen deutlich gedencket, wird sich wundern, wenn ich die Gegenstände der Mittelerkentniß Gottes dennoch mögliche Dinge nenne, aber im Gegensaz des Unmöglichen, indem würckliche Dinge einer andern Welt nichts wiedersprechendes seyn können.

§. 3.

Die Gegenstände der Mittelerkentniß Gottes müssen künftige Dinge einer ganz andern, als der gegenwärtigen Welt seyn (§. 1.). Die Mittelerkentniß Gottes kan also nicht zu der Wissenschaft des Sehens, in engerer Bedeutung (scientia Visionis) gehören (§. 11. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 8.), deren Gegenstände nur die würckliche Dinge der gegenwärtigen Welt sind.

Anmerk. Es ist nöthig, daß ich mit Beispielen meine vorige Säze erläutere. Der Todtschlag des Abels durch seinen Bruder den Cain, war von Ewigkeit her ein Gegenstand der Wissenschaft des Sehens in Gott; so gut die Begebenheiten, die durch den Abel würden würcklich worden seyn, wenn ihn der Cain nicht erschlagen hätte, Gegenstände der Mittelerkentniß Gottes von Ewigkeit her gewesen sind.

§. 4.

Die mittlere Erkentniß Gottes erfordert eine subiectivische Gewißheit künftiger Begebenheiten einer andern Welt (§. 1.), sie kan also mit Recht eine Präscienz in der weitläuftigen Bedeutung genennet werden (§. 4. dogm. Abschn Hauptst. 8.), sie ist aber keine Präscienz in der engern Bedeutung zu nennen (§. 5. angezog. Ortes).

Anmerk. Was von der Präscienz in weitläuftiger Bedeutung erwiesen worden, muß auch von der mittlern Erkentniß sich sagen lassen. Ueberdies mercke ich noch an, daß wegen der subiectivischen Gewißheit bei dieser Erkentniß im Verstande Gottes ihre Gegenstände zugleich Gegenstände

de des Wollens und Nichtwollens, aber keinesweges der Rathschlüsse in Gott seyn müssen, davon das folgende uns mehr belehren soll.

§. 5.

Gott kommt eine Mittelerkentniß ganz gewiß zu. Beweiß. Der Verstand Gottes ist so wol in Ansehung seiner Gegenstände, als auch in der Art und Weise seiner Vorstellungen unendlich, (§. 3. und 4. dogm. Abschn. Hauptst. 8.), darum kommt Gott ganz gewiß eine Mittelerkentniß zu (§. 1.).

Anmerk. Ohne dieser Mittelerkentniß würde sich Gott, auser der gegenwärtigen Welt, nimmermehr alle übrige mögliche Welten, noch auch einen einzigen Theil derselben, oder Individuum in allen seinen möglichen Verknüpfungen, nebst den davon abhangenden Produkten, aufs deutlichste vorstellen können (§. 1.). Ein Saz, der für die Wahl des Besten, für die Schöpfung, Regierung der besten Welt, für die Zulassung des Bösen unten ungemein wichtig werden wird.

Des zehnten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Mittelerkentniß Gottes.

§. 1.

Bestimmung der Streitfrage. Bei diesem Streite kommt es hauptsächlich darauf an: ob die mittlere Erkentniß in Gott von der nothwendigen und anschauenden Wissenschaft würcklich unterschieden, oder mit einer von leztern einerlei sey? Wir beiahen das erste, und das lezte die Gegner.

§. 2.

Erheblichkeit des Streites. Es hanget diese Lehre 1) mit der Unendlichkeit des göttlichen Verstandes (§. 5. dogm. Abschn.), 2) mit der unendliche Wahl des Besten unter allen übrigen (§. 5. Anmerk. dogm. Abschn.), folglich 3) mit der Weißheit Gottes und der davon abhangenden weisen Regierung und Erhaltung der Welt, 4) mit der Vorsehung und Zulassung des Bösen in der Welt, nothwendig zusammen. Zu

geschweigen, daß der Theolog, ohne dieser mittlern Erkentniß, die Zurechnung des Falles Adams der Vernunft nicht wird als recht billig und annehmungswürdig anpreisen können, welches aber hieher nicht gehöret.

§. 3.

Der erste und wichtigste Einwurf. Wenn die Eintheilung der göttlichen Wissenschaft in die nothwendige (scientia simplicis intelligentiae) und anschauende (scientia Visionis) den ganzen Umfang der göttlichen Wissenschaft begreife; so folge, daß es keine Mittelerkentniß in Gott gebe. Nun sey das erste, also auch das lezte. Die Folge des Obersazes, die ich dem Voët nicht läugnen würde, beweiset er also. Alle Gegenstände der Wissenschaft wären entweder das Unmögliche, oder Mögliche oder Würckliche, welches entweder künftige, gegenwärtige oder vergangene Dinge wären. Jene mache Gott nicht würcklich, diese gehörten zur nothwendigen Wissenschaft, die leztere erkenne Gott durch das Sehen nach gemachten Rathschlusse, wodurch sie ihre (subiectivische) Gewißheit erhielten. Ich läugne die Wahrheit des Fördersazes, weil Voët darinne das, als wahr voraus sezet, was wir läugnen. Wolte er mit dem, was er zum Beweise der Folge des Obersazes vorbrachte, die Wahrheit des Fördersazes beweisen; so antworte ich, daß er darinne viel Unrichtiges vorgebracht hat. Unrichtig ist, daß das Unmögliche ein Gegenstand der göttlichen Wissenschaft, wie ich oben schon erwiesen habe. Unrichtig ist, daß das Daseyende dem Möglichen, wenn es nicht für das blos Mögliche genommen wird, richtig entgegen gesezet werde, welches doch die Wahrheit disiunctivischer Säze erfordert. Unrichtig ist, daß Gott von den würcklichen Dingen nur durch seinen Rathschluß gewiß sey.

Anmerk. Auf bei nahe eben dieselbe Art warf Maresius in Syst. Theol. Loc. II. §. 43. p. m. 37. und der Herr Wittenbach in Tent. Theol. Dogm. T. I. §. 250. S. 232. ein, nur daß sie ihren Obersäzen eine andere Einkleidung gegeben haben. Jener bauet auf den disiunctivischen Saz: **Alle künftige Dinge einer andern Welt sind entweder wahrhaftig künftige, oder mögliche Dinge.** Dieser nimmt folgende disiunctivischen Saz zum Grunde seines Einwurfs an: **Alles was sich gedencken läßt, ist entweder ein mögliches oder ein würckliches Ding (actuale).**

Hat man die Regeln von dem entgegen gesezten Begriffen, und von der Natur der disiunctivischen Säze aus einer guten Vernunftlehre nicht recht inne; so wird man diesen Einwurf nimmermehr hinreichend zu beantworten wissen. Verstehet der Hr. Maresius durch **wahrhaftig künftige Dinge**, die in dieser Welt zur Würcklichkeit kommen; so müssen **mögliche Dinge**, soll anders der Gegensaz richtig gemacht worden seyn, bei ihm heisen die in der gegenwärtigen Welt nicht würcklich werden. Nun läugne ich, daß die leztern zu der nothwendigen Wissenschaft (scientia simplicis intelligentiae) gehören, weil die Gegenstände der Mittelerkenntniß in Gott in der gegenwärtigen Welt auch nicht würcklich werden, und dennoch keine bloß mögliche Dinge sind. Hieraus erhellet, daß Maresius in obigen Saze nicht alle einander entgegen gesezte Glieder angegeben hat, wie doch die Wahrheit eines disiunctivischen Sazes erfordert.

Eben so verhält es sich mit dem Wittenbachischen Grundsaze. **Alles, sagt er, was sich dencken läßt, ist entweder ein mögliches, oder würckliches Ding.** Jene gehören zur scientia simplicis intelligentiae; diese zur scientia visionis, folglich giebt es keine mittlere Wissenschaft. Ich gebe ebenfals den angenommenen disiunctivischen Saz, wegen der Zweideutigkeit der darinne angenommenen Glieder, nicht als richtig zu. Denn der Herr Wittenbach verstehet durch das **mögliche Ding** entweder das bloß mögliche, oder das, welches in der gegenwärtigen Welt nicht würcklich wird. Jenes ist, ich gebe es zu, der Gegenstand der nothwendigen Wissenschaft, aber nun läugne ich, daß die würcklichen Dinge Gegenstände der Wissenschaft des Sehens allein wären, indem die künftige Dinge einer andern Welt auch würckliche d. i. nicht bloß mögliche Dinge sind. In dem Falle hätte er ein drittes mögliches Glied im disiunctivischen Saze ausgelassen, wodurch er unbrauchbar wird. Folgenden Saz gebe ich als wahr zu: Alles was sich gedencken läßt, ist entweder ein bloß mögliches Ding, oder etwas würckliches in dieser Welt, oder etwas würckliches in einer andern Welt. Nun ist nicht nur der Saz wahr, aber auch die Mittelerkentniß Gottes mehr, als zu sichtbar.

§. 4.

Der zweete Einwurf. Dasienige, davon keine Wissenschaft (oder subiectivische Gewißheit) möglich, ist auch kein Gegenstand der Wissenschaft

senschaft. Aber künftige Dinge einer andern Welt u. s. w. Ich läugne den Untersaz, den der Herr Voët mit sechs Gründen hat beweisen wollen, die alle darauf hinaus laufen, die künftige Dinge haben keine obiectivische Gewißheit. Allein künftige Dinge einer andern Welt sind so gut völlig bestimmte Dinge, darauf ihre obiectivische Gewißheit beruhet, als die künftige Dinge gegenwärtiger Welt es sind. Was ich oben §. 8. polem. Abschn. Hauptst. 9. beim Vorherwissen Gottes, bei welchen man auch den Einwurf gemacht hat, geantwortet habe, gilt auch hier, welches man nachlesen kan.

§. 5.

Der dritte Einwurf. Wenn die Gegenstände der mittlern Erkentniß Gottes unter der Bedingung einer andern Welt statt finden sollen; so folgt, daß diese Bedingung eine bloß mögliche, oder eine, die zur Erfüllung kommt. Dort wären die Gegenstände auch bloß mögliche, und gehörten zur nothwendigen Wissenschaft: hier wären die Gegenstände würckliche Dinge dieser Welt, und gehörten zur Wissenschaft des Sehens, folglich sey keine Mittelerkentniß Gottes. Ich läugne die Folge des Obersazes, weil dem Hintersaze abermals ein mögliches drittes Glied fehlet, nämlich eine Bedingung, die in einer andern Welt, als in der unsrigen, ihre Erfüllung erhält. Sezet man dasselbe hinzu; so ist die mittlere Erkentniß Gottes in die völlige Sicherheit gestellet.

§. 6.

Der vierte Einwurf. Der Voët leitet aus unserm erwiesenen Lehrsaze Säze her, die ausgemachten Wahrheiten wiedersprächen, davon ich nur die wichtigsten anführen will. Aus der Mittelerkentniß Gottes folge, 1) daß Gott eine Berathschlagung in eigentlicher Bedeutung zukommen müsse, 2) es führe das stoische Schicksal, und 3) den groben Pelagianismus ein. Ich läugne von allen dreien die Richtigkeit der Folge im Obersaze.

Ich läugne, daß aus der Mittelerkentniß die Berathschlagung in eigentlicher Bedeutung bei Gott folge. Er will sie folgendergestalt beweisen. Der Mittelerkentniß zu Folge könte Gott nicht eher über die Seeligkeit des Petrus (ich will hinzu sezen, einer Welt) etwas beschliesen, biß er eingesehen hätte, wie sich Petrus in ieder möglichen Verknüpfung verhalten, ob er die ihm angebotene Gnade immer, oder nur auf eine

Zeit-

Zeitlang annehmen, oder gänzlich verwerfen werde, welches ohne Succeßion in dem göttlichen Verstande nicht geschehen könte. Ich will zugeben, daß die Berathschlagung in eigentlicher Bedeutung ohne auf einander folgenden Handlungen nicht seyn kan; läugne aber, daß aus der Mittelerkentniß Gottes dieses folge, weil sich Gott alle Begebenheiten nicht nur gegenwärtiger, sondern aller andern möglichen Welten auf einmal vorstellet (§. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 8.).

Ich läugne, daß aus der Mittelerkentniß Gottes das stoische Schicksaal folge. Man ist bemühet, die Folge also zu beweisen, weil man eine Verknüpfung der Dinge, als ganz unabhängig von Gott annehmen, und selbige noch vor den Rathschluß Gottes sezen müste, welches das stoische Schicksaal wäre. Ich gebe auch dieses nicht zu. Denn 1) das stoische Schicksaal erfordert, daß das vorhergehende, oder die Bedingung das nachfolgende, oder das Bedingte zwangsweise bestimme: 2) der Rathschluß Gottes hebt weder die nöthigenden Ursachen in der Verknüpfung der Dinge auf, noch darf er solche machen: 3) die mittlere Erkentniß Gottes, wenn sie auch in den Begriffen eher, als der Rathschluß Gottes gesezet wird, schliesset mit in sich künftige Begebenheiten einer andern Welt, die von der Freiheit abhangen, womit das stoische Schicksal nicht bestehen kan.

Ich läugne, daß aus der Mittelerkentniß Gottes der grobe Pelagianismus, oder wie andere wollen, der Semipelagianismus folge. Ich habe zwar als Philosoph nicht nöthig, mich eigentlich auf diesen Einwurf einzulassen, weil er die Gottesgelehrte, welche die geoffenbarten Wahrheiten der Schrift vertheidigen müssen, allein angehet. Darum erinnere ich nur so viel, daß Gott nach seiner Mittelerkentniß auch den unterlassenen Wiederstand gegen die göttliche Gnade, die so genannten pädagogischen Handlungen, die Aufmercksamkeit auf den Vortrag der evangelischen Gnade u. s. w. bei iedem Sünder in einer ieden andern Welt mit Gewißheit einsiehet, unter welchen Umständen der Mittelerkentniß Gottes der Pelagianismus ganz und gar nicht, als eine Folge zugeschrieben werden kan.

Anmerk. Aus dem bisherigen Vortrage der Einwürffe, und die ich ihrer Unerheblichkeit halber übergangen habe, ergiebet sich, daß die Gegner selbige fast durchgängig auf folgende unrichtige Hypothesen gebauet haben: 1) auf die zweideutige und falsche disiunctivische Säze, welche ich §. 3. wie-

wiederleget habe, 2) auf den Saz, daß alle Begebenheiten einer ieden Welt von dem göttlichen Rathschluße abhingen, 3) Auf den Saz, daß ohne Rathschluß Gottes keine subiectivische Gewißheit künftiger Begebenheiten statt finden könne.

Des zehnten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Mittelerkentniß Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man hüte sich, die Mittelerkentniß Gottes entweder vorsezlich zu bezweifeln, oder gar auf eine hartnäckige Weise, ohne hinlänglicher Einsicht in die Gründe und Gegengründe, zu bestreiten. Es ist nicht leicht ein theoretischer Irthum in der natürlichen Religion, der für den Willen so schädlich werden kan, als eben dieser. Denn die Mittelerkentnis Gottes ist der gröste Theil der göttlichen Allwissenheit, welche Gott geraubet wird, wenn wir die mittlere Erkentniß in Gott nicht zugeben wollen. Wie viele Triebfedern für uns Menschen gehen zugleich mit verloren, alle Arten der Laster zu verabscheuen, und uns für einer wahren Unglückseeligkeit sicher zu stellen.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Man brauche die Mittelerkentniß Gottes dazu, das Mißvergnügen der Seele durch deren deutliche Vorstellung zu dämpfen, wenn wir uns in unsern Leben in mancherlei Riehen wiedriger Schicksaale eingeflochten sehen. Siehet Gott, vermöge seiner Mittelerkentniß alle mögliche Verknüpfungen eines ieden Individuums in allen möglichen Welten aufs deutlichste ein; so muß er auch die meinigen und die deinigen in allen möglichen Verhältnissen auf das deutlichste eingesehen haben. Da es nun unserm Gott gefallen hat, uns in die gegenwärtige Verknüpfungen zu sezen, warum soll uns, als seinem Geschöpfe, der Zustand nicht gefallen, den er uns unter so unendlich vielen, die möglich waren, gegeben hat. Noch weit beruhigender wird dieser Gedancke, wenn wir erst nach der folgenden Abhandlung gewiß sind, daß dieser Zustand in einer freien Wahl seinen Grund habe. Diese Vorstellung ist

die reichste an Trostgründen, womit wir alle aufsteigende Zweifel gegen Gott gänzlich heben, und alle entstandene Ungedult und Unzufriedenheit bei den Uebeln dieser Welt in der ersten Geburt ersticken können.

Des eilften Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von dem Willen Gottes, und den darinne gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Die wenige Schriftsteller, die ich anführen kan, sind folgende; Valentin Alberti a), Balthasar Cellarius b), Joh. Georg Dorscheus c), Joh. Maccovius d), Joh. Ernst Schubert e).

Anmerk. a) Disp. de ordine intentionis & executionis actuum voluntatis diu., an sc. ille ex hoc firmiter concludi possit Lipsi. 674. b) Disp. de diuina Voluntate. c) Dispp. de voluntate Dei & Gratia vniuersali, Argent. 645. contra Triglandum & Maccouium. d) Disp. de Voluntate Dei antecedente & consequente. Sie stehet im Maccouio rediuiuo, seu eius mspta edita opera *Nic. Arnoldi* Franequ. 1654. Es ist dieses die zweete sehr vermehrte Ausgabe. Es hatte der Maccovius viel Ansehen unter seinen Glaubensbrüdern, und man hielte ihn für den besten Streiter seiner Zeit. e) Commentatio philosoph. de Voluntate Dei contra Wyttenbachium, Ien. 1744. 4. Dieser vertheidigte sich selbst in den Addendis ad 272. zum Tom. III. Tentaminis Theol. dogm. und Chr. Edmundus schrieb Diss. apologet. qua Wyttenbachii doctrina a nuperis cl. Schuberti obiectionibus defenditur.

§. 2.

Ich würde mich in ein weiteres Feld wagen, als meine Absicht erlaubet, wenn ich mich auch in die Streitigkeiten der Gottesgelehrten über diese Lehre einlassen, und verschiedenes davon erzehlen wolte. Ich bleibe vor dieses mal allein in den Schrancken, in welchen der Weltweise sich zu halten hat. Bei denen streitet man über folgende Fragen: 1) ob der

Wille Gottes aus der Vernunft hinlänglich erwiesen werden könne? welches der Schmising läugnete, gegen den es der Voët erwiesen, und von welcher der Bonaventura gehandelt hat a): 2) ob der Wille Gottes ganz unveränderlich sey? welches der Conr. Vorst in Zweifel zog b): 3) ob der Wille Gottes durch Bewegungsgründe, und etwas würckliches bestimmet werde? welches der berühmte Engeländer Wilhelm King läugnete, und über dessen Buch vom Ursprunge des Bösen, der Herr von Leibniz Anmerckungen machte, die man seiner Theodicee nach der Gottsched. Ausgabe S. 710. beigefüget hat c): 4) ob der Wille Gottes von seinem Wesen unterschieden wäre? welches gedachter Vorst beiahete d).

a) Smising in Tr. 3. Disp. 1. qu. 1. Der Voët in Theol. Nat. reformata S. 327. wiederlegte ihn aus drei Gründen einmal, weil, was schlechterdings Volkommenheit sey, Gott allein zukomme, hernach, weil die Art, frei zu handeln, volkommener wäre, als die Art, aus Nothwendigkeit etwas zu thun, endlich, weil beides aus der Vernunft klar sey.

b) Ich nehme den Beweiß aus des Vorstens Apologetica Exegesi S. 46. Non satis igitur circumspecte loquuntur, qui Deum vt essentia, sic etiam voluntate prorsus immutabilem esse adfirmant. Er trägt S. 47. die Streitfrage also vor: Nomine *voluntatis* diu. non ipsam essentialem volendi facultatem, neque naturalem illum planeque necessarium volendi actum, quo Deus in seipsum, vt primarium suae voluntatis obiectum, toto Naturae impetu fertur; sed contingentem tantum volitionem Dei ad extra, seu liberam illam diu. voluntatis actionem, quae indifferenter in res creatas aut creandas (aut si mauis creabiles) extra Deum tendit, seque ipsam ad certa obiecta determinat, hanc, inquam, solam isto loco intelligendam esse.

c) Ich behalte mir vor, unten im Hauptst. vom Ursprunge des Bösen von diesem wichtigen Buche des Kings umständlichere Nachrichten zu geben. Non audiendos esse, schreibt er Cap. V. Sect. I. Subsect. 4. p. 154. sqq., qui volunt bonam determinare voluntatem diuinam. Er wurde zu diesem falschen Gedancken durch zween andere irrige Säze verleitet. Erstlich, der Seele und einem verständigen Wesen gefielen die Dinge, weil sie selbige erwählet, und wären nicht darum von ihnen erwählet worden, weil selbige gefielen. Zweetens, die Dinge wären für der Wahl Gottes weder gut noch böse gewesen, sondern erst durch die Wahl Gottes gut worden. Dieser gelehrte Bischof konte keinen wichtigern Gegner, der dieser Sache recht gewachsen war, bekommen, als den Hrn. von Leibniz, und die Anmerckungen, die er über seine Säze geschrieben hat, verdienen mit aller Aufmerckſamkeit gelesen zu werden, weil nichts so sehr den wichtigen Streit über die Freiheit Gottes und der Menschen in das nöthige Licht sezen kan, als eben dieselbe.

d) Diese Frage ist sonder Zweifel eine der schwersten, welche weder die Scholastiker, noch auch einige der Neuern, ohne anzustosen, haben beantworten können. Der Arriaga Tom I. Disp. 28. ist der Meinung, es sey in Gott etwas freies, welches von seinem Wesen unterschieden

schieden. Ob es aber der Sache, oder nur den Begrif nach, oder auf eine andere Art von dem Wesen Gottes unterschieden wäre, das könte er nicht begreifen und erklären. Er hält daher Disp. 29. Sect. 1. diese Schwierigkeit für eine unüberwindliche, welche gar nicht zu erklären sey. Der Cajetanus Part I. Thom. qu. 19. Art. 2. gieng so weit, daß er zwar einen freien Willen in Gott, als eine innere Volkommenheit behauptete, der aber dergestalt in Gott sey, daß er auch nicht hätte von Ewigkeit in Gott seyn können, auf welche Weise er Accidenzien in Gott annehmen muß. Dahin verfiele auch der Conrad Vorst in den Noten zur Disp. VI. S. 341. Er meinte, wenn man den Willen von dem Wesen Gottes nicht unterscheiden wolte; so würde folgen, daß Gott aus einer absoluten Nothwendigkeit alles thun müsse, was er thäte. Itaque ad hunc nodum, schreibt er, soluendum asserere debemus, realem distinctionem, quae inter essentiam & voluntatem Dei, h. e. inter ipsum Deum volentem & ipsius actum volendi ad extra manifeste deprehenditur. Hinc enim specialis & extrinsecus actus nihil omnino pertinet ad essentiam Dei: quam possit non talis esse, qualis est; imo quum possit prorsus in Deo non esse, denique quum idem ille varius & multiplex, itemque pro ratione temporis successiuus sit &c. Quorum nihil absque blasphemia de ipsa Dei essentia affirmari potest. Neque vero regulae illae: *Quod nihil sit in Deo nisi essentialiter sit Deus*, it. *quod nullum accidens sit in Deo* &c. simpliciter & sine limitatione admitti debent. - - - Quare sic habendum est, voluntatem in prima significatione (pro facultate libere volendi, quidquid vult Deus) Deo simpliciter esse naturalem: sed quatenus volitionem externam, seu volendi actionem ad extra significat, per modum accidentis in Deo esse, quia videlicet, absolute loquendo, volitio ista, quatenus in specie talis, h. e. sic vel aliter determinata est, potest & alia esse, & simpliciter a Deo abesse. Allein nun bleibt die Schwierigkeit ihm übrig, daß er Accidentien in Gott annehmen muß, woraus eine reelle Zusammensezung in Gott entstehet, welches das einfache Wesen Gottes aufhebt. Noch weniger hätte ich vermuthet, daß so gar der scharfsinnige **Baumgarten** in P. I. der dogm. Theologie S. 140. der Meinung beypflichten würde. Dieienige, schreibt er, welche die Rathschlüsse Gottes gänzlich und idealisch einerlei mit seinen Wesen machen heben in der That die Freiheit in solchen Rathschlüssen auf, und machen sie zu Würckungen, nicht einer bedächtigen Wahl, sondern der höchsten Nothwendigkeit, welche nur gedacht werden können. Ich halte es mit dem **Baier**, welcher in seinem Compendio theol. positiv. in Art. de Deo § XVII. Not. b. davon also schreibt: *Essentia* Dei & *voluntas*, eiusque *actus* inter se & ab intellectu diu. quoad rem non differunt, sed *realiter vnum* sunt *atque idem*. Ich fürchte mich für der Folge nicht, die man daraus herleitet, daß nämlich der Wille Gottes dadurch der höchsten Nothwendigkeit unterworfen werde. Diese flieset nur aus dem metaphysischen Wesen algemeiner Dinge, aber nicht aus dem physischen Wesen Gottes, welches die Freiheit mit in sich schliesset. Davon ein mehreres in dem polemischen Abschnitte.

Anmerk.

Anmerk. Das Historische von den mancherlei Unterscheidungen des göttlichen Willens werde ich in dem folgenden Abschnitte hie und da, wo es nöthig seyn wird, mit einstreuen.

Des eilften Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von dem Willen Gottes, und den darinne gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Das Vermögen, sich aus deutlicher Erkentniß in seinen Neigungen und Abneigungen zu bestimmen, heißt bei uns Menschen der Wille. Er hat gar vielerlei Mängel, welche die Erfahrung lehret. Bald haben wir Lust zu Scheingütern, wodurch wir nur unser Unglück bauen. Bald begehren oder verabscheuen wir, ohne deutlich zu wissen, warum? Bald sind wir, das Gute zu begehren, geneigt, aber die Neigungen sind den Stufen des Guten nicht angemessen. Bald ändert sich unser Wille, weil sich die Einsicht in das Gute und Böse ändert, und wir sind sehr unbeständig in unserm Wollen. Bald wollen und wünschen wir, ohne die Macht zu haben, solches auszuführen. Eine Unvollkommenheit unseres Willens ist, daß er in einem blosen Vermögen bestehet, welches sich durch ausbrechende und wieder aufhörende Handlungen nach und nach äusert. Nehmen wir alle diese Mängel weg; so erscheinet der Begrif des **unendlichen Willens**, welcher nur der göttliche seyn kan. Ich erkläre ihn durch die Neigung gegen alle wahre Güter, nach dem Grad des darinne erkannten Guten eingerichtet, aus selbigen aber immer das Beste hervorzubringen.

§. 2.

Der göttliche Wille hat keine andere Gegenstände, als lauter wahre Güter (§. 1). Daraus folgere ich, daß Gott das Böse, als Böse, die Scheingüter, die moralischen und physischen Uebel, in so fern sie Uebel sind, nicht wollen könne.

Anmerk. Man heget einen Irthum, wenn man sagen will, daß Gott das Böse und die Sünde, in Absicht auf alle Beziehungen verabscheue, wie

der

der geheime Rath Darjes in seinen philos. Nebenst. §. 13. S. 107. gethan hat. Hieraus sind auch die Fragen, die der Bonaventura in der Summa Theol. und der Paul Voët in Theol. Nat. berühret, gar leicht zu beantworten. Nämlich, ob Gott wolle, daß Böses geschehe? und ob Gott aus einer Welt alles Böse ausschliesen wolle?

§. 3.

Der göttliche Wille kan unter allen nur das würcklich machen, welches das beste ist (§. 1.). Daraus folgere ich, 1) daß Gott das kleinere Gute im Wiederspruche mit dem grösern, und das grösere Uebel im Wiederspruche mit dem kleinern nicht begehre, hervorzubringen: 2) daß Gott dagegen im Hervorbringen alles verabscheue, was dem Besten zuwieder ist. Was demnach in der gegenwärtigen Welt würcklich wird, wenn es auch die moralischen und physischen Uebel wären, kan dem Besten nicht wiedersprochen haben. Ich folgere 3) daß Gott ohne der deutlichsten Vorstellung des Guten, welches die Bewegungsgründe des göttlichen Willens genant werden, den Grad des Guten in den Dingen, also ohne Verstand und Vernunft gar nicht einsehen könne. Darum können in Gott weder sinnliche Begierden, noch Verabscheuungen, noch Affecten in eigentlicher Bedeutung statt finden, die alle aus undeutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen ihren Ursprung haben. Ich folgere, 4) daß Gott, ohne obiectivische Gründe zu haben, nichts wollen könne, weil sonst sein Wille ein blinder Wille seyn würde (n. 3.).

Anmerk. Dieser lezte Saz ist wegen der Reformirten, wegen des Cartesius und Poirets, welche behaupten, daß die Wesen der Dinge und ihre Wahrheiten vom göttlichen Willen abhingen, zu mercken. Sie hielten davor, daß der Wille Gottes das Gute mache, und Gott nicht darum etwas wolle, weil es für sich betrachtet, gut sey. Der Meinung war auch Hr. D. Crusius zugethan.

§. 4.

Der göttliche Wille erfordert eine würckliche Neigung, nebst der Kraft, das erkante Beste auch würcklich zu machen (§. 1.). Daraus folgere ich, daß der Wille Gottes durch kein Vermögen, wie bei uns Menschen, erkläret werden könne, und daß in Gott manche Unlust entstehen würde, wenn er nicht im Stande wäre, alles würcklich zu machen, was er sich als das beste vorstellet.

§. 5.

§. 5.

Gott hat einen Willen. Beweiß. Gott ist ein Geist (§. 17. und 16 dogm. Abschn. Hauptst. 2.), mithin hat Gott einen Willen, weil sich der Geist ohne Willen nicht gedencken läßt, wie solches die Psychol. Rat. lehret.

§. 6.

Gott hat den absolutvolkommensten Willen. Beweiß. Gott ist eine metaphysisch unendliche Substanz (§. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), folglich muß der Wille Gottes der absolut volkommenste seyn.

§. 7.

Der Wille Gottes ist innerlich ganz unveränderlich. Beweiß. Gott ist in seinem Innern ganz unveränderlich (§. 24. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), folglich ist auch der Wille Gottes innerlich ganz unveränderlich.

Anmerk. Verabscheuet Gott alles Böse zu allen Zeiten auf das volkommste, so wird das der **unendliche Haß Gottes gegen das Böse** genannt. Die Scholastiker verlangten, daß dieser Haß in Gott der Intension, der Extension, und der Protension nach unendlich seyn müsse. Sie wusten die **Extension**, welche sich auf alles Böse erstrecke, sie wusten die **Protension**, welche sich auf alle Zeiten der Welt erstrecke, recht gut zu erklären. Nur die Erklärung der Intension kam ihnen recht sauer an, weil sie wohl wusten, daß in Gott keine Grade, die man durch die **Intension** verstehet, seyn konten. Sie machten also selbige blos auf eine verneinende Art. Gott sey, sagten sie, nicht gleichgültig gegen das Böse, er habe keinen Gefallen am Bösen, er sehe dem, der Böses thue, nicht durch die Finger, oder erlasse ihnen nicht ihre Schuld, ohne einen Grund dazu zu haben. Wie aber, wird man einwerffen, hat bei einem solchen Hasse das Böse oder die Sünde in der Welt würcklich werden können? Darauf werde ich im folgenden antworten.

§. 8.

Der Wille Gottes ist der allerheiligste Wille. Beweiß. Gott ist eine metaphysisch oder reelle unendliche Substanz (§. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), folglich hat Gott den allerheiligsten Willen (§. 15. dogm. Abschn. Hauptst. 3.)

Anmerk.

Anmerk. Die alten schränckten den Begrif der **Heiligkeit** nur auf den Willen ein. Allein nach dem algemeinen Begriffe, den wir oben (§. 15. Dogm. Abschn. Hauptst. 3.) von der Heiligkeit gegeben haben, sind alle Eigenschaften Gottes heilig. Deswegen habe ich, zumal da man in dieser Lehre wenige Schwierigkeiten und Widersprüche hat, kein besonderes Hauptstück von der Heiligkeit Gottes machen mögen.

§. 9.

Um den Irthümern, die aus der Zweideutigkeit der Worte entstanden waren, desto besser begegnen zu können, so haben Weltweise sowol, wie auch Theologen, vielerlei Unterscheidungen in den göttlichen Willen gemacht, die ich nun nach einander erklären will. Der erste Unterschied. Man unterscheidet den **natürlichen** und **freien Willen** in Gott. Durch ienen verstehet man die Neigungen des Willens, die Gott gegen sich selbst hat. Durch diesen verstehet man die Neigungen des Willens, die Gott gegen alles hat, was auser ihm ist.

Anmerk. 1. Die nähere Erklärung vom natürlichen Willen Gottes, die einige davon gemacht haben, und die Benennung eines **nothwendigen Willens** in Gott locket mir diese Anmerkung ab. Denn ein schlechterdings nothwendiger Wille ist mir ganz unbegreiflich, weil aller Wille unter allen Umständen ein freier seyn muß. Man höre, wie sich der Hr. D. **Baumgarten** in seiner Dogmatik Th. 1. S. 410. Not. 75. darüber erkläret hat. „Daß Gott, spricht er, nach einer vorhergehenden Noth„wendigkeit in dem Grunde der Sache sich selbst liebet, seine eigene See„ligkeit will, bringt die Volkommenheit seiner Natur mit sich, und daß „er nicht frey sey, seine Wahl anders zu bestimmen, ist eben so wenig „ein Beweiß wieder die Freiheit seines Willens, als dieses, daß er nicht „vermag, sich zu verläugnen, und wiedersprechende Dinge zu thun, ein „Beweiß wieder seine unendliche Macht sey. Im Text selbst sagt er: „Man kan nicht sagen, Gott hat seine Würcklichkeit oder seine Eigen„schaften gewählet, dazu eine Möglichkeit des Gegentheils erfordert wird, „folglich ist der **Wille Gottes**, der sein Wesen und Eigenschaften zum „Gegenstande hat, **schlechterdings nothwendig**. „ Aus dieser angeführten Stelle erhellet, daß der Hr. D. Baumgarten das **nothwendige** im Gegensaz des **freien** und **wilkürlichen** genommen hat, in welcher Bedeutung das Nothwendige den Begrif des Wollens gänzlich aufhebt. Der nothwendige Wille wäre also eben das, was ein Berg ohne Thal,

und eine Sonne ohne Licht und Wärme ist. Das göttliche Wesen ist so wenig ein Gegenstand einer Wahl, als die Wesen der übrigen Dinge. Es kommt nicht auf den Willen an, was ein Dreiangel für ein Wesen oder für nothwendige Beschaffenheiten haben soll, dennoch aber kan der Wille auch bei solchen Dingen sich thätig beweisen, nämlich sie betrachten, über selbige urtheilen, an der Volkommenheit derselben sich belustigen. So ist es auch bei Gott. Gott kan sein Wesen durch seinen Willen nicht ändern, aber Gott kan sich an seinem Wesen, welches das absolutvolkommste ist, belustigen, sich um sein Selbstwillen lieben. Diese Neigung, diese Liebe gegen sich selbst enstehet ebenfals durch die deutlichen Vorstellungen des vielen Guten in Gott, welches die Bewegungsgründe heisen, wie gegen seine Creaturen. Ich würde meinen Gegnern einen nothwendigen Willen in Gott zugeben, wenn sie das **Nothwendige** dem **Moralischindifferenten** entgegen gesezt hätten, weil Gott gegen sich auf keine moralische Weise gleichgültig seyn kan.

Anmerk. 2. Der Herr geheime Rath **Darjes** in seinen philosophischen Nebenst. der zweeten Sammlung S. 3-47. tadelt dieienigen, welche den Grund der vorigen Unterscheidung des göttlichen Willens aus dem Gegenstande hernähmen. Er will vielmehr den Unterscheidungsgrund daraus hergenommen wissen, man solte zusehen, ob die Thätigkeiten des Willens wilkührliche Handlungen vorausseszten, oder nicht. Die Weitläuftigkeit hält mich ab, seine Gründe anzuführen und sie zu wiederlegen. Aber seine gemachte Erklärungen kan ich nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Der **nothwendige Wille** Gottes ist eine wesentliche Würckung, dasienige auszuführen, was er für gut hält. Der **freie Wille** Gottes ist die würckliche Bemühung Gottes, etwas auszuführen, weil er es für gut hält. Dieser sezet die Anwendung der Wilkühr, aber nicht iener voraus, darum er auch der **nothwendige** Wille genannt werde. Ich wiederhole, was ich schon in der vorhergehenden Anmerckung geäussert habe, daß nämlich ein nothwendiger Wille kein Wille sey. Ich seze hinzu, daß alle Thätigkeiten des Willens deutliche Vorstellungen des Guten, also Bewegungsgründe vorausseszen, die sich ohne vorausgesezten wilkürlichen Handlungen nicht gedencken lassen.

Anmerk. 3. Der Grund zu dieser und den folgenden Unterscheidungen des göttlichen Willens ist nicht aus den Willen Gottes selbst, sondern nur aus den verschiedenen Begriffen genommen, die wir uns von ihm machen.

§. 10.

Der zweete Unterschied des göttlichen Willens ist der thätige (efficax), oder unthätige (inefficax), weil man sich ihn entweder ohne Gebrauch der Mittel, oder mit Gebrauch der Mittel gedencken kan.

Anmerk. Es giebt Gelehrte, welche durch den ersten Willen denienigen verstehen, welcher auch das gesuchte Gute durch den Gebrauch der Mittel erhält, und durch den lezten das Gegentheil davon. Dadurch sind diese Wörter zweideutig worden. Es wäre besser, wie einige vorschlagen, zu diesen Begriffen neue Kunstwörter zu machen, und ienen den würksamen (efficiens), diesen den unwürksamen (inefficiens) Willen zu nennen. Will der Gottesgelehrte in der Lehre von der Gnadenwahl sich nicht der Gefahr aussezen, in mancherlei Wortstreitigkeiten zu verfallen; so gebe er auf diese Zweideutigkeit genau acht.

§. 11.

Der dritte Unterschied des göttlichen Willens ist der Wille des Zeichens (voluntas signi), und der Wille des Wohlgefallens (voluntas beneplaciti). Durch ienen verstehet man dasienige, daraus man den göttlichen Willen erkennen kan: durch diesen die Thätigkeit des göttlichen Willens selbst.

Anmerk. Man kan diesen Unterschied zugeben, nur vermeide man dessen Mißbrauch. Es gehet bei Gott schlechterdings nicht an, daß er gegen einzelne Menschen zugleich seinen wohlthuenden Willen bekannt machen, und dennoch auch ihr Unglück, ihr Verderben heimlich wollen könne, wodurch der Mensch in der That hintergangen würde, zum grösten Nachtheil seiner Wohlfart.

§. 12.

Der vierte Unterschied, welcher unter allen der wichtigste ist, betrift den vorhergehenden (antecedens) und nachfolgenden Willen (consequens). Die Alten verstunden durch ienen, dessen Gegenstand das Gute für sich betrachtet sey; durch diesen, dessen Gegenstand das Gute in Verknüpfung mit andern Dingen sey. Herr von Leibniz, der hierinne tiefer und genauer dachte, wie die Alten, sezte beiden noch ein drittes Glied dieser Unterscheidung entgegen. Entweder will Gott, sagt er, das Gute für sich betrachtet, oder in der Verknüpfung einer andern möglichen Welt, oder in Verknüpfung der gegenwärtigen. Jenen nannte er den ursprünglichen (primitiua), diesen den mittlern (media), den

lezten den beschliesenden (decretoria), bei dem er wieder den zulassenden (permissiua) und den billigenden (approbatiua) unterschieden hat.

Anmerk. 1. Man lasse sich durch die Benennungen, des vorhergehenden und nachfolgenden, des ursprünglichen Willens nicht auf irrige Vorstellungen verleiten. Er heist nicht so, dadurch eine Folge, einen Ursprung in den göttlichen Willen selbst anzudeuten, sondern er wird nur in Beziehung auf unsere Erkentniß, in welcher ich den einen eher sezen muß, als den andern, also genannt.

Anmerk. 2. Einige erklären den vorhergehenden Willen Gottes durch den, welcher aus unvolständigen Bewegungsgründen etwas wolle: den nachfolgenden, wenn Gott etwas aus volständigen Bewegungsgründen wolle. Man verstehet durch die volständigen Bewegungsgründe diejenige, welche die Sache unter allen Umständen in allen möglichen Verknüpfungen als die beste vorstellen. Unvolständig sind sie, wenn sie die Sache nur unter gewissen Umständen, als gut vorstellen. Der Hr. Darjes in seinen philos. Nebenst. zwote Saml. S. 110. §. 16. verwirft diese Begriffe, weil aus unvolständigen Bewegungsgründen etwas wollen ein Zeichen der Endlichkeit sey, die Gott widerspreche. Es mag seyn, daß unvolständige Bewegungsgründe nach dieses Gegners Begriffen, die er uns nicht mitgetheilet hat, Zeichen einer Endlichkeit seyn mögen, aber gewiß nicht nach den Begriffen derer, welchen er widerspricht. Solte also dieser Streit, den man erreget hat, nicht in die Classe der Wortstreitigkeiten gehören?

§. 13.

Es ist wegen der folgenden Abhandlungen nuzbar, einige Folgerungen aus den Begriffen des vorhergehenden Paragraphen noch beizufügen. Ich folgere demnach 1) die Mittelerkentniß in Gott ist der Grund von seinem mittlern Willen: 2) der mittlere Wille ist in Ansehung des ursprünglichen ein nachfolgender, und in Ansehung des beschliesenden gewisser massen ein vorhergehender: 3) der Gegenstand des nachfolgenden oder beschliesenden Willen Gottes ist allein das Beste in Beziehung auf alle mögliche und die gegenwärtige Welt. Die Gegenstände der nothwendigen und mittlern Erkentniß bey Gott können nicht Gegenstände des nachfolgenden Willens in Gott werden: 4) der zulassende Wille Gottes ist keine Billigung, Genehmhaltung und Veranstaltung des Bösen oder der Sünde, sondern eine blose Genehmigung der Nichthinderung, welche

Gott

Gott allerdings unter den Umständen gefallen muß, daß sie seinem Zwecke und der Volkommenheit des Ganzen gemäser, als die Verhinderung und Wegschaffung sey: 5) das Böse, als Böse, wie auch die Sünde wird nie ein Gegenstand des billigenden Willens Gottes.

Anmerk. 1. Herr von Leibniz stimmet mit mir wegen der zweeten Folgerung in seiner Theodicee völlig überein. „Hieraus nun, heist es §. 119. „S. 283. nach Gottsched. Uebersez., erhellet, daß ein mittlerer Wille, ob „er schon in Ansehung eines blosen vorhergehenden und anfänglichen Wil„lens einigermasen, als ein nachfolgender kan betrachtet werden, den„noch in Ansehung des endlichen und schlüssenden Willens für einen vor„hergehenden zu halten sey. „

Anmerk. 2. Meine vierte Folgerung ist dem Hrn. geh. Rath Darjes entgegen gesezt. Dieser behauptet in seinen philosoph. Nebenst. zweete Saml. §. 13. und 15. S. 107. ff., daß die Sünde gar kein Gegenstand des göttlichen Willens, also auch nicht des zulassenden, den er den erlaubenden nennet, seyn könne. Der lezte Saz fällt gleich über den Haufen, wenn der Saz, daraus er ienen erweisen will, umgestossen ist. Er nimmt als wahr an: **Alles, was wir einem erlauben, ist ein Gegenstand unseres Willens.** Man unterscheidet, wie es doch seyn solte, hier nicht hinlänglich die Bedeutungen des Erlaubens und des Zulassens, fernerner die Sache, die ich zulasse, und die Zulassung selbst. Wir können einem etwas erlauben, das für sich betrachtet gut, und gar nichts böses ist. Die Zulassung erfordert einen Gegenstand, den ich hindern konte, aber nicht hindern will. Gott verabscheuet die Sache, dergleichen die Sünde wäre, aber nicht deren Hinderung, darum lässet er sie zu.

§. 14.

Der fünfte Unterschied. Man redet häufig von einem absoluten Willen Gottes. Da man aber selbigen drei andere entgegen gesezet hat, so verursachte dieses eine Zweideutigkeit des gedachten Worts, welche genau bemercket werden muß. Man sezet einmal dem absoluten Willen Gottes den bedingten entgegen, durch welchen man verstehet die Neigung Gottes gegen bedingte Gegenstände, deren Bedingung in dieser Welt nicht zur Würcklichkeit kommt. Man sezt hernach dem absoluten Willen Gottes den ordentlichen entgegen, nach welchen Gott dasienige will, was durch die Kräfte dieser Welt oder nach dem Lauf der Natur

würcklich werden soll. Man sezt endlich dem absoluten Willen Gottes den obiectivischen entgegen, dazu die Bewegungsgründe in den Dingen liegen, die Gott will.

Anmerk. Der dritte Unterschied ist in den Streitigkeiten über die Rathschlüsse Gottes sehr erheblich. Es wäre also zu wünschen, daß nicht einige Weltweise unsrer Kirche Anlaß zu einer neuen Verwirrung gegeben hätten. Der Herr geheime Rath Darjes in der ersten Sammlung seiner philos. Nebenst. S. 50. verwirft die durchgängig bei Weltweisen und Gottesgelehrten eingeführte Erklärung der Redensart: etwas aus obiectivischen Gründen thun, oder wollen. Sein einziger Grund davon ist, die Redensart sey zweideutig. Sie könte erstlich die Bedeutung haben, die Gelegenheit, warum man etwas unternimmt, ist in dem Gegenstande zu finden. Sie könte hernach auch so viel bedeuten, die Absicht, warum man etwas unternimmt, ist in dem Gegenstande. Es wird nicht leicht ein Weltweiser, um der Zweideutigkeit der Redensarten willen die nothwendige Regel aus den Augen sezen, daß man von den einmal eingeführten Bedeutungen der Worte nicht abweichen dürfe. Ich zweifle auch, ob ein einziger ächter Weltweise diese ganz veränderte Begriffe annehmen, und in den Wissenschaften, ohne selbigen Schaden zu thun, einführen werde, zumal, wenn er die Ursache weiß, warum diese Veränderungen gedachter Begriffe von ihm vorgenommen worden sind. Aus obiectivischen Gründen handeln heißt bei ihm, die Absicht in der Sache sezen, warum man etwas gethan hat. Aus subiectivischen Gründen handeln heißt bei ihm, die Absicht in sich sezen, obgleich die Handlung gegen eine andere Sache gerichtet worden ist. Die Ursache, warum dieser berühmte Weltweise nur erst angeführte Begriffe auf eine solche unerhörte Weise veränderte, war keine andere, als wie diese, folgende zween Säze umstossen zu können: **Gott hat die Welt zur Verherrlichung seines Namens geschaffen**; ferner, **es giebt einen innern Zweck der Strafen** (Siehe die zwote Sammlung §. 6. S. 58 und §. 6. S. 154. ff.), wobei kein richtig denckender und eifriger Gottesgelehrter, wegen der gemeinen Meinung vom Zwecke der Schöpfung der Welt, und wegen des Erlösungswerckes im Reiche der Gnaden ganz gleichgültig bleiben kan.

§. 15.

§. 15.

Es sind noch Folgerungen übrig, die ich aus den gegebenen Erklärungen des vorigen Paragraphen zu ziehen habe. Die erste Folgerung. Die Gegenstände der mittlern Erkentniß Gottes sind die Gegenstände des bedingten göttlichen Willens, und dieser ist von den mittlern Willen Gottes nicht viel unterschieden (§. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 10. und §. 12.). Die zweete Folgerung. Die Gegenstände des absoluten Willen Gottes, im Gegensaze des ordentlichen, sind die übernatürlichen auserordentlichen Begebenheiten dieser Welt, oder die Wunderwercke, keinesweges aber die Mißgeburten, welche einige Gottesgelehrte aus Irthum hieher gerechnet haben. Die dritte Folgerung. Der absolute Wille Gottes, im Gegensaze des obiectivischen, ist ein blinder Wille, der dem unendlichen Verstande, und der Heiligkeit des göttlichen Willens schlechterdings wiederspricht. Aller Wille in Gott muß demnach ein obiectivischer seyn. Eine Wahl Gottes aus gleich guten Mitteln und Zwecken ist nichts anders, als ein Wille ohne obiectivischen Gründen, das ist ein absoluter und blinder Wille Gottes.

Des eilften Hauptstückes
Polemischer Abschnitt von dem Willen Gottes, und den darinne gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Die Bestimmung der Frage des Hauptstreites. Erstlich Verneinungsweise. Darinne sind beide Theile mit einander einig, daß Gott ein Wille zukomme. Hernach Beiahungsweise. Darüber streitet man einmal, ob Gott in eigentlicher Bedeutung einen Willen habe, welches wir beiahen: hernach, ob der Wille Gottes ohne Ausnahme von allen innern Zwange und einer absoluten Nothwendigkeit zu handeln, ganz frei sey? welches wir beiahen, die Gegner läugnen.

§. 2.

Die Erheblichkeit des Streites erhellet daraus, weil dieser Streit mit der Freiheit, die eine nothwendige Beschaffenheit des Willens

lens ist, wie uns die empirische Psychologie lehret, mit der freien Schöpfung, Regierung, Vorsehung und Zulassung des Bösen in der Welt aufs genaueste zusammenhanget.

§. 3.

Der erste Einwurf, den ich für den wichtigsten halte. „Wenn „der Wille Gottes in seinem Wesen nicht realiter unterschieden; so folgt, „daß alle Handlungen des Willens in Gott absolut nothwendig sind. Das „lezte sey falsch, also auch das erste.„ Ich gebe die Unrichtigkeit des Hintersazes zu, und läugne die Folge des Obersazes. Diese beweißt man also: wenn die Wesen der Dinge, vermöge der Ontologie, absolut nothwendig sind, so müssen auch die Handlungen des göttlichen Willens absolut nothwendig seyn. Ich nehme in diesem Beweise den Förderſaz, welchen man für eine ontologische Wahrheit ausgiebet, nicht so schlechterdings, als wahr an. Verstehet man in selbigem die metaphysische Wesen, oder die Wesen algemeiner Dinge, so gebe ich ihn zwar zu, läugne aber die Folge des Obersazes, weil Gott ein Individuum, dem kein metaphysisches Wesen zukommen kan. Verstehet man im Förderſaze das physische Wesen, oder die Wesen der würcklichen Dinge, dazu die Freiheit, wenn sie Geister sind, mit gehöret; so läugne ich die Wahrheit des Förderſazes. Denn das physische Wesen, besonders eines Geistes, macht keine absolute Nothwendigkeit in seiner Neigung, Entschliesung und Wahl, indem das physische Wesen eines Geistes den Gebrauch des Verstandes, und die Bewegungsgründe, nach welchen er sich bestimmet, mit in sich schlieset. Das Wesen einer Seele überhaupt, und was aus selbigen flieset, ist absolut nothwendig, aber nicht das Wesen einer individuellen Seele, dazu ihre Würcklichkeit, alle ihre Thätigkeiten, alle ihre freie Handlungen mit gehören. Ein abermaliger Beweiß, was die Verwechselung des metaphysischen Wesens mit dem physischen für Irthümer und Zweifel verursachen kan.

§. 4.

Der zweete Einwurf. „Wenn in Gott ein Wille wäre; so „müste er volkommen einerlei seyn mit seinem Verstande. Das lezte sey „ungereimet, weil Gott auf solche Art durch den Verstand wollen, und „durch den Willen verstehen müste, mithin auch das erste.„ Der Schlußsaz des Einwurfs ist zweideutig. Man kan ihn entweder in Ansehung

Got-

Gottes selbst, oder in Ansehung unserer Begriffe, die wir uns von dem Verstande und Willen Gottes machen, verstehen. Im ersten Falle gebe ich den ganzen Einwurf zu, und ist nicht ungereimt, zu sagen, daß eben die göttliche Kraft, die der Verstand Gottes ist, auch der göttliche Wille sey. Im andern Falle gebe ich das Ungereimte zu, wenn man sagen wolte, daß das Verstehen den Begriffe nach mit dem Wollen in Gott vollkommen einerlei sey. Allein nun läugne ich die Folge des Obersazes. Wir lehren, daß Gott einen Willen habe. Daraus aber folgt nicht, daß er auch den Begriffen nach, die wir uns von beiden machen, mit dem Verstande Gottes volkommen einerlei seyn müsse.

§. 5.

Der dritte Einwurf. „Wenn der Wille, wirft Spinoza in „der Ethick, im ersten Th. Theor. 32. Zus. 2. ein, zu dem göttlichen We„sen, wie die übrigen natürlichen Dinge gehöret, auch durch eine Ursache „in seinem Daseyn und Würcken bestimmet werde; so folgt, daß Gott „nicht aus freien Willen, sondern aus der Nothwendigkeit der göttlichen „Natur erfolge.„ Ich läugne beide Säze des Förderſazes, die in seinem irrigen Lehrbegriffe gegründet sind, daß nämlich nur eine Substanz würcklich sey, von der die übrigen Dinge nur Modificationen wären, welches oben im Hauptstücke vom Daseyn Gottes schon wiederleget worden ist.

Anmerk. Damit man noch deutlicher den Ursprung seines Irthums sehen möge, so will ich seine Erklärungen vom freien und nothwendigen, welche die ächten in seiner Ethick sind, hersezen. Dasienige Ding, sagt er, werden wir frei nennen, welches bloß nach der Nothwendigkeit seiner Natur da ist, und durch sich allein zum Würcken bestimmet wird. Nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen werden wir nennen, was durch ein anderes zum Daseyn und Würcken auf gewisse und begrenzte Weise bestimmet wird. Durch diese Begriffe hebt Spinoza allen freien Willen bei Gott und bei der Creatur gänzlich auf.

§. 6.

Der vierte Einwurf, welcher wieder die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens beim Wittich im Anti-Spinoza S. 349, gemacht wird. Wenn die Dinge in der Welt auf einander folgen, und ihre Verbindungen mit vergangenen und künftigen haben; so folgt, daß

Gott nicht alles auf einmal ohne aller innern Veränderung wollen könne. Das erste sey unstreitig, folglich auch das lezte. Ich läugne die Folge des Obersazes. Ja, sagt man, diese ist erweißlich, weil Gott, wenn er alles mit einmal ohne alle Folgen wolle, etwas wiedersprechendes wollen müsse, nämlich daß ein Ding entstehe, und auch zugleich umkomme. Die Folge des Obersazes in diesem Beweise ist so wenig richtig, als selbige im Einwurfe selbst war. Denn man nimmt als erwiesen an, ein Wille, dessen Gegenstände auf einander folgen, ist auch veränderlich in seinen Thätigkeiten gegen selbige. Man kan von der Veränderung der Dinge, die man will, nicht gleich auf die innere Veränderung des Wollens schliesen. Ferner nimmt man in diesem Beweise als unerwiesen an, daß der unveränderliche Wille Gottes die Verschiedenheit der Zeiten in seinen Gegenständen aufhebe, und also eine vergangene und künftige Sache zu einer gegenwärtigen mache. Hierinne liegt der Hauptfehler, den man in obigen Einwurfe gemacht hat. So wenig es wiedersprechend ist, daß einerlei Sache, ein Dorf, eine Stadt in diesem Jahre noch da, und in etlichen nicht mehr zu sehen sey; eben so wenig entstehet in dem Verstande und Willen eines Geistes ein Wiederspruch, der sich dieses auf einmal nach den verschiedenen Zeiten vorstellet, oder will. Gott hat sich das Aufkommen und den gänzlichen Untergang dieser oder iener Familie von Ewigkeit her vorgestellet, und beides gewolt, daraus entstehet weder in der Sache, die Gott will, noch in dem Willen Gottes ein Wiederspruch und Veränderung, weil er sich einen ieden Theil dieser Welt nach allen verschiedenen Umständen der Zeiten und des Orts aufs deutlichste mit einmal vorstellet, welches die Bewegungsgründe seines unveränderlichen Willens abgeben. Veränderungen eines Willens sind bei unveränderten Einsichten und Vorstellungen der Dinge unbegreiflich. Bleiben die einerlei, so bleibt auch der Wille einerlei. Sobald aber sich unsere Erkentniß von Dingen ändert, so gleich ändert sich unser Wille.

§. 7.

Der fünfte Einwurf gegen die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. „Wenn die Schrift 1 B. Mos. 6, 6. von Gott die Reue sage, „und daß Gott nach dem Zeugniß des Jes. 38, 1. seinen Willen würcklich „geändert habe; so folge, daß der Wille Gottes nicht ganz unveränder„lich sey.“ Es bedarf dieser Einwurf keiner weitläuftigen Antwort. Ein

ieder siehet von selbst, daß die Worte in den angezogenen Schriftstellen nicht in eigentlicher Bedeutung zu nehmen sind, sondern daß auf eine menschliche Weise von Gott geredet werde, in welchem Fall nur die Würckungen, nur die Realität angedeutet wird, die sich bei uns durch solche Unvolkommenheiten äusern, ohne solche zugleich mit zu verstehen. Darum läugne ich mit Grunde die Folge des Obersazes, wenn die Fördersäze keinen eigentlichen Verstand haben können.

§. 8.

Der sechste Einwurf ist gleichfals gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens gerichtet. „Wenn die Wercke Gottes voller Unvolkom„menheiten sind; so folgt, daß der Wille Gottes nicht volkommen heilig „seyn könne. Die Folge des Obersazes sey aus der Regel klar: Die Beschaffenheiten der Wercke wären sichere Beweise von den Beschaffenheiten des Werckmeisters. Ich gebe den Fördersaz ohne der Einschränckung, durch das Verschulden Gottes, nicht zu. Auf gleiche Art ist auch die angeführte Regel einzuschräncken, nämlich die Beschaffenheiten der Wercke, insofern sie vom Werckmeister abhangen, sind sichere Beweise von seinen Beschaffenheiten. Nun will ich der Erfahrung nicht wiedersprechen, daß die Theile der Welt und das Ganze, welche Wercke Gottes sind, voller bald metaphysischen, bald moralischen, bald physischen Uebel sind. Allein auch nicht eins derselben, wenn es als Uebel betrachtet wird, hat Gott zum Urheber. Die metaphysischen hangen von den Wesen der Dinge, die moralischen vom Mißbrauche der Freiheit vernünftiger Geschöpfe, und die physischen von den moralischen ab, welches unten überzeugend genug bewiesen werden soll.

§. 9.

Der siebende Einwurf wieder den Lehrsaz, daß Gott in gewissen Beziehungen die Sünde oder das Böse wollen könne (§. 2. Anm. dogm. Abschn.). „Solte die Sünde, wirft der Herr Darjes in philos. Nebenst. „Saml. 2. S. 107. ein, ein Gegenstand des göttlichen Willens seyn, so „folge, daß sie entweder vor sich betrachtet gut sey, oder daß sie ein Mit„tel werden könne, das Gute zu befördern. Das erste sey dem Begrif „der Sünde zuwieder, das ich zugebe. Die Falschheit des zweeten Glie„des hat er also bewiesen: Solte die Sünde ein Mittel werden können, das Gute zu befördern; so müste sie entweder für sich, oder in der Colli-

„sion betrachtet, etwas Gutes würcken können. Keines von beiden sey „möglich. Nicht das erste. Denn so müste die Abweichung von sittli„chen Gesezen die Quelle des Guten werden können. Nicht in der Colli„sion; so müste das Nichtsündigen der Beförderung einer wahren Vol„kommenheit können zuwieder laufen, aber das sey nach §. 4 unmöglich.„ So scheinbar auch dieser Einwurf eingerichtet ist; so weicht er von mehr, wie einer Regel eines guten Dilemma oder gehörnten Schlusses ab. Erstlich fehlet im Hintersaze des Obersazes die völlige Angabe aller entgegen gesezten Glieder. Ist das nicht ein noch möglicher Fall, daß das Uebel, wenn es zugelassen wird, ein Mittel werden kan, die übrigen Volkommenheiten, die sonst auch auser dem verloren gehen würden, im Ganzen zu erhalten, ohne dadurch welche zu befördern? Dem Wundarzt gefällt die Ablösung eines Gliedes im menschlichen Körper, um die Gesundheit der übrigen zu erhalten. Ist das nicht ein noch möglicher Fall, das mir das kleinere Uebel oft darum gefällt, wenn ich dadurch grösere hindern kan. Ein weiser Fürst hat an der Hinrichtung des Missethäters, für sich betrachtet, gewiß keinen Gefallen. Sie gefällt ihm aber in Beziehung auf die Sicherheit seiner übrigen Bürger. Soll ich also den Obersaz als richtig zugeben; so muß er so eingerichtet werden: Soll die Sünde ein Gegenstand des göttlichen Willens seyn; so müste sie es entweder für sich betrachtet, oder in der Verknüpfung mit andern Dingen, unter gewissen Umständen seyn. Nun beweise man, daß das Böse unter gewissen Umständen und Verknüpfungen niemals ein Gegenstand des göttlichen Willens werden könne. Nichts ist vernünftiger, als die vom Hrn. von Leibniz oft angeführte Regel: Permittendum est malum, quoties maius ex ipsius impedimento oriretur. Auser diesen schon angemerkten Fehler treffe ich noch einen andern in dem Beweise der Falschheit des einen Gliedes an, daß nämlich die Sünde, in Collision betrachtet, nichts Gutes würcken könne. Denn auf diese Art müste das Nichtsündigen der Beförderung einer wahren Volkommenheit zuwieder laufen können. Hier hat man ebenfals einen möglichen Fall aus dem Wege zu räumen vergessen, daß nämlich die Zulassung der Sünde, in der Collision mit grösern Uebeln, nichts Gutes würcken könne. Von dieser Wahrheit werde ich unten, in der Lehre von der besten Welt, ein mehreres zu sagen, Gelegenheit haben.

Des eilften Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von dem Willen Gottes, und den darinne gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man suche den einzigen Grund seiner ganzen Wohlfart in einer vernünftigen Nachahmung des göttlichen Willens. Denn der wahre Ursprung unseres Verderbens steckt in einer schlechten und unrichtigen Wahl der Dinge, besonders der Scheingüter und Scheinübel. Man werde also Gott darinne gleichförmig, nichts, wie wahre Güter zu begehren, und das wahre Böse zu verabscheuen. Man werde darinne Gott ähnlich, das gröfere Gute in Verhältniß gegen das kleinere allezeit vorzuziehen. Man werde darinne Gott ähnlich, aus mehrern Gütern immer das Beste zu erwählen. Wenn mancher Mensch eine bessere Lebensart, einen bessern Umgang mit andern, eine bessere Ehefrau, eine bessere Erziehung seiner Kinder, ein besseres Betragen gegen andere, u. s. f. erwählet hätte, wie viele Uebel würde er vermeiden, wie manches Unglück würde ihn nicht getroffen, und wie vortreflich würde er sein Glück in der Welt gemachet haben? Hätte ich, dürfte mancher nicht noch täglich seufzen, statt eines unzüchtigen und unmäsigen Lebens, ein züchtiges und mäsiges erwehlet, so wäre mein Haus befestiget, meine Familie in sehr glücklichen Umständen, und meinen Leib dürfte ich nicht aniezo der Wilkühr der Wundärzte Preiß geben. Hätte ich statt des Stehlens, des Mordens, des Betrügens, den Wandel eines ehrlichen und arbeitsamen Mannes erwehlet, so würde ich nicht haben unter den Händen eines Scharfrichters und seiner unbarmherzigen Knechte sterben, und meinen Leib dem Raube der Vögel überlassen müssen!

§. 2.

Die zweere Pflicht. Erwehlet Gott, vermöge seines unendlichen Willens, immer das Beste, kan Gott in seiner Wahl sich niemals betrügen; so können wir uns alles, was ohne unsere Schuld in der Welt geschiehet, gefallen lassen. Wer mit seinen Schicksaalen unzufrieden ist, tadelt in der That den unendlichen Willen Gottes, und murret gegen ihn,

welches die Hauptquelle unseres Mißvergnügens, und unsere wahre Unglückseeligkeit ist. Der Landmann, der die eigentliche Beschaffenheit des göttlichen Willens kennet, wird sich nicht um seine Zufriedenheit bringen lassen, wenn der Hagel seine Felder verwüstet, und der Bliz seine Wohnungen in nicht zu löschende Flammen sezet. Der Potentat, der die wahre Beschaffenheit des göttlichen Willens kennet, wird nicht muthloß, wenn er eine Schlacht verlieret, wenn er seine Feinde eine Eroberung nach der andern machen siehet. Eine Mutter, die die wahre Beschaffenheit des göttlichen Willens kennet, zerflieset nicht sogleich in Thränen, wenn ihr einziges Kind durch einen unvermutheten Unglücksfall, oder durch eine tödtliche Kranckheit aus ihren Armen gerissen wird. Das war wohl der gröste Philosoph, der einstmalen bei den traurigsten Nachrichten, die ein Bote nach dem andern ihm überbrachte, ganz gelassen ausrufte: der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, der Name des Herrn sey gelobet. O! daß doch dieser Mann, dessen Ruhm bei denen, die die Geschichte heil. Schrift mit Hochachtung lesen, nicht verlöschen wird, hierinne sehr viele Nachfolger hätte, auf ähnliche Art die heiligen Wege Gottes in Einrichtung unseres ganzen Lebens mit einer solchen erleuchteten Seele unter den Menschen zu rechtfertigen, zu preisen und danckbarlich anzubeten.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Gott hat einen Willen, der von allen Unvolkommenheiten abgesondert ist; so müssen die äusern Zeichen seines Willens mit dessen innern Beschaffenheiten, besonders in so ernstlichen Dingen, dergleichen die Wohlfart seiner vernünftigen Geschöpffe ist, auf das genaueste übereinstimmen. Niemals kommen demnach die verruchten Gedancken in meine Seele: Gott dencket und will ganz anders, in Ansehung meiner Person, als er spricht, und als er in der Welt die Dinge darstellet, Gott übertrift an Verstellung die erfahrensten Staatsmänner, und alle Kluge dieses Erdbodens! Die Verstellung schicket sich so wenig für den heiligen Willen Gottes, als das Unregelmäsige in seinen sittlichen Betragen gegen seine Geschöpfe.

Des zwölften Hauptstückes

Historischer Abschnitt von der Freiheit Gottes.

§. 1.

Die mir bekannte Schriftsteller, die hiervon geschrieben haben, sind folgende: M. Christ. Johann Anton Corvin a), Herr geheime Rath Darjes b), Gibieuf, ein Pater des Oratorii c), D. Joh. Ernst Gunner d), Herr Hofr. Hennings e), Hr. Regierungsrath Reinhardt f), Almon Uting g), zwei Ungenannte h), Nicol. Wellerus i). Man hat ferner mit Grunde alle Schriften hieher zu rechnen, welche durch die Streitigkeiten über die Freiheit überhaupt veranlasset worden sind. Der Hr. Canzler Pfaff hat viele davon gesammlet, und ein Verzeichniß davon uns hinterlassen k). Zu diesen füge ich noch den iungen Carl Wilhelm Jerusalem bei l).

a) Disp. de Libertate diuina in electione optimi resp. Io. Georg. Kieslingio, Baruthino, Ienae 1739. Ich kan nicht sagen, wie viel Leidenschaften auf einmal in meiner Seele rege werden, so oft ich nur Gelegenheit habe, mich dieses Mannes zu erinnern. Die vorzüglichen Gaben seiner Seele, die ausgebreitete und tiefe Erkentniß, die er in der Philosophie, in der Gottesgelehrsamkeit, besonders in der Kirchengeschichte besaß, die ehmaligen Verbindungen unter uns beiden durch einerlei Stube auf etliche Jahre, der treueste Unterricht, den ich täglich genoß, die Freundschaft, die eine der vertrautesten war, sein frühzeitiger Tod, sind vermögend genug, mich noch immer auf das lebhafteste zu rühren. Er starb in Wahrheit zu frühe für die gelehrte Welt, für unsere hohe Schule, und für mich, seinen besten Freund. Die wenige Schriften, die er ans Licht gestellet hat, sind hinlängliche Beweise, daß man mit ihm ungemein viel verloren habe. b) Der Herr Darjes schrieb eine Abhandlung von der Freiheit Gottes und des Menschen, welche die vierte ist in der ersten Sammlung seiner philosophischen Nebenstunden S. 109. bis 198. c) Liber de Libertate Dei & creaturae 1630. Es führet solches Bayle in der Rep. un Prov. ch. 142. T. 3. S. 804. an. Der Pater Annat, Beichtvater des Königs in Franckreich, gab heraus Rom 1654. 4to ein Buch, de incoacta libertate, worinne er ihm verwieß, daß er nun seit zwanzig Jahren auf die 70. Wiedersprüche nicht geantwortet hätte, die man ihm in dem ersten Buche seines Werckes vorgeworfen hatte. Beide Schriften sind von ungemein groser Seltenheit, von welchen ich die lezte besize.

size. d) Tractatus de Libertate, Ienae 1747. 8. e) Disp. de Notione libertatis diuinae per viam eminentiae inuestiganda, Ienae 1757. f) Es hat dieser berühmte Gelehrte an verschiedenen Orten von dieser Materie gehandelt, als in seinen unpartheiischen Anmerckungen über die Lehre heil. Schrift von der Sünde des Hofrath Michaëlis S. 127., hernach in seiner Abhandlung von der besten Welt, S. 38. ff. g) Demonstratio philosophica, quod idea electi mundi optimi a Deo, salua sapientia & libertate remoueri nequeat. Sie stehet in der Bremischen Bibliotheck Classe VIII. S 47. h) Die Schrift des ersten Ungenannten, der sich in der Zuschrift an alle unpartheiische Liebhaber der Wahrheit **Alethinus Libertus** unterschrieben hat, führet folgenden Titel: **Vernünftige Gedancken von der natürlichen Freiheit sowol überhaupt, als auch, in so ferne selbige Gott und dem Menschen zugeeignet werden müssen**, Leipzig 1740. 8. Diese Schrift ist eine sehr bedenckliche Schrift. Sie enthält gar seltsame Säze von der Freiheit Gottes und des Menschen. Es ist mir eine unbegreifliche Sache, wie man diese Schrift zu selbiger Zeit in Leipzig hat ohne Wiederspruch drucken können. Des Hrn. D. **Gunners** Schrift, die ich kurz zuvor angeführet habe, ist eine Wiederlegung derselben. Der zweete Ungenannte gab heraus: Versuch eines philosophischen Beweises für die Freiheit Gottes, Halle 1769. 8., 3 und ein halben Bogen. Der Verfasser wiederleget den Darjesischen Begrif von der Freiheit, welchen er auf Gott angewendet hatte. i) Herr **Weller**, Prof. zu Upsal, schrieb eine Disp. de electione mundi vnice optimi libertati Dei inimica 1748. k) in Tom. I. seiner Hist. litter S. 327. ff. l) Dieser iunge Weltweise, der sich durch seine philosophischen Aufsäze eben so bekannt gemacht hat, wie durch seinen gewaltsamen Tod, hat auch einen Aufsaz über die Freiheit hinterlassen, dessen Ausgabe wir, nebst den übrigen, dem Herrn **Gotthold Ephraim Leßing**, Brschw. 1776. 8. zu dancken haben, der in der Vorrede eine vortheilhafte Schilderung, daran die Freundschaft einen grossen Antheil hat, von ihm gemacht hat.

§. 2.

Soll die Geschichte meines Lehrsazes: **Gott hat Freiheit**, zusammenhangend werden; so muß ich mit den Streitigkeiten den Anfang machen, welche die Weltweisen unter sich, zu denen sich nach der Zeit die Gottesgelehrten gesselleten, über die Freiheit überhaupt von uralten Zeiten her geführet haben. Es konte nicht anders seyn, als daß iener Streit einen weitläuftigen Streit über die Freiheit Gottes natürlicher Weise nach sich zog. Es gab Weltweisen, die gar keine Freiheit zugeben konten, weil sie in allen Begebenheiten der Welt und in Gott eine unwiedertreibliche Nothwendigkeit annahmen. Dahin gehören die stoischen Weltweisen, die Mathematiker, welche die Gestirne zum Bestimmungsgrunde aller Begebenheiten machten a), daraus das Nativitätstellen entsprun-

sprungen ist, ein Spinoza b), ein Hobbes c), und andere mehr d). Dieienige Philosophen aber, die die Freiheit vertheidigten machten zween Partheien aus. Die eine sezte die Freiheit in einem Vermögen aus einem volkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe (indifferentia perfecti aequilibrii) sich zu bestimmen. Die andere erklärte sie durch ein Vermögen, seine Wahl nach dem Urtheil des Verstandes aus den stärcksten Bewegungsgründen gegen das eine zu bestimmen e). Diese erforderten auch eine Gleichgültigkeit, aber nur in den Thätigkeiten des Willens (indifferentia exercitii), welche Indifferenz Herr von Leibniz in der Theodicee S. 301. f. sehr gut durch Unnothwendigkeit ausdruckte. Auf beiden Seiten erkannte man die Wahrheit, daß die Zufälligkeit (contingentia) bei der Freiheit eine nothwendige Beschaffenheit sey: nur darüber konnte man nicht einig werden, ob auf der einen Seite der Wille, durch die Abhängigkeit vom Verstande und überwiegenden Bewegungsgründen, die Zufälligkeit in seinen Würckungen nicht verliere? und ob auf der Seite derer, die die Wahl aus einer gänzlichen Gleichgültigkeit vertheidigen, nicht eine bloß eingebildete und chimärische Wahl angenommen werde?

a) Der berühmte Hugo Grotius gab zu Paris 1648. in 4to. ein Buch, das sehr selten worden ist, heraus, unter der Aufschrift: Philosophorum sententiae de fato & de eo, quod in nostra potestate collectae partim & de graeco versae. Eine Theorie von Schicksaalen in der Welt sucht man darinne vergeblich, aber eine Menge von Stellen aus den alten Weltweisen trift man darinne an, die genugsam beweisen, daß sie die fatale Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt behauptet haben. Ein vortreffliches Buch schrieb wieder die Stoiker der bekannte Jak. Thomasius unter dem Titel: Exercitatio de exustione mundi stoica, cui accesserunt argumenti varii sed inprimis ad historiam Stoicae philosophiae facientes Dissertationes XXI. Lipsi. 1676. 4.

b) Es hat Spinoza an verschiedenen Orten seiner Schriften die absolute Nothwendigkeit bei Gott und in der Welt ohne Scheu gelehret. In seiner Ethick P. I. schol. propos. 17. p. 17. verlachet er dieienige, welche behaupteten, es gehe an, daß das Gegentheil von dem, was in der Macht Gottes stehe, geschehen könte. Idem esse, ait, ac si dicerent, Deum posse efficere, vt ex natura Trianguli non sequatur, aequales esse duobus rectis tres eius angulos. Ferner in P. II. seiner Ethick propos. 48. p. 65. it. in Schol. ad propos. cit. it. in epist. 2. ad Oldenburgium p. 399. de libertate Dei speciatim epist. 62. p. 584.

c) Wir haben eine gefährliche Schrift von ihm unter dem Titel: Hobb's Tripos Lond. 1684. darinne sein Buch von der menschlichen Natur, sein Tractat vom corpore politico, und seine Schrift von der Freiheit und Nothwendigkeit zu finden ist. Er gerieth über die lezte Schrift mit den Bischof von Derry, Joh. Bram-

hall in einen Streit. Alle die kleine Schriften, die bei der Gelegenheit zum Vorschein kamen, ließ Hobbes zu London 1656. in 4to zusammen drucken, unter der Aufschrift: **Einige Fragen von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Zufalle, die zwischen dem** D. **Bramhall, Bischoffe von Derry, und Thomas Hobbes von Malmesbury abgehandelt worden.** Der grose Herr **von Leibniz** sezte auch seine Gedancken auf, über die Schrift des Hrn. Hobbes von der Freiheit, der Nothwendigkeit, und dem ungefähren Zufalle, welche man seiner Theodicee in der Gottschedischen Uebersezung S. 692. ff. beigefüget hat. Der **de la Mettrie** in seinem seltenen Buche: L'homme Maschine, und L'homme Plante, lehret auch, wie Hobbes eine solche Nothwendigkeit, wodurch die Freiheit ganz aus der Welt verbannet wird.

d) Hr. **Bayle**, ob er gleich an einigen Orten in Commentar. philos. T. II. c. 6. p. 383. 423. für die Freiheit sich erkläret, machte doch in seiner Repons. aux questions d'un Prouincial chap. 140. scheinbare Einwürfe gegen selbige. Der Herr **Jaquelot** in seiner Prüfung der bayleschen Theologie P. II. c. 7. p 271 in seinem Tractate: Conformité de la foi avec la raison p. 251., und der Herr **Canz** in T. I. Vsus philosophiae Leibnitianae & Wolffianae in theologia S. 242. ff. §. 9. haben ihm auf seine Einwürfe geantwortet.

e) Im Art. Jansenius Not. H. machte der **Bayle** auch zwei Classen derer, die über die Natur der Freiheit gestritten haben. „Alle, die nur ein wenig Einsicht „haben, schreibt er, sehen klärlich, daß „bei der Materie von der Freiheit nur „zwo Parteien zu ergreifen sind: die „eine, wenn man saget, daß alle von der „Seele verschiedene Ursachen, die mit „derselben wircken, ihr die Kraft lassen, „zu wirken, oder nicht zu wirken: die andere ist, wenn man saget, daß sie dieselbe auf eine Art bestimmen, zu wirken, „daß sie sich gegen dieselben nicht vertheidigen kan. Die erste Parthei ist „der Molinisten ihre, die andere der „Thomisten und der Jansenisten, und „der Protestanten von dem Genfer „Glaubensbekentnisse ihre.„ Herr von **Leibniz** wirft dem Herrn **Bayle** in seiner Theodicee S. 580 §. 370 nach Gottsch. Uebersezung vor, daß er den Unterschied dieser Parteien nicht alzu richtig angegeben hätte, weil bei diesen zween noch wohl eine dritte stehen könte, welche sagte: die Bestimmung der Seele komme nicht allein von der Zusammenkunft aller würckenden Ursachen her, **die von der Seele unterschieden sind**; sondern auch vom Zustande der Seele selbst, und von ihren Neigungen, die sich mit dem Eindrucke der Sinnen vermischen, und sie entweder verstärcken oder schwächen. Nun machen alle innere und äusere Ursachen zusammen, daß sich die Seele **gewiß** bestimmet, aber keinesweges, daß sie sich **nothwendig** bestimmet u. s. w. Ich solte meynen, daß **Bayle** bei seinem gemachten Unterschiede keine Partei ausgelassen hätte, weil die dritte, die Herr von **Leibniz** angegeben hat, meiner Einsicht nach, in seinem ersten Gliede steckt. Denn nun könte man in diesem ersten Gliede des **Baylens** folgende Abtheilung machen: die von der Seele unterschiedene Ursachen, die mit ihr zugleich würcken, lassen ihr entweder die völlige Gleichgültigkeit in Ansehung des Vermögens und der Thätigkeit, oder bestimmen die Thätigkeit des Willens dergestalt, daß die Handlung zwar gewiß

wiß erfolget, aber daß sie auch hätte unterlassen werden können Jenes ist das völlige Gleichgewicht (indifferentia perfecti aequilibrii) welches einige der Scholasticker, und nach ihnen viele andere behauptet haben. Dieses ist die Gleichgültigkeit der Thätigkeit des Willens (indifferentia exercitii), welche die **Molinisten**, und die Protestanten des Augsburgischen Glaubensbekentnisses vertheidigten. Eine einzige Anmerckung, die der Herr Past. **Wagner** in seinem nuzbaren Tract. von der Freiheit des Willens, Berlin 1730. 8 S. 478. gemacht hat, füge ich hinzu. Er verlangt, daß man statum perfectae indifferentiae und perfecti aequilibrii von einander unterscheiden soll. Dort sey man ohne alle Vorstellung eines Guten oder Bösen so gleich, als ungleich, ohne alle Deliberation und Unruhe des Gemüths. Hier sey schon eine Vorstellung von beiden, aber des gleich Guten oder gleich Bösen. Von beiden sey der status superpondii zu unterscheiden.

§. 3.

Aus dem, was ich kurz zuvor angeführet habe, ist begreiflich, wie die Religionsverbesserung durch den **Luther** in sechszehenden Jarhunderte diesen Streit über die Freiheit von neuen rege machte. Dieser beherzte Mann grief erstlich das Verdienst der guten Wercke an, welches die römische Kirche für unentberlich hielte, dadurch seine Seeligkeit zubewürcken und zu erhalten. Daraus entstund die Streitigkeit über das Verderben des freien Willens nach dem Fall, und die Papisten, die noch zu viel Kräfte in der Bekehrung und in der Erlangung der Seeligkeit dem Willen des Menschen zuschrieben, wurden des Pelagianismus verdächtig a). Ein ander Streit erhob sich mit den **Reformirten**, welche lehrten, daß die Gnade Gottes unwiederstehlig im Menschen würcke, und daß die Gnadenwahl ihren obiectivischen Grund in der Freiheit der Menschen ganz und gar nicht habe. Dieses war das zweete Stück, das Luther und unsere Kirche mit vielem Eifer bestritte. Alle diese Streitigkeiten endigten sich immer in dem Streite über den Begrif von der Freiheit. Das Buch des **Erasmus**, der zu Roterodam 1467. auser der Ehe geboren war, **vom freien Willen**, dessen erste Ausgaben unter die Seltenheiten gerechnet werden, machte so viel Aufsehen, als die Widerlegung des **Luthers vom knechtischen Willen**, woraus die Reformirte manche Ausdrücke zu ihrem Behuf anführten, die ihnen, wenn sie recht erkläret wurden, nicht so viel nuzen konten, als die Ausdrücke des Melanchthons in den ersten Ausgaben seiner theologischen Artickel b), darinne er das Schicksaal, eine unbedungene Nothwendigkeit in den Veränderungen der Menschen, besonders im Reich der Gnaden, öfentlich

lehrte, und niemand war mehr den astrologischen Schicksaal ergeben, wie er c), welches vielen seiner Schüler gefiel d).

a) Es wäre unnöthig, diese Sache mit Zeugnissen zu bestätigen, davon alle Kirchengeschichte ganz voll sind. Nur dieses kan ich nicht unberühret ganz vorbei lassen, daß unser **Joh. Musäus** in seiner Disp. de libero arbitrio, die er hier unter den **Dilhern** vertheidiget hat, und welche er seinen theologischen Disputationen in 8vo beidrucken lassen, die so sehr verworrne Lehre vom freien Willen nach dem Falle, sowol in natürlichen, als übernatürlichen Dingen, in ein solches Licht gesezet hat, als vor ihm keiner.

b) Wer die Umstände dieses Buches, welches das erste Lehrbuch in unserer Kirche war, und im Jahr 1521. zuerst zum Vorschein kam, etwas näher zu kennen begehret, der kaufe sich den ohnlängst heraus gekommenen Versuch einer Littterärgeschichte von Philipp Melanchthons locis theologicis, welchen G. T. **Strobel**, Pastor in dem Marckte Wöhrdt zu Altorf 1776. 21. B. hat drucken lassen.

c) Es schrieb **Melanchthon** selbst an seinen **Camerarius**, daß als er auf den Reichstag nach Augsburg abreisete, ihm die Astronomiekundige vorausgesaget hätten, daß das Gestirne auf den Herbst für die Protestanten viel günstiger, als iezo bei seiner Abreise seyn werde, wie man aus der Sammlung der Briefe an den Camerarius S. 136. ersehen kan.

d) Eine Probe von diesem Aberglauben hat der **Martin Chemnitz**, ein Schüler des Melanchthons, abgeleget, als der Herzog von Braunschweig Julius eine neue Universität anlegen wolte, und den **Chemnitz** darum befragte, selbiger ihm antwortete, man möchte nur erst eine günstigere Constellation der Gestirne abwarten, ehe man solchen Vorsaz volzöge, welches der Herr **Rethmaier** in seiner Braunschweigischen Kirchengeschichte von ihm erzehlet, und aus diesem der **Georg Zeltner** in seiner Hist. Crypto-Socinilini Altorphini S. 1166. Not. b. angeführet hat.

§. 4.

Das merckwürdige Buch des **Ludwigs Molina**, dessen ich oben in §. 3. Hist. Abschn. des zehenden Hauptstückes schon gedacht habe, wurde von neuen der Zanckapfel in der Lehre von der Freiheit. Die Jesuiten ergriffen seine Parthie, weil seine Lehre von der Freiheit den Pelagianismus begünstigte, und dem Prädestinatianismus zuwieder war, für den die Thomisten und Jansenisten stritten a), weil sie dem Augustin fest anhingen. Das war auch der Grund, warum der **Molina** S. 6. b. den **Pet. Abaelard**, dessen merckwürdige Geschichte man beim **Natalis Alexander** in der Synopsis des Lebens des Abaelards lesen kan, den **Wiccleff**, dessen Lehre von der absoluten Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt auf der Versamlung zu Costniz Sess. 8. Art.

27. verdammet wurde, den Luther b), seines Buches wegen vom knechtischen Willen c), den Philipp Melanchthon, den Joh. Calvin mit unter die Feinde des freien Willens gezehlet hat. Unter den Arminianern vertheidigte Steph. Curcellaeus und Sim. Episcop die völlige Gleichgültigkeit des Willens, welche nothwendig zur Freiheit gehöre d).

a) Der Molina gab von der Freiheit im gedachten Buche S. 8. folgende Erklärung: Agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere & non agere, aut ita agere vnum, vt contrarium etiam agere possit. Er sezt es dem agenti naturali entgegen, indessen Gewalt es nicht stehe, das Gegentheil zu thun. Zu obiger Erklärung sezten einige Scholasticker noch hinzu: potest agere hoc vel illo modo; um dadurch auser der Freiheit des Widerspruchs, die Freiheit der Contrarietät auszudrucken. Der Alexander Morus in seinem überaus seltenen Buche de Gratia & Lib. Arb. Disp. 1. §. 41. verwirft obige Erklärung von der Freiheit, als höchst lächerlich. Definitio libertatis, schreibt er, qua dicitur id esse, quo positis omnibus ad agendum requisitis, voluntas potest agere aut non agere sane perridicula est, cum posito intellectus iudicio practico, quod ipsum vel inprimis ad agendum requiritur, non agere non possit.

b) Man wird von mir nicht verlangen, daß ich in die weitläuftige Geschichte des Jansenißmus, dessen Urheber Corn. Jansenius in Franckreich, der Anton Arnaud mit dem Paschasius Quenell aber die geschicktesten Verfechter des Jansenißmus waren, mich hier einlassen soll. Ich führe nur den einigen Umstand bei dem Streite dieser Leute an, der überaus spashaft ist, nämlich daß die Thomisten schlechterdings nicht zugeben wolten, daß sie Jansenisten wären, die sich doch oft auf den Thomas von Aquino beruften: diese dagegen stritten mit Händen und Füssen dafür, daß sie keine Calviniſten wären. Die Molinisten aber wolten durchaus nicht leiden, daß die Lehre des Jansenius keine andere, als die Lehre des H. Augustin wäre.

c) Der Molina thut dem Mart. Luther offenbar zu viel, wenn er ihn mit den Melanchthon und Calvin, der Freiheit wegen, in eine Classe wirft. Luther vertheidigte zwar mit dem Augustin, dem er auch, als ein Augustinermönch starck anhinge, daß der Mensch in seiner Bekehrung sich bloß leidend verhielte; gab aber in den natürlichen Handlungen der Menschen, in den pädagogischen Handlungen bei Hervorbringung der übernatürlichen durch die Gnade Gottes einen freien Willen zu, wodurch er den beiden Abwegen glücklich auswich, einmal dem Menschen bei der Bekehrung nicht alle Freiheit zunehmen, und die Gnade, als ein bloses Zwangsmittel zu betrachten, hernach den natürlichen Kräften des Menschen bei der Bekehrung nicht mehr einzuräumen, als ihm würcklich zukam. Dadurch vermiede er auf der einen Seite den Pelagianismus, auf der andern Seite den Prädestinatianismus, oder deutlicher zu reden, den eigentlichen Fatalismus.

d) Man schlage die Wercke des Curcellaus

läus S. 984. § 6. und den Episcop in der Apologie des Bekentnisses der Remonstranten nach, alwo er den Begrif der Contra-Remonstranten weitläuftig wiederleget hat, welche zu der Freiheit erforderten, daß der Wille aus Vorsaz, aus Ueberlegung handele, und zwar, nachdem das Urtheil der praktischen Gründe fest gesezet worden sey. Es ist paradox, daß die Remonstranten den unbedingten Rathschluß bestritten, und eine Erklärung der Freiheit angenommen haben, welche ienem zum Vortheil gereichte, und daß die Reformirten die gegenseitige Erklärung der Freiheit vertheidigten, welche ihrem unbedingten Rathschlusse nachtheilig war. Im ersten Tom. seiner Wercke findet sich auch die Responsio Episcopii ad defensionem Io. Camerarii, quam opposuit epistolae cuidam, in qua expensa fuerit eius sententia de gratia & libero arbitrio siu.' de determinatione voluntatis per intellectum.

§. 5.

Der Herr Pet. Bayle in seinem Wörterbuche hat hie und da a) gar verfängliche Urtheile von der Freiheit vorgetragen, davon ich schon einige angeführet habe. Er würde selbige nicht hingeschrieben haben, wenn ihn nicht der Vorsaz dazu verleitet hätte, die Lehre der Manichäer vom Ursprunge des Bösen, durch welche die wahre Freiheit der Menschen gar sehr gekräncket wurde, zu vertheidigen, und das Vorherwissen Gottes zu läugnen. Herr von Leibniz war zu seiner Zeit sonder Zweifel der einzige Gelehrte, der in seiner Theodicee und an andern Orten b) den witzigen und belesenen Bayle seine in der Lehre von der Freiheit gemachte Fehler am besten aufdecken, und hierinne ihn zurechte weisen konte. Als dieses vorgienge, schrieb ein Bischof in Engeland, Wilhelm King, ein Buch vom Ursprunge des Bösen, welches zuerst in Londen 1702. hernach in Bremen 1704. gedruckt worden ist. Es machte dieses Buch viel Aufsehens, und weil er in dem fünften Kap. von der Freiheit, die er in einer unbestimmten gänzlichen und unumschränckten Gleichgültigkeit des Gleichgewichtes sezte c), anders dachte, als Herr von Leibniz, so hielte dieser für nöthig, einige Anmerckungen über gedachtes Buch zu machen, die bei der teutschen Uebersezung der Theodicee des Hrn. Gottscheds S. 710. ff. zu finden sind.

a) Unter so vielen Stellen berufe ich mich auf die einzige Stelle, die ich im Art. Jansenius Bubst. G. antreffe, und die §. 5. Not. a. hist. Abschn. des neunten Hauptst. ich ganz ausgezeichnet habe.

b) Man schlage sonderlich nach Recueil de diverses pieces de Mr. Leibniz, Clarckes Neuton &c. T. I. p. 255. die Recherches sur la Liberte de l'Homme &c.

c) Herr von Leibniz im ersten Paragraphen seiner Anmerckungen führet kurz den ganzen Begrif von der Freiheit des Herrn

Herrn Kings also an: „Sie sey in der Kraft zu wählen zu sezen, so daß weder in dem, der erwählet, noch in der erwählten Sache einige Ursachen sich zu entschliesen, die vor der Entschliesung selbst vorhergehen, vorhanden sey: und man erwähle nicht das, was gefalle, sondern indem man ohne Ursache erwähle, so mache man, daß uns dasjenige gefalle, was man erwählet.„ Er tadelt ihn §. 12. auch deswegen, daß er die über die Freiheit streitende Partheien nur in zwo Classen gebracht hätte. „Einige, spricht er, sagen bloß, daß „die Freiheit des Willens von den „äuserlichen Zwange los sey: die andere behaupten, daß sie auch über das „noch von der innern Nothwendigkeit „befreiet sey. Allein diese Erklärung „langt nicht zu, wofern man nicht die „unbedingte und der Moralität zuwiederlauffende Nothwendigkeit von der „bedingten und moralischen unterscheidet, wie wir bereits an vielen Orten „erkläret haben.

§. 6.

Es war natürlich, daß der Herr Canzler von Wolf, als er den Leibnizischen Lehrbegrif in der Philosophie annahm, auch dessen Begrif von der Freiheit beibehielte a), weil selbiger in diesem System eine rechte Grundsäule war. Noch weniger darf man sich wundern, daß diese Lehre in den Wolfischen Streitigkeiten eine der vornehmsten wurde, da schon der Streit hierüber zwischen den Neuton und Leibniz so viel Stof den Gegnern des Wolfens darbot b). Ein Christoph Langhansen c), ein Lange d), ein Joh. Pet. von Crosa oder Crousaz e), ein Darjes f), ein Crusius g), die Anhänger h) und Schüler i) des lezten ergriffen die Parthie derer, welche die Freiheit, bei einem völligen Gleichgewichte wählen zu können, erklärten, und warfen dem Herrn von Wolf vor, daß sein Begrif von der Freiheit, selbige zwar für einen äusern, aber nicht für einen innern Zwang in Sicherheit stelle k). Der angegriffene Theil suchte die ihm gemachten harten Beschuldigungen nicht nur von sich abzulehnen l), sondern machte seinen Gegnern wieder ihre Erklärung von der Freiheit solche Einwürfe, die sie nicht leicht werden auflösen können m). Es wird Lesern nicht unangenehm seyn, wenn ich noch einiger neuern Weltweisen Begriffe von der Freiheit unten anführe n).

a) Wolf gab in seinen vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen u. s w. §. 519. folgenden Begrif von der Freiheit: Sie ist das Vermögen der Seele durch eigenen Wilkühr aus zween gleich möglichen Dingen dasjenige zu wehlen, was ihr am meisten gefället. Gleich darauf wird der Zusaz gemacht: Sich selbst zu demjenigen zu determiniren, dazu sie weder ihrer Natur nach, noch von etwas von ausen determiniret ist. Man

druck-

druckte sie nach der Zeit im Lateinischen also aus: est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi maxime placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinatum sit. Es würde der Herr von Wolf so viel überflüssiges in diese Erklärung nicht hineingesezet haben, wenn er nicht dadurch den Verdacht alles Zwangs und einer Nothwendigkeit von seinem Begriffe hätte ablehnen wollen. Ich werde sie in dem dogmatischen Abschnitte viel kürzer machen. Der Hr. Prof. Feder in seiner Logick und Metaphysick S. 410. erkläret die Freiheit kurz so: Freiheit heist hier ein Vermögen, sich selbst bei seinen Handlungen zu bestimmen. Er sezt S. 414. die Not. a. hinzu: „Die „Wolfische Erklärung von der Freiheit „stimmt, wie mich düncket, hiermit vol„kommen überein. - - Ob sie mit „den übrigen Lehren seines Systems „bestehen könne, oder in diesem System „würcklich das bedeute, was sie zu be„deuten scheinen kan, ist eine andere „Frage.„ Die lezten Worte sind überaus vorsichtig abgefaßt, um sich auf keiner Seite zu verbrennen. Allein darinne muß ich ihm wiedersprechen, daß sein Begrif mit dem Wolfischen einerlei sey. Der Federische Begrif läßt sich wohl von der Wilkürlichkeit oder Selbstthätigkeit, man nenne es, wie man will, sagen, aber zur Freiheit gehöret mehr. Freie Handlungen müssen wilkürliche Handlungen seyn, aber nicht umgekehrt. Solte denn der Hund, dem eine Selbstthätigkeit zukommt, nicht ein Vermögen haben, sich selbst bei seinen Handlungen zu bestimmen? Kan er aber unter die vernünftig freien Creaturen gerechnet werden? Ist der Hund im Stande, eine eigentliche Wahl anzustellen, welche zu den wesentlichen Stücken der Freiheit von Wolfen gerechnet wird? Ist also des Hrn. Feders Erklärung von der Freiheit nicht viel weitläuftiger, als die erklärte Sache?

b) Man schlage nach erstlich die Note b. des vorhergehenden Paragraphen, hernach des Herrn von Voltaire Metaphysick des Neuton, oder Vergleichung der Meinungen des Hrn. von Leibniz und des Neutons ins deutsche übersezet von G. k. M. Helmst. 1741. Der Herr von Voltaire ergreift die Parthie des Neutons und Clarckens, welche von der Freiheit auf einerlei Art dachten. Was mich betrift, schreibt er S. 34., so düncket mich, daß es genug sey, die ganze Frage zu entscheiden, wenn man nur einen einigen Fall finden kan, in welchem der Mensch die volkommene Freiheit oder die Wahl zwischen gleichgültigen Dingen hat. Gesezt, daß iemand unsere Freiheit auf die Probe stellen wolle; und was für einen Fall werden wir sonsten nehmen können? Man schlägt mir zum Exempel vor, daß ich mich entweder zur Rechten oder zur Lincken wenden, oder etwas anders von solchen Dingen thun soll, wozu mich gar keine Lust antreibet, und wovon mich auch kein Eckel abhält. Ich wehle alsdenn, und folge gewiß nicht den Eingeben meines Verstandes, der mir das beste vorstellet, denn hier ist weder das Bessere noch das Schlimmere.

c) Man braucht nichts weiter, als daß man nur den Titel der Disp. des Herrn **Langhansen** abschreibe, um überzeuget zu werden. Er ist folgender: De necessitate omnium, quae existunt, absoluta in Theodicaea Leibnizii, cui Wolfianum metaphysicae systema superstructum est, asserta, Regiom. 1724. recusa Halae Saxonum.

d) Herr

d) Herr Lange in seiner bescheidenen und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico sezt S. 130. folgenden sechsten Saz Wolffen entgegen: Das Systema Wolffianum spricht der Seele alle wahre Freiheit ab, und machet alle ihre Gedancken, Begierden, Rathschlüsse, Empfindungen und Handlungen im Verstande und Willen nothwendig.

e) Ich will von diesem Manne nichts weiter anführen, als was ich in der Bibliothéque Germanique Tom. XVIII. S. 24. des Herrn Formey, der in seinen Melanches philosophiques eine eigene Abhandlung von der Freiheit geschrieben hat, von ihm antreffe. „Es hat niemals, spricht er, hizigere Streitschriften gegeben, u. an denen man mehr gesehen hätte, daß ihr Verf. aus Affecten „schrieb, als die, welche dieser Lausanni„sche Greis, Herr von Crousaz, in seinen „lezten Jahren wieder Popen und „Leibnizen heraus gab.„ In seinem logischen System, welches aus dem französischen ins lateinische übersezet, und zu Genev 1724. gedruckt wurde, erkläret er die Freiheit folgendergestalt: Est facultas agendi praeeunte cognitione & cum electione & quidem *contradictionis*, quatenus potest agere & non agere, *contrarietatis*, quatenus potest facere hoc vel oppositum.

f) Der Herr geheime Rath Darjes hält in seiner Psych. Emp. §. 110. den Zustand der Seele, sich aus einem volkommnen Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu einem zu bestimmen, nicht nur für möglich, sondern er erkläret auch in der ersten Sammlung der philos. Nebenst. S. 126. die Freiheit durch eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte, wodurch diese mit einer vollständigen Zufälligk. selbstthätig würken könne. Durch die vollständige Zufälligkeit versteht er S. 88. die innere Zufälligkeit eines Dinges, das sich selbst iederzeit zu gewissen Handlungen bestimmen kan, so, daß es durch den vorhergehenden Zustand nicht genöthiget wird, so und nicht anders zu handeln.

g) Der Herr Crusius im Entwurfe der nothwendigen Vernunftwahrheiten 1753. S. 928. macht folgende Erklärung von der Freiheit. Sie ist das Vermögen zu der vollkommensten Art von Thätigkeit des Willens, nemlich eine solche Grundkraft, vermöge welcher solche Richtungen und Modificationen der Triebe angefangen werden können, welche bei eben den Umständen auch hätten unterbleiben, oder auch anders geschehen können.

h) Von allen Anhängern will ich nur den Herrn Diakonus zu Spandau, Joachim Böldicken, anführen. Dieser geschickte Mann hielte die Auflösungen der Schwierigkeiten vom Ursprunge des Bösen, die Herr von Leibniz in seiner Theodicee gegeben hatte, für unzureichend, und schrieb einen abermaligen Versuch einer Theodicee, in welcher er zugleich die Meinungen von der Freiheit und Nothwendigkeit mit untersuchte. Die Frage, woher doch die verschiedenen Erklärungen von der Freiheit kämen? beantwortet er S. 147. wiewol meinen Bedüncken nach nicht ganz richtig also: „Man hat eine Beschreibung geben wollen, die wieder „keinen wichtigen Saz in der Weltweisheit anstosen möchte. Zwei Säze sind „mit derselben im genauesten Zusammenhange: 1) Gott ist nicht ein Urheber des Bösen, 2) alles hat seinen zureichenden Grund. Giebt „man eine Erklärung, die mit dem er-

„sten bestehen kan, so stößt sie wieder „den andern an. Richtet man die Be„schreibung so ein, daß sie dem andern „Saze nicht zuwieder ist, so leidet der „erste Noth. Eine Beschreibung, so „beiden Säzen gemäß ist, soll noch er„funden werden. Ich gestehe, daß ich „in Bestimmung des Begrifs der Frei„heit zum Zweck gehabt habe, den er„sten Saz zu retten. Ich habe dem„nach mit Crusius, dessen Verdienste „um die Freiheit er S. 87. sehr heraus„streichet, den andern einschräncken „müssen.„ Ich solte meinen, daß die andere Parthie nach ihrem Begrif der Freiheit so gut im Stande sey, den ersten Saz zu retten, und daß sie der Einschränckung des andern Sazes gar nicht nöthig habe, wenn er nur recht verstanden, und nicht dadurch verdrehet worden wäre, daß man den zureichenden Grund mit dem Nöthigenden verwechselt hätte. Siehe meine methaphys. Abhandlung vom Saze des zur. Grundes.

i) Der Herr Regierungsrath Adolph Friedrich Reinhard hat in verschiedenen seiner Schriften öffentlich seinen Beyfall dem Begriffe des Hrn D. Crusius von der Freiheit gegeben, und sich gegen den Begrif des Hrn. von Leibnizens erkläret. Als in seinen unpartheiischen Anmerckungen über des Hrn. Hofr. Michaelis Tr. von der Sünde, Leipz. 1756. 8. S. 73. ff., in seiner Preisschrift, worinne das Lehrgebäude des Herrn Pope von der Vollkommenheit der Welt mit dem System des Hrn von Leibniz verglichen wird, Leipz. 1757., in der Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, und verschiedene damit verknüpfte wichtige Wahrheiten, welche zwischen dem Verf. des erhaltenen Preises vom Optimismus u. s. w. herausgegeben vom M. Christ. Ziegra Rostock und Wismar 1759. 13 B. in 8.

k) Man machte drei Haupteinwürfe gegen den Leibnizischen Begrif von der Freiheit. Erstlich, es erfordere die Thätigkeit des Willens nicht allezeit mehrere Gegenstände, es könte ein Dieb, der nur eine einzige Wanduhr in der erbrochenen Stube anträf, dennoch sie mit Freiheit wegnehmen. Hernach, man könte aus gleich guten Gegenständen einen erwählen, wobei man doch nicht sagen könte, daß der eine uns mehr, als der andere zu einer Wahl gereizet hätte. Endlich, es entstünde nach diesem Begriffe eine innere Nothwendigkeit, weil Wolf die Bewegungsgründe durch einen zureichenden Grund freier Handlungen zu erklären pflegte: aber zureichende oder bestimmende Gründe wären nöthigende oder innerlich zwingende Gründe, wodurch die Zufälligkeit der Handlungen ganz aufgehoben würde.

l) Die Antworten auf die in der vorhergehenden Note angeführten Einwürfe waren folgende. Man antwortete auf den ersten, daß auch bei einem einzigen Gegenstande allerdings eine Wahl statt fände, nämlich vorgedachte Uhr weg zu nehmen, nicht weg zu nehmen, welches die Alten die Freiheit des Widerspruchs (Libertas contradictionis) nannten. Ich antwortete auf den zweeten, daß es der Erfahrung widerspreche, aus zwei gleich guten Gegenständen einen zu wählen, wenn nicht äusere Gründe dazu kämen, die das Uebergewicht beförderten. Ferner, solche gleich gute Gegenstände, wenn es anders welche gäbe, sind in der Vorstellung des Wählenden nicht, als mehrere, sondern nur als ein einziger anzusehen, folglich wäre

re zwar eine Neigung gegen selbigen da, aber nicht eine stärckere gegen den einen, als gegen die übrigen. Man antwortet auf den dritten Einwurf, daß man dabei viele ganz unerweißliche Säze, als wahr angenommen hätte: 1) daß ein bestimmender Grund zugleich ein nöthigender Grund wäre, 2) daß die Bewegungsgründe richtig durch den zureichenden Grund freier Handlungen zu erklären, 3) daß die Bewegungsgründe, wenn sie richtig erkläret werden, einen innern Zwang in der menschlichen Seele machten. Hierüber lese man meine metaphysische Abh. vom Saz des zur. Grundes §. 27. §. 41. und Schol. §. 44. und Schol. nach.

m) Die Leibnizische Parthie gab der andern zu, daß bei ihrer Erklärung von der Freiheit zwar aller innerer und äuserer Zwang ganz wegfalle; aber dieselbe wiederspreche der Erfarung der Vernunft, und andern ausgemachten Warheiten. Sie wiederspricht der Erfarung, welche lehret, daß wir unter den Umständen des Gleichgewichts der Bewegungsgründe uns zu keinem der Gegenstände entschliesen können, wofern nicht durch äusere Gründe das Uebergewicht befördert wird. Sie wiederspricht der Vernunft, welche sagt, daß die Wahl eine stärckere Neigung zu dem einen Gegenstande erfordere, als zu den übrigen. Sind also die Bewegungsgründe in einem völligen Gleichgewichte; so kan auch keine stärckere Neigung gegen einen Gegenstand unter mehrern entstehen. Sie wiederspricht ausgemachten algemeinen Warheiten. Denn daraus folge, 1) daß eine Wahl, ohne obiectivische Gründe gehabt zu haben möglich sey, wodurch der strengste Prädestinatianismus seine Unterstüzung erhält: 2) daß in der Seele etwas würcklich werde, ohne allen zur. Grund der Würcklichkeit, welches die Weltweise einen blosen Zufall, das Ohngefehr (casus purus) nennen, der in der Welt unmöglich: 3) daß die Freiheit ein Vermögen zu sündigen seyn müsse, weil unter ebendenselben Umständen das Gegentheil gethan werden könne: 4) daß es von freien Handlungen nicht eher eine subiectivische Gewißheit geben könne, biß sie würcklich geschehen, wodurch die Onmöglichkeit des Vorherwissen Gottes befestiget werden kan. Es mögen dieienige, die eine solche Indifferenz der gleichstarcken Bewegungsgründe bei der Freiheit annehmen, zu sehen, wie sie sich aus diesen Schwierigkeiten retten wollen. Diese Gründe sind es, die für mich reden müssen, wenn etwa die andere Parthie mir ein unfreundliches Gesichte machen wolte, daß ich in dem dogmatischen Abschnitte einer ihrer Gegner worden bin. Die Mühe wird dem nicht gereuen, der sich entschlöß, des **Carl Bonnets** analytische Versuche über die Seelenkräfte, welche der Hr. Prof. **Christian Gottfried Schüz** aus den französischen übersezt hat, hierbei nachzulesen.

n) **Alethin Libertus** in seinem gefärlichen Buche von der Freiheit S. 20. und Herr **Reinhard**, erfordern zur Freiheit gleichgültige Dinge. Obgleich der **Burlamaqui** in seiner Abhandlung vom Willen und der Freiheit der Menschen, welche bei der Reinhardischen Preisschrift mit angehangen worden ist, und die in seinen Principes du Droit naturel stehet, den Willen für abhängig vom Urtheile des Verstandes oder von den Bewegungsgründen hält, schreibt doch §. 7. also: „Jedoch

„ist wahr, daß die Ausübung dieses „Vermögens sich nirgends mehr sehen „läst, als bei gleichgültigen Dingen. „Ich empfinde z B., daß es bloß auf „mich ankommt, meine Hand auszu„strecken, oder zurück zu ziehen; sizen „zu bleiben, oder spazieren zu gehen; „meine Schritte zur rechten oder zur lin„cken zu lencken, u s.w.„ Hr. von Pre**montval**, der das meiste beitrug, daß der Hr. Reinhardt den Preiß von der Berliner Societät davon trug, in seinen Pensees sur la liberté sezt die Freiheit in dem allerstärksten Verstande darinne, daß wir dasienige, was wir gewolt haben, unter eben denselben Umständen nicht könten gewolt haben, daß wenn die Seele mehrmals von Gott in eben dieselben Umstände gesezet würde, sie einmal wollen würde, was sie ein andersmal nicht will. Herr **Basedow** in seiner Philalethie §. 86. erkläret die Freiheit durch die innerliche Ursache der Veränderlichkeit unsers Wollens durch moralische Mittel. In den philosophischen Aufsäzen des iungen Hrn. **Carl Wilhelm Jerusalems**, welche Herr **Leßing** zu Braunschweig 1776. in 8. herausgab, findet sich ein Aufsaz von der **Freiheit**, der der Dritte ist. Ich mag die Frage nicht entscheiden, ob nicht die alda geäuserten Gedancken von der Freiheit einen grosen Einfluß in seine bekannte Schiksaale gehabt haben? **Wir sind nicht frei**, sagt er, **oder wollen wir den Hammer frei nennen, weil die Uhr anders gestellt seyn, und er dann eine andere Stunde schlagen könte?** Ich glaube nicht, daß diese vorhergehende Gedancken durch folgende nachstehende wieder verbessert worden sind. **Dadurch wird der Unterscheid zwischen Laster und Tugend nicht aufgehoben, wenn wir die Freiheit läugnen: Tugend ist Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft u. s. w.**

§. 7.

Waren die Meinungen der Gelehrten über die Freiheit überhaupt so sehr getheilet, wie man bis hieher gesehen hat; so war es kein Wunder, daß sie auch von der Freiheit Gottes nicht auf einerlei Art dachten. Sie sind ebenfals in zwei Haufen zu theilen, davon der eine die Freiheit Gottes durch eine völlig gleichgültige Kraft erkläret wissen wolte: der andre aber durch eine Wahl aus Bewegungsgründen, welche aus der erwählten Sache zu nehmen wären. Dorthin gehören die Herrn **King** a), **Crusius** b), **Alethinus Libertus** c), **Reinhard** d) und mehrere: hieher gehöret Herr von **Leibniz** e), **Wolff** f) und alle die beiden hierinne folgen. Beide Theile machten einander solche Einwürfe, die überaus scheinbar sind g), und ich zweifle, daß der eine Theil den andern auf dem philosophischen Gebiete ganz und gar aufreibe und vertilge, ob schon beide Theile ihre abwechselnde Zeiten haben werden.

a) Der

a) Der Herr King hat im vierten Unterabschnitte seines Buchs, vom Ursprunge des Bösen S. 153 ff den Saz ausgeführet, **daß die Dinge Gott gefielen, weil er sie erwählet hätte.** Ihn zu bestätigen, nimmt er folgende merckwürdige Säze an: 1) vor der göttlichen Wahl ist nichts, weder gut noch böse, § 2.: 2) man müsse die nicht anhören, welche vorgäben, daß das Gute selbst den Willen Gottes bestimme § 4., weil auf solche Art eine Nothwendigkeit und Zwang in den Willen Gottes entstehe: 3) die Dinge auser Gott wären für sich betrachtet indifferent, d. i. weder gut noch böse, Gott gefalle nur die Wahl derselben §. 8. u. s. w.: 4) der göttliche Wille werde also die Ursache von der Güte in den geschaffenen Dingen. Die Dinge würden zwar etwas Gutes in sich haben, aber nicht ihrer Natur nach, sondern wegen des göttlichen Willens §. 3

b) Der Herr D. **Crusius** in seinem Entwurfe der nothwendigen Vernunftwahrheiten S. 583. §. 307. erkläret die **Freiheit Gottes** durch eine Eigenschaft seines Willens, vermöge welcher er dergestalt Actionen anfangen, fortsezen und endigen kan, daß dieselben **bei eben den Umständen geschehen oder unterlassen werden, oder auch anders geschehen konten.**

c) Der Hr. **Alethin Libertus** spricht Gott alle Freiheit S. 59. ab. Es bleibet also, schreibt er, dabei: **Gott ist in allen seinen Handlungen nothwendig und hat keine Freiheit.** Er sezt unmittelbar hinzu: „Auf die Art und Weise, wie wir „uns dieselbe bei uns Menschen vorstellen. Jedoch wird hierdurch keinesweges geläugnet, daß Gott alles dasjenige, ohne die geringste Ausnahme und „Hinderung thun könne, was ihm gefällt, und nach seiner volkommensten „Weisheit zu thun für gut befindet, „und daß er folglich, wenn man durch „die Freiheit nichts anders verstehet, „als ein Vermögen ungehindert zu „thun, was man will und vor gut befindet, mit der allervollkommensten „Freiheit handele„ Mir kommt es vor, als ob der mir unbekannte Verf. Lust gehabt hätte, mit der Freiheit Gottes zu scherzen, und bloß mit Worten zu spielen, zumal wenn ich diese Stelle mit den vorhergehenden vergleiche. Denn erstlich erfordert er zur Freiheit überhaupt § 32., daß ein freies Ding, so lange es immer frei ist und bleibet, auch die Möglichkeit zu sündigen in sich haben müsse. Derjenige also, der nicht sündigen kan, auch keine Freiheit besizen könne. Hernach beweiset er § 39. aus der Unmöglichkeit zu sündigen bei Gott, §. 41. aus dessen Unveränderlichkeit §. 44. aus der absoluten Nothwendigkeit seines Wesens, wozu die göttlichen Handlungen / die in Wahrheit Gott selbst wären, mit gehöreten, daß Gott gar keine Freiheit habe.

d) Es ist genug, wenn ich nur einige Stellen des Herrn **Reinhards** aus seiner Abhandlung von der besten Welt, aus den Streitschriften desselben über die Lehre von der besten Welt u. s. w., welche der Herr M. Christ Ziegra gesamlet hat, anführe, davon die Erlang. gelehrte Anmerk. vom Jahr 1759. S. 132. nach zu sehen sind. „Die „Freiheit, schreibet er S. 39., gehet „nur auf gleichgültige Dinge. Nur „da kan sie ausgeübet werden, wo „verschiedene gleichmögliche Arten zu „handeln fürhanden sind. In der „beigefügten Not. g. heißt es: die „göttliche Freiheit erstreckt sich bloß „auf das, was gleichgültig ist. Denn

„so bald etwas Gott nicht gleichgültig, „das ist, sein Wille dazu mehr, als „zu andern durch einem in ihm, das „ist, in seinen höchsten und wesentli„chen Volkommenheiten liegenden „Grunde bestimmet, gesezt wird; so „ist es schlechterdings unmöglich, daß „er anders, als auf diese Art handeln „könte. Denn der Bestimmungs„grund ist absolut nothwendig, folg„lich auch das, was dadurch bestim„met wird. Alle Vollkommenheiten, „fähret er S. 39. fort, welche die Din„ge haben sollen, hängt nur von frei „gewählten göttlichen Zwecken ab. „Ehe also sich Gott gewisse Zwecke er„wählet hat, ist es unmöglich zu ge„dencken, daß er eine Sache der an„dern ihrer Vollkommenheiten vorzie„hen könte u. s. w.

e) Herr von Leibnitz in seinen Anmerkungen über das Buch des Kings S. 712. schreibt von des leztern Begrif, den er von der Freiheit gegeben hatte, also: „Die Einbildung, sich nicht al„lein von aller Neigung, sondern auch „innerlich selbst von der Vernunft, „und äuserlich von dem Guten und „Bösen frey und unabhängend nennen „können, wird zuweilen mit so schönen „Farben abgemahlet, daß man sie „für die vortrefflichste Sache auf der „Welt halten könnte: und inzwischen „ist es doch bloß eine leere Einbildung, „eine eigensinnige Unterdrückung der „Vernunftgründe, damit man sich „viel weiß. -- -- Dieser eingebil„dete Character könnte einem Don „Juan in einer Comödie des Moliere „zugeschrieben werden, und ein selt„samer wunderlicher Kopf könnte den „Schein desselben annehmen, und „sich bereden, daß er ihn wircklich „hätte. Allein in der Natur wird man „niemals eine Wahl antreffen, zu der „man nicht durch eine vorhergegange„ne Vorstellung des Guten oder Bö„sen, durch Neigungen oder Ver„nunftgründe bewogen und angetrie„ben worden. Unser Verf., fähret „Hr. von Leibnitz §. 11. fort, bemühet „sich zu zeigen, daß diese gleichgültige „Kraft sich würklich in Gott befinde, „ia man müsse sie ihm nothwendig zu„schreiben.„ Es wiederleget der Hr. von Leibnitz § 23. diese unbedingte Gleichgültigkeit und die angeführte Beweisthümer.

f) Herr von Wolf in seiner Metaphysick §. 984. erkläret die Freiheit des göttlichen Willens also: „Gott determinire „sich selbst zu seinem Wollen, und zwar „vermöge des vorhergehenden, ohne „alle Nothwendigkeit von ausen und „von innen.„ In den Anmerckungen zur Metaphysick ad §. 954. giebt er von der göttlichen Freiheit folgende Erläuterung: „Was ich bei der Freiheit des „Menschen erinnert, muß ich auch bei „der Freiheit des göttlichen Willens „wiederholen. Es erhellet nemlich „aus demienigen, was ich davon be„haupte, daß ich die indifferentiam ex„ercitii, d. i. das Vermögen etwas zu „thun oder zu unterlassen, auch wenn „der Schluß gemacht worden, keines„weges in Zweifel ziehe. Denn da ich „ausdrücklich sage, Gott determinire „sich selbst zu seinem Wollen ohne alle „Nothwendigkeit von innen und von „ausen, so muß es eben noch so mög„lich seyn wie vorhin, nachdem er sich „determiniret, sich auch zum Gegentheil „zu determiniren.

g) Ich will kurz die Einwendungen anführen, die man sich von beiden Seiten machte. Man warf denen, welche das vollkommene Gleichgewicht der Bewe-

gungs-

gungsgründe zur göttlichen Freiheit erforderten ein: 1) daß Gott sein Wollen allein aus subiectivischen, und aus keinen obiectivischen Gründen bestimme, wodurch die ganz unerhörten unbedingten Rathschlüsse in Gott unterstüzet würden: 2) daß Gott etwas ohne Ursache thäte und einen blinden Willen habe: 3) daß Gott bloß durch sein Wollen die Sachen gut oder böse, den Petrus glückseelig und den Judas auf ewig unglückseelig ohne beider Würdigkeit mache, welche völlig gleichgültige Kraft des Willens eben so wunderbar wäre, als eine Kraft des Körpers, die durch das blose Anrühren die Kieselsteine in Diamanten, und alle schlechtere Metalle in Gold verwandeln könte: 4) daß wenn die menschliche Freiheit von eben der Art wäre, das Vorherwissen Gottes äuserst Gefahr laufe. Was man dem andern Theil vorwarf, will ich mit den Worten des Herrn von Wolfs aus der Metaphysick §. 987. anführen: „Was „wir von der Volkommenheit des göttlichen Willens beigebracht, machet „Einigen Schwierigkeiten, welche die „Sachen nicht tief genug ein zu sehen „gewohnet sind. Sie bilden sich nämlich ein, als wenn Gott dadurch alle „Freiheit benommen wäre. Denn „wenn Gott nicht anders, als das „beste will; so bilden sie sich ein, er „werde von seiner Natur genöthiget, „das beste zu wollen, sonsten würde er „ia auch etwas anders, als das beste „wollen.„ Es kan nicht schaden, wenn man auch seine Anmerkungen über die Metaphysick zum §. 987. S. 548. dieses Einwurfs wegen, nachlieset. Ich werde im polemischen Abschnitte darauf antworten. Dieser Theil hat noch lange nicht ein so steiles und gefährliches Gebürge zu übersteigen, wie der andre. Niemand hat ihnen solches so deutlich vor Augen geleget, als Hr. von Leibniz in seinen Anmerkungen über das oft angeführte Buch des Kings, die sich sehr wohl lesen lassen.

Des zwölften Hauptstückes

Dogmatischer Abschnitt von der Freiheit Gottes.

§. 1.

Es bleibet ohnstreitig der Begrif von einer Wahl das wichtigste Merckmal in dem Begriffe von der Freiheit. Ich müßte die Pflichten eines Weltweisen, die ihm eine gesunde Vernunftlehre vorschreibet, gewiß nicht kennen, wann ich die Entwickelung gedachten Begriffs entweder gar unterließ, oder wenigstens mit selbigem nicht den Anfang machte. Ich wähle mir aus vielen einen Freund, eine Ehegattin, einen Ort meines Aufenthaltes, aus dem Wollen und Nichtwollen

eines

eines von beiden; so empfinde ich, daß meine Seele aus mehrern Gegenständen zu demienigen eine stärckere Neigung bekommt, den sie sich, als den Besten unter allen, für sich vorgestellet hat. Die Wahl ist also eine Neigung des Willens, die auf einen Gegenstand gerichtet wird, der uns unter allen am besten gefällt. Eine Sache gefällt uns für den übrigen am besten, in der wir uns das meiste Gute für uns vorstellen. Man kan auch die Wahl folgender gestalt erklären. Sie ist ein thätiger Wille (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 11.) unter mehrern dasienige vorzuziehen, was man aus deutlichen Vorstellungen für das beste erkannt hat. Durch Hülfe der Schlüsse sollen diese Erklärungen einer Wahl um ein grosen Theil deutlicher werden. Man wird noch eine Menge nothwendiger Beschaffenheiten von ihr zu sehen bekommen, deren wir uns nicht bewust würden, wenn die Seele sich der Schlüsse nicht zu bedienen wüste. Ich weiß darum nicht, was ich von denen dencken soll, die die Kunst zu schliesen, und wenn es auch nur die aristotelische wäre, als unbrauchbar verachten.

§. 2.

Eine Wahl erfordert mehrere Gegenstände unseres Willens (§. 1.) Bei einem einzigen Gegenstande kan zwar eine Neigung oder Begierde desselben statt finden, aber keine Wahl. Es sey denn, daß ich das Wollen und Nichtwollen einer einzigen Sache zum Gegenstande meiner Neigung machen wolte. Unter diesen Gegenständen muß man das, was erwählet werden kan (eligibile) von dem, was zu erwehlen ist (eligendum), unterscheiden.

Anmerk. Man irret sich also, wenn man bei einer einzigen Sache auf keine Weise eine Wahl, oder eine stärckere Neigung zu dem einen, wie zu den übrigen zu lassen will. Ein Gegenstand, als ein einziger betrachtet, schliesset alle Wahl aus. Aber aus zwei entgegen gesezten Thätigkeiten des Willens bei einem einzigen Gegenstande kan gar wohl eine Wahl übrig bleiben. Ich bediene mich gerade des Beispiels eines **Gunners**, der das, was ich kurz zuvor behauptet habe, dadurch in seinem Tr. de libertate §. 69. umzustosen suchte. Ein Dieb, sagt er, der in eine Stube einbricht, und nichts weiter, als eine an der Wand hangende Uhr findet, kan nicht wählen. Verstehet er die Uhr, insofern sie eine einzige ist, so hat er Recht. Siehet man aber bei diesem Diebe auf die Bestimmung, die Uhr entweder wegzunehmen oder nicht, so hat er allerdings gewählet.

§. 3.

§. 3.

Eine Wahl erfordert deutliche Vorstellungen der mehrern Gegenstände (§. 1.). Ein endlicher Geist kan ohne Gebrauch des Vermögens aufzumercken, ohne eine Sache zu überdencken, abzusondern, zu vergleichen, zu schlüsen, mithin ohne Gebrauch des Verstandes und der Vernunft nicht statt finden, weil dieses die Mittel sind, zu deutlichen Begriffen von einer Sache zu gelangen, wie die Vernunftlehre solches anweiset. Eine denckende Substanz, der Verstand und Vernunft fehlet, kan nicht wählen. Der Gebrauch der Sinne ist zwar bei uns Menschen zu einer Wahl ganz unentberlich, aber er ist zu einer Wahl noch nicht hinreichend, welches man bei den unvernünftigen Thieren ganz deutlich siehet, welchen keine Wahl, nach dem Gebrauch zu reden, zugeschrieben wird.

Anmerk. Daraus folgt, daß eine Wahl ohne Bewegungsgründe eben das seyn würde, was ein gehender Mensch ohne Füsse ist. **Bewegungsgründe** sind ia deutliche Gedancken der Dinge, nach welchen eine denckende Substanz die Thätigkeiten ihres Willens einrichtet. Es folgt ferner, daß bei einem völligen Gleichgewichte der Bewegungsgründe eben so wiedersprechend sey, wie ein Centaurus, oder ein in vier Linien eingeschlossener Dreiangel.

§. 4.

Eine Wahl erfordert ein Uebergewicht der Neigungen gegen dasienige, welches unter mehrern das beste ist (§. 1.). Bei Gegenständen, bei Endzwecken und Mitteln, die gleich gut sind, lässet sich schlechterdings keine Wahl gedencken, und die Wahl sezet das gute und böse der Gegenstände schon voraus, sie werden aber keinesweges erst durch die Wahl gut oder böse gemacht. Dadurch wird eine Wahl ganz frei von einem äusern Zwange, weil sie aus einem Uebergewichte von Bewegungsgründen kommt. Man hat auch nicht zu befürchten, daß diese Vorstellungen des überwiegenden Guten in dem einen Gegenstande eine innere Nothwendigkeit verursachen werden. Man glaubt zwar solches von Seiten der Gegner; alleine ich werde ihnen im polemischen Abschnitte darauf antworten.

Anmerk. 1. Diese Säze sind den Herren **King** und **Reinhard** (§. 5. u. 6. Hist. Abschn.) entgegen gesezet. Den ersten hat Herr von **Leibniz** in

seinen Anmerk. über des Kings Buch S. 752. in der Theodicee hinlänglich wiederleget. Ich will nur etwas aus dieser Wiederlegung anführen. „Ich läugne, schreibt er, daß wir eine solche Gleichgültigkeit empfinden, und daß diese vermeinte Empfindung aus der Empfindung der „Freiheit folge. Wir empfinden ordentlicher Weise etwas in uns, das „uns zu der Wahl neiget, und wenn wir bisweilen von allen unsern Zuständen und Neigungen keinen eigentlichen Grund geben können; so zeigt „uns doch ein wenig Aufmerckſamkeit, daß die Beschaffenheit unseres Leibes, und der um uns befindliche Körper, der gegenwärtige und vorhergehende Zustand der Seele, und viele kleine Dinge, die in diesen Hauptstücken enthalten sind, gar viel beitragen können; daß uns die Gegenstände mehr oder weniger anstehen, und daß wir zu unterschiedenen Zeiten unterschiedene Urtheile davon fällen: ohne daß solches iemand einer „unbedingten Gleichgültigkeit, oder ich weiß nicht, was für einer Stärcke der Seelen, die etwan die Gegenstände, wie die Farben den Cameleon, „veränderte, zuzuschreiben begehren würde. - - Es ist wahr, daß „gewisse Philosophen auf leere Einbildungen und Hirngespinste verfallen, und mir scheint die unbedingte Gleichgültigkeit „aus der Zahl dieser abentheuerlichen Begriffe zu seyn.

Anmerk. 2. Ich will zugeben, daß uns oft mehrere Zwecke und Mittel als gleich gut, aus Mangel hinlänglicher Erkentniß ihrer Unterschiede, vorkommen. In diesem Falle sehen wir sie insgesamt als nur einen Gegenstand an, wobei keine Wahl statt findet, und uns ist es gleichviel, welchen aus ihnen wir ergreiffen. Ich soll die mir verordnete Arzenei einnehmen. Etliche Löffel liegen auf dem Tische, davon ich nur einen nöthig habe. In Ansehung des Einnehmens stelle ich sie mir alle, als gleich gut vor. Darum wähle ich nicht, und ist eben so gut, als sähe ich nur einen. Es gilt mir auf diese Art, in Verhältniß gegen meinen Zweck, gleichviel, welchen ich von ihnen nehme.

Anmerk. 3. Mich befremdet nichts mehr, als wenn gelehrte Männer diese unbedingte Gleichgültigkeit einer Wahl aus der Erfahrung erweisen wollen. Es fehlet nicht viel, man berufet sich, auser dem in der zweeten Anmerkung angeführten Beyspiele, so gar mit den Buridan, von welchem der Bayle einen besondern Art. in seinem Wörterbuche gemacht hat, auf einen ausgehungerten Esel. Dieser würde, sagt man, verhungern müssen, wenn man ihn zwischen zwei gleich schöne Wiesen stellte, und

wenn

wenn man ihm das Vermögen nicht geben wolte, sich bei einem vollkommenen Gleichgewichte zu bestimmen. Allein die Erfahrung lehre, daß er sich zur rechten Seite lencke, ohne den geringsten Grund in seinem Gegenstande gehabt zu haben. Hierauf muß ich kurz antworten, daß man eine Erfahrung zum Bestätigungsgrunde einer ohnehin erdichteten Sache gemacht hat, welches keine richtige Erfahrung ist. Wer richtige Regeln, Erfahrungen zu prüfen, inne hat, dem wird es nicht schwer werden, das fehlerhafte in der angeführten zu entdecken.

§. 5.

Man hat Grund, die Wahl in eine gute, wohlgetroffene, und in eine schlechte oder übelgetroffene einzutheilen. Jene bestehet darinne, wenn der erwählte Gegenstand für uns nicht der beste ist, sondern ein besserer möglich war. Es giebt gar vielerlei Ursachen einer übel getroffenen Wahl. Unter selbige zehle ich Unwissenheit, Irthum, Uebereilung und Nachläßigkeit, Hartnäckigkeit, sein Urtheil über die zu erwählende Dinge nicht zu ändern, Leichtsinnigkeit, sein Urtheil ohne Grund anders einzurichten, böse Gewohnheiten, ungestüme Lüste, welche die anhaltende Aufmercksamkeit, den Verstand, die Vernunft in ihren Würckungen hindern. Eine wohlgetroffene Wahl ist unendlich, wenn sie ohne alle Einschränckung ist, mithin sich nicht gröser noch kleiner gedencken läßt.

Anmerk. Wie viel Unvollkommenes empfinden wir Menschen, wenn wir wählen sollen. Bald werden wir bei der zu machenden Wahl zweifelhaft, wenn wir auf beiden Seiten der Gegenstände gleiche Gründe antreffen. Bald werden wir bei einer schon getroffenen Wahl wieder wanckend, wenn wir andere Einsichten in die gewählte Sache bekommen. Bald reizen uns Sinne und Einbildungskraft stärcker, als die Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft. Bald fesseln uns üble Gewonheiten, wenn wir das wahre Gut den Scheingütern, das gröfere den kleinern vorziehen sollen. Wer will alle Mängel, wer will alle Schwachheiten, alle Hindernisse anführen, die wir in der Wahl der Menschen täglich sehen. Die unendliche Wahl ist von dem allen abgesondert.

§. 6.

Die Freiheit endlicher Geister ist ein Vermögen zu wählen. Aeusert sich ihre Erwählungskraft bei mehrern Gegenständen, die auser ihnen sind; so wird sie die Freiheit der Contrarietät (libertas contra-

rietatis) genannt. Aeusert sie sich aber in Ansehung des Wollens oder Nichtwollens bei einerlei Gegenstande, so heißt sie die Freiheit des Widerspruchs (libertas contradictionis). Die Freiheit in Gott ist die Unendlichkeit seiner Wahl. Da nun die Wahl ohne der Thätigkeit des Verstandes und Willens nicht seyn kan (§. 1. und 4.), so kan auch der Wille nicht ohne Freiheit seyn.

Anmerk. Der Weltweise erfordert richtig drei nothwendige Stücke zu einer freien Handlung. Die Selbstthätigkeit (spontaneitas), die Zufälligkeit (contingentia actionis), die Verständlichkeit (intelligentia actionis) oder deutliche Vorstellung derselben. Nur die Zufälligkeit war der Hauptanstoß bei der göttlichen Freiheit. Man glaubte, selbige würde aufgehoben, wenn Gott in seiner Wahl allein nach dem Besten greifen müste. Darum verfielen einige ansehnliche Weltweise dahin, und behaupteten, die Zufälligkeit gehöre zwar zur menschlichen, aber nicht zur göttlichen Freiheit. Mich deucht, die kommen mit ihrer Antwort aus dem Regen in die Traufe. Denn sie heben dadurch auf, daß Gott auch von einem innern Zwange ganz frei sey, welches die Zufälligkeit der freien Handlungen Gottes andeuten soll.

§. 7.

Gott hat Freiheit. Beweiß. Gott hat einen Willen (§. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 11.). Die Freiheit ist eine nothwendige Beschaffenheit des Willens (§. 6.), mithin hat Gott Freiheit.

Anmerk. Es ist noch leichter, durch den Weg des Vorzugs, und der Ursachen den erwiesenen Lehrsaz zu erweisen.

§. 8.

Die Freiheit Gottes ist unendlich. Beweiß. Die Wahl in Gott ist unendlich (§. 18. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), mithin ist auch die Freiheit in Gott unendlich (§. 6.).

§. 9.

Hat Gott eine unendliche Freiheit (§. 8.), so folgt, daß sich Gott 1.) nicht aus einer volkommen gleichgültigen Kraft bestimme (§. 4.), noch 2.) ohne alle Bewegungsgründe, die aus der zu erwählenden Sache genommen sind, mithin aus einem blinden Willen handeln könne (§. 3. Anmerk.) 3.) niemals das schlechtere dem bessern vorziehe, sondern allezeit

zeit das Beste, ohne sich zu irren und sich zu betrügen, den übrigen vorziehe (§. 4.), 4.) daß Gott von allem innern und äusern Zwange frei seyn müsse (§. 4.) weil dieses handgreifliche Mängel einer freien Handlung sind. Die Wahl Gottes kan demnach in keinem Stücke eine übelgetroffene Wahl genannt werden, wir mögen auf das Ganze selbst, oder auf die Theile des Ganzen sehen (§. 5.). Stellet Gott sich alle Dinge mit einmal aufs deutlichste vor (§. 4. 5. dogm. Abschn. Hauptstück 8.); so braucht Gott bei seiner Wahl weder Aufmerksamkeit, noch Reflexion, noch Vergleichung der Dinge (§. 3.), weil diese Handlungen ohne einer Zeit nicht volbracht werden können. Kan keine Wahl ohne Thätigkeiten des Verstandes, der Vernunft und des Willens seyn (§. 1. u. 6.); so können auch die freien Handlungen in Gott ohne Thätigkeiten seines Verstandes, seiner Vernunft, und seines Willens nicht gedacht werden (§. 7.).

Des zwölften Hauptstückes
Polemischer Abschnitt von der Freiheit Gottes.

§. 1.

Hier sind zweierlei Streitigkeiten von einander zu unterscheiden. Einmal über die Freiheit Gottes überhaupt: hernach über die Erklärung, die ich von der Freiheit Gottes gegeben habe. Bei dem ersten Streite komt es hauptsächlich auf die Frage an: handelt Gott aus einer Nothwendigkeit, die unwiedertreiblich ist? oder ist Gott in seinen Thätigkeiten frei von allen so wol innern, als äusern Zwange? Das lezte behaupte ich, das erste die Gegner.

§. 2.

Die Erheblichkeit des Streites beruhet auf dem Zusammenhange mit andern göttlichen Beschaffenheiten. Dadurch würde die Warheit hinfallen, Gott ist ein Geist, dadurch würde die Schöpfung, die eine freie Handlung seyn muß, darunter würde die Regierung der Welt, die von der Weißheit, mithin von einer Wahl der Zwecke und Mittel abhanget, dadurch würde die Vorsehung Gottes, nach welcher

Gott einem ieden seiner Geschöpffe unter allen möglichen Verknüpfungen die beste geben muß, gänzlich umgestosen werden.

§. 3.

Nun folgen die Einwürffe. Der erste Einwurf des von Spinoza Eth. Cor. 1. 2. S. 29. und 33. Wenn bei Gott alles aus der Nothwendigkeit seiner Natur erfolge, und durch selbige alle seine Thätigkeiten bestimmet werden; so folgt, daß Gott keine Freiheit habe. Nun sey das erste, folglich auch das lezte. Ich läugne die Fördersäze, die aus dem irrigen System seines Atheismus genommen sind, dessen gänzlicher Umsturz oben Hauptst. 2. S. 146. Buchst. a.) und S. 193. zu suchen ist.

§. 4.

Der zweete Einwurf. Wenn Gott ein nothwendiges Wesen oder Kraft sey; so folge, daß auch Gott nothwendiger Weise würcke. Das erste sey ohnstreitig, mithin auch das lezte. Ich läugne die Folge des Obersazes, wenn der Fordersaz, wie seyn muß, also eingeschräncket wird: wenn Gott in seiner Würcklichkeit eine nothwendige Kraft und Wesen. Denn von der Nothwendigkeit des Daseins einer Kraft lässet sich auf die Nothwendigkeit aller ihrer Thätigkeiten nicht richtig schliesen, weil die nothwendige Würcklichkeit einer Kraft freie Handlungen nicht schlechterdings ausschliesset, so wenig aus der zufälligen Kraft nothwendig die Freiheit folget. Denn auf solche Weise müsten alle Kräfte der Welt, die zufällig in ihrer Würcklichkeit sind, freie Geschöpfe seyn, dem die Erfahrung wiederspricht.

§. 5.

Ich gehe fort auf die zweete Streitigkeit über die Erklärung der göttlichen Freiheit, die ich mit Leibnizen angenommen habe. Ich wolte gern nachgeben, und diesen Zwist der Weltweisen zu den Nebenstreitigkeiten in dieser Lehre zehlen, wenn nur sein Einfluß in die ganze praktische Weltweisheit, die ohne einem richtigen Begriffe von der Freiheit, durchaus nicht richtig vorgetragen werden kan, und in die ganze Religion, die ein Inbegrif von lauter freien Handlungen ist, nicht so groß und handgreiflich wäre. Der erste Einwurf, den man den Haupteinwurf nennen kan, ist folgender. Wenn Gott, sagt man, nach seiner unendlichen Wahl unter allen möglichen nur das Beste wählen kan; so

folgt,

folgt, daß Gott keine Freiheit habe. Das erste sey aus §. 9. n. 3. des dogm. Abschn. klar. Die Folge sey daraus erweißlich, weil Gott auf diese Weise sich nur zu einem unter mehrern bestimme. Nothwendig aber sey das, was zu einem unter mehrern bestimmt wäre; also bliebe in Gott keine Freiheit. Dieser scheinbare Einwurf, der schon Manchen geblendet hat, beruhet auf zween falschen Erkentnißgründen. Der erste davon ist; **alles, was unter mehrern zu einem bestimmet ist, ist nothwendig.** Man würde diesen Saz nimmermehr für einen richtigen algemeinen Saz angesehen haben, wenn man das vom Nothwendigen angegebene Merckmal nicht zum Wesen desselben gemacht, und mit dem Nothwendigen reciprociret hätte. Die Gegner gestehen ia selbst ein, §. 2. Anmerk. dogm. Abschn.) daß ein Dieb, der nur eine einzige Uhr im Zimmer findet, und selbige mit sich wegträgt frei stehle. Der andre falsche Saz ist: **alle Bestimmungen zu Einem unter mehrern stehen unter einem physischen Zwange, der allerdings der Freiheit schädlich ist.** Dieses vorausgesezt, antworte ich auf zuvorgedachten Einwurf folgendergestalt. Ich schräncke den Förderſaz also ein: **Wenn Gott durch Bewegungsgründe und seine Volkommenheiten zu Einem oder zum Besten unter allen bestimmet ist:** so folgt u. s. w. Diesen Förderſaz gebe ich zu, und läugne die Folge des Obersazes, den man nicht wird beweisen können, es sey, daß man einen neuen irrigen Saz annehmen wolte: **alle Bewegungsgründe machen eine Nothwendigkeit in den Handlungen.** Von dessen Falschheit ich schon manches im vorhergehenden angeführet habe. Verstünde man aber den Förderſaz so: Wenn Gott in seiner Wahl physisch zum Besten genöthiget werde; so folgt, daß Gott u. s. w. Hier räume ich die Richtigkeit der Folge ein, läugne aber alsdenn die Richtigkeit des Förderſazes, weil man dabei gleichfals als wahr voraussezt, die Bewegungsgründe verursachten einen physischen Zwang in den Handlungen.

§. 6.

Der zweete Einwurf. Wenn Gott nach seiner unendlichen Wahl das Beste erwehlen muß: so folgt, daß dieser Wille des Besten entweder eine wesentliche Beschaffenheit Gottes seyn müsse, oder nicht. Beides sey falsch, also auch das erste. Denn dieser Wille des Besten könte nicht wesentlich seyn, weil alles wesentliche der Dinge absolut nothwendig wäre. Er könte auch nicht von Wesen Gottes unterschieden seyn, weil alles, was in Gott ist, Gott selbst sey. Ich antworte auf dieses Dilem-

ma, daß der Beweiß des ersten Untersazes viel unrichtiges enthalte. Ich rechne diese Wahl des Besten allerdings zu den wesentlichen Beschaffenheiten Gottes; läugne aber, daß daraus die absolute Nothwentigkeit dieses Willens folge, welches freilich die Freiheit Gottes ganz aufheben würde. Man verwechselt die metaphysischen Wesen der Dinge mit den physischen. Was aus ienen flieset, ist schlechterdings nothwendig, wie ein ieder wissen muß, der den unbeschränckten Saz der Ontologie: die Wesen der Dinge sind absolüt nothwendig, recht verstanden hat. Das, was zu dem physischen Wesen der Dinge, oder zu ihrer Würcklichkeit gehöret, hebt die Freiheit nicht auf, sondern schlieset solche bei vielen Dingen, auch bei Gott mit in sich, indem man alle Beschaffenheiten eines würcklichen Dinges zu seinem Wesen rechnet. Gott als ein Individuum hat kein metaphysisches Wesen, folglich hat man obigen ontologischen Saz am unrechten Orte angebracht, weswegen der Beweiß des ersten Untersazes offenbar falsch worden ist.

§. 7.

Der dritte Einwurf. Wenn die Erfahrung lehret, daß wir uns oft aus einem volkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe bestimmen, und eins davon wählen; so folgt, daß auch Gott eine solche Wahl und Freiheit nicht wiederspreche. Das erste sey wahr, also auch das lezte. Ich läugne nicht nur den Förderſaz, sondern auch die Folge der Obersazes. Unrichtig ist der Förderſaz, weil die Erfahrung nichts weniger, als die Bestimmung seiner Handlungen aus einem volkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe lehret. Die Erfahrung lehret ganz richtig, daß unsere Seele sich zuweilen Dinge, daraus sie wählen soll, als gleich gut vorstelle. Die Erfahrung lehret, daß sie, wenn sie in diesen Dingen keinen innern Unterscheid gewahr wird, entweder ihre Wahl aufschiebet, oder durch äusere Gründe sich in ihrer Wahl bestimmet, keinesweges aber aus vorgedachtem Gleichgewichte. Die Vernunft spricht, daß eine Wahl allein aus innerlich gleich gut vorgestelten Dingen keine sey (§. 14. dogm. Abschn.). Die Vernunft spricht, daß mehrere Dinge, die uns als gleich gut vorgestellet werden, in unser Vorstellung aufhören, mehrere zu seyn, folglich sogleich auch die Wahl aufhöret, ob gleich noch eine vernünftige Begierde, die keine stärckere zu dem einem, wie zu den übrigen seyn kan, übrig bleibet (§. 4. Anmerk. 2. dogm. Abschn.). Ich läugne die Folge des Obersazes. Wenn auch der Förderſaz wahr wäre; so kan daraus noch lange nicht geschlossen werden, daß es

mit

mit der göttlichen Freiheit auch so beschaffen seyn müsse. Haben etwa die Gegner schon bewiesen, daß die Bestimmung einer Handlung aus einem völligen Gleichgewichte der Bewegungsgründe eine ganz uneingeschränckte Realität sey, die nur allein sich für Gott schicken? Ist nicht vielmehr erweißlich, daß eine solche Bestimmung ein blinder Wille, der Gott sehr unanständig sey?

Anmerk. Man berufet sich so gar auf eine Schriftstelle Apostelg. 1, 26. um daraus darzuthun, daß die Freiheit Gottes in einer Wahl aus einem volkommenen Gleichgewichte bestehe. Allein wenn das kein Mißbrauch der Schrift heißt, so giebt es gar keinen. Denn die Jünger werffen über den Barsabas und Matthias, nach der bei zweifelhaften Dingen damals eingeführten jüdischen Gewonheit, das Loos. Sie rufen Gott an, daß er durch dasselbe kund machen möge, welchen er unter beiden erwählet hätte. Es trift das Loos den Matthias. Daraus schlieset man, der Himmel weiß, wie schlecht! Gott hat aus zween, die zum Apostelamte gleich gut waren, den Matthias erwählet, folglich muß die Freiheit Gottes in einer Wahl aus einem vollkommenen Gleichgewichte bestehen Je mehr die Verachtung der Regeln, nach welchen Schlüsse zu machen, unter uns, wie es scheinet, einreisen will; desto häufiger werden die Beispiele einer solchen elenden Schlußkunst, wie die obige ist, unter den Gelehrten werden.

§. 6.

Der vierte Einwurf. Wir behaupten, daß nur eine Gleichgültigkeit der Thätigkeiten, aber nicht eine Gleichgültigkeit des vollkommenen Gleichgewichts zur göttlichen Freiheit gehöre. Daraus folgern die Gegner, erstlich, daß auf diese Art die göttliche Freiheit in einer blosen Selbstthätigkeit bestehen würde, hernach, daß es Gott unanständig sey, sich bei einem vollkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu einem zu bestimmen. Man hält beides für ungereimt. Ich gebe bei dem ersten die Ungereimtheit zu, läugne aber, daß wir die ganze Freiheit Gottes nur in der Gleichgültigkeit der Thätigkeiten des göttlichen Willens sezen, woraus richtig das folget, was die Gegner für ungereimt halten. Bei dem zweeten läugne ich, daß das aus unsern Lehrsaze Gefolgerte ungereimt sey, weil sie dabei ihren irrigen Begrif von der göttlichen Freiheit, als wahr voraussezen. Es ist allerdings Gott, der den heiligsten

und volkommensten Willen hat, unabständig, sich aus einem volkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen.

Des zwölften Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Freiheit Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Ein Gott, der sein Verhalten gegen seine Creaturen aus obiectivischen Gründen einrichtet, und also aus wahrer Freiheit handelt, bleibt uns von dieser Seite der Anbetungswürdigste Gott. Ein Gott, der alle unsere Schicksaale nach seinem Eigensinn, oder nach einer Nothwendigkeit seiner Natur einrichtete, verdienet keine Ehre, keinen Danck und kein Lob. Nicht Eigensinn, nicht Nothwendigkeit seiner Natur, nicht ein blinder Wille, der keine Ursachen auser Gott hat, nicht ein bloses Ohngefehr, sondern deutliche Vorstellungen von dem, was unser Gott will, eine Einsichtsvolle Wahl, lauter Bewegungsgründe, aus den Sachen genommen, die er wählet, diese sind eigentlich bei unserm Gott die Richtschnur von dem allen, was er in dem grosen Weltgebäude, was er bei einem ieden von uns Menschen thut, gethan hat, und hinfort thun wird. O! du groser Gott! wie viel sind Menschen, die dich um dieser hohen Würde willen anbeten und verehren?

§. 2.

Die zweete Pflicht. Was kan uns mehr zu einer brünstigen Anrufung dieses frei handelnden Gottes anfeuren, als eben seine Freiheit, die sich nicht aus einem Gleichgewichte der Bewegungsgründe, sondern aus deutlicher Einsicht in die Beschaffenheiten der Dinge bestimmet. Was hilft das Gebet bei einer Verknüpfung der Dinge, die nicht geändert werden kan? was hilft uns unser Winseln, Flehen und Bitten, wenn alle unsere wiedrige und gute Schicksaale von einer ganz unwiedertreiblichen Nothwendigkeit zubereitet werden? Was für einen Einfluß hat also nicht das Gebet, das Gott von Ewigkeit vorher sahe, in seine Wahl der Einrichtung und Verknüpfung der Dinge in der Welt. Ein Elieser sucht, wie uns ein biblischer Geschichtschreiber erzehlet, für den Sohn sei-

nes Herrn, dem Isaack, eine volkommene Ehegattin. Er bittet Gott, daß er zu den Brunnen, wo er sein Gebet verrichtete, eine Person schicken möchte, welche die Vollkommenheiten besäß, welche er suchte. Siehe! sogleich kommt die Rebecca, Bethuels Tochter, ein Ausbund von schönen und wohlerzogenen Frauenzimmern. Geschahe dieses von ohngefähr, oder hienge es von einer freien Wahl dieser Umstände bei Gott ab? Der vernünftigste Theil unter den Menschen wird lieber das lezte, wie das erste für wahr halten, aber auch bei wichtigen Geschäften, bei augenscheinlicher Gefahr, darein man geräth, den Gott um Beistand anrufen, der alles in der Welt nach einer weisen Wahl ordnet.

Des dreizehenden Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der höchsten Weißheit Gottes.

§. 1.

Die höchste Weißheit in Gott ist eine so wichtige Lehre in der natürlichen Religion, daß der Weltweise selbiger nicht Licht genug durch seine nachdenckende Bemühungen verschaffen kan, um manche Nebel und Finsternisse in der Vorsehung und Regierung Gottes dadurch zu vertreiben. Dennoch siehet man selbige in besondern kleinen Schriften so wenig bearbeitet, daß ich deren nur drei anführen kan. Die eine hat der Herr Georg Abicht, die andere Herr Johann Georg Peter Möller, und die dritte Johann Raius verfertiget a). Beide haben sich nicht einmal in die Entwickelung des Wesentlichen der höchsten Weißheit eingelassen.

a) *Abichtii* Diss. Vindicias sapientiae & bonitatis circa lapsum Adami sistente Witteb. 1739. **Möllers** Gedancken über die Schlüsse, die aus der Weißheit Gottes hergenommen sind, Rostock 1754. 4. Der Joh. **Raius** gab in englischer Sprache heraus: the wisdom of god manifested in the works of the creation, Lond. 1688. 8., davon die sechste Ausgabe 1714. herauskam. Caspar Calvoer übersezte es ins teutsche: Spiegel der Weißheit und Allmacht Gottes, Goslar 1717. 4. Man hat verschiedene französische Ausgaben von diesem Wercke unter den Titel: l'existence & la sagesse de Dieu, manifestees dans les oeuvers de la Creation Utrecht 1714. 8. Ingleichen eine holländische, Amsterdam 1732.

§. 2.

Alle Weltweise der ältern Zeiten, welche sagten, daß die Welt von ohngefehr entstanden, welche die Absichten der Dinge in derselben läugneten, welche eine Nothwendigkeit in dem Erfolge der Begebenheiten der Welt annahmen, sind dieienige, die auch dadurch mittelbar die Weißheit Gottes umgestossen haben. Zu diesem Geschlechte gehören alle Atheisten, Fatalisten, und ins besondere ein **Demokritus, Epikurus, Strato, Asklepiades, Lucretius** und **Spinoza**, wieder welche **Aristoteles** a), **Galenus** b), **Lactantius** c) und **Pet. Poiret** d) geschrieben haben.

a) Der **Aristoteles** hat an zween Orten, nämlich Phys. Lib. II c. 8. T. I opp. p. 475. und Lib. 5. de generatione animalium c. 8. T. II opp. p. 713. die Thorheit eines Demokritus und solcher Leute aufgedecket. Τὺς ὀδόντας, schreibt er, ἐξ ἀνάγκης ἀνατεῖλαι, τὺς μὲν ἐμπροσθίυς ὀξεῖς, ἐπιτηδείυς πρὸς τὸ διαιρεῖν, τὺς δὲ γομφίυς πλατεῖς, καὶ χρησίμυς πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφήν. ἐπεὶ ὑ τύτυ ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων μερῶν, ἐν ὅσοις δοκεῖ ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά τυ. d. i. „Die Zähne, sagen sie, entstehen nothwendiger Weise und zwar die fördern, „welche scharf sind, um zerschneiden zu „können, die Backzähne sind breit, um „die Speisen zu zermalmen: denn sie „sind nicht deswegen gemacht, sondern „das ist zufälliger weise geschehen. Eben „so verhält es sich mit den übrigen „Theilen, welche scheinen um einer Sache willen gemacht zu seyn.„ Ich überseze gern auch die andere Stelle, wenn mir nur der Raum nicht zu enge wäre.

b) **Galenus**, der grose heidnische Arzt, wieß in seinem Buche, de vsu partium, das Lächerliche und Schändliche in der Art zu philosophiren diesen Weltweisen, darunter der **Lucretius** eine Hauptperson war, recht schön. Dieser sang von den Theilen des Körpers, und dessen Augen Lib. IV. v. 832-835. sqq. T. II. p. 136. sqq. ex edit. Havercampii folgendergestalt:

- - Nil ideo natum est in corpore, vt vti
Possemus, sed quod natum est, id procreat vsum.

d. i. Nicht darum ist im Körper etwas geboren, daß es nuzen könne, sondern was geboren ist, das bringt den Nuzen hervor. Ferner,

Lumina ne facias oculorum clara creata,
Prospicere vt possimus.

d. i. glaube nicht, daß die Augen so klar geschaffen sind, daß wir dadurch sehen können.

c) Der **Lactanz** de opificio Dei Cap. VI. p. 1003. führet die wunderliche Gedancken von den Absichten der Dinge, die der Epikur sich gemacht hatte, also an: Epicurus dixit, neque oculos ad videndum esse natos, neque aures ad audiendum, neque pedes ad ambulandum, quoniam membra haec prius nata sunt, quam esset vlus videndi, audiendi & am-

& ambulandi, sed horum omnia officia ex natis exstitisse. Sein Urtheil, das er über selbige fället, übersezе ich: Ich befürchte, daß man mich, wenn ich diese ungeheure und lächerliche Gedancken wiederlegen wolte, für abgeschmackt halten möchte. Es ist besser, weil wir mit einem abgeschmackten Menschen zu thun haben, abgeschmackt zu thun, damit er sich nicht für gar zu klug halte.

d) Der Poiret in Cogitat. rat. de Deo, p. 520. ff., auser ihm der Christoph Wittich in Antispinoza S. 83. ff., und Hr. von Wolf in der Wiederlegung der Sittenlehre B. v. S., nach der Schmidtischen Uebersezung §. 712. haben den Spinoza wiederleget, welcher alle Weißheit Gott abgesprochen hat. Omnia, schreibt er in Eth. P. I. S. 34. ff., quae hic indicare suscipio, praeiudicia pendent ab hoc vno, quod sc. communiter supponant homines, omnes res naturales, vt ipsos propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, vt ipsum coleret. S. 36. Ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, & omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Seine Gründe, womit er die Weißheit Gottes bestritten hat, werde im polemischen Abschnitte anführen, und darauf antworten.

§. 3.

Einreisende Irthümer sind schon oft die gelegentlichsten Ursachen bei gelehrten Männern worden, uns die schönsten Theorien von Dingen zu liefern, die andere bald wizig, bald mit Verstande bestritten haben. Das klärste Beispiel hiervon findet man in der Lehre von der Weißheit und Güte Gottes. Hätte im vorigen Jahrhunderte ein Pet. Bayle in seinem Wörterbuche, im Art. Manichäer, nicht unternommen, den Manichäismus mehr aus eitler Begierde nach Ruhm, als aus Ueberzeugung wieder aufzuwärmen, weil er die Zulassung des Bösen in der Welt mit der Güte und Weißheit eines guten Gottes nicht zu vereinigen wuste; so würde ein Herr von Leibniz nimmermehr seine ganz unvergleichliche Theodicee geschrieben haben, die eine der allerfruchtbarsten Theorien von der göttlichen Weißheit, Güte und Gerechtigkeit enthält, welche nach der Zeit durch einen Bülffinger, Canz und Reusch sehr vergrösert worden ist. a)

a) Bülffinger in Diluc. 441. ff. it. in Tr. de Orig. & Permissione mali p. 152. sqq. Canz in seiner Theol. nat. polem. und in seinen Meditat. philosoph. §. 451. ff. Reusch in Metaph. §. 925. ff.

§. 4.

In diesem Jahrhunderte 1755. gab die königliche Societät der

Wissenschaften in Berlin, deren Stifter und erster Präsident der Herr von Leibniz war, den Gelehrten unter der gewöhnlichen Verheisung des darauf gesezten Preises auf, das Lehrgebäude des Popens, eines engländischen Dichters, mit dem Lehrgebäude des Optimismus eines Leibnizens zu vergleichen. Da nun Hr. von Leibniz die Weißheit Gottes, welche sich allemal nach der Regel des Besten bestimme, zur Hauptstüze seines Optimismus machte; so hebet sich hier eine neue Epoche an, in welcher man seine ganze Theorie, welche seine Schüler hoch halten, von der höchsten Weißheit auf allen Seiten anzugreifen anfieng. Der Vorläufer hierinne war der Herr D. Crusius in seiner Metaphysick, welcher an dem Wolfischen Begrif der göttlichen Weißheit §. 289. folgendes aussezte, es sey theils ein undeutlicher, theils ein unerweißlicher Begrif, wenn man zu der Weißheit Gottes auch dieses rechnen wolte, daß er allezeit die besten Endzwecke und die besten Mittel erwehle. Diese Bestreitungen, und noch andere Säze nahm der Herr Regierungsrath Adolph Friedrich Reinhard, der die Gabe der Deutlichkeit in grösern Mase besizt, als sein Lehrmeister, zu Erkentnißgründen an, als er sich vorsezte, die Aufgabe der königl. Societät in Berlin auszuarbeiten. Seine Schrift trug würcklich den Preiß davon a). So gar der verdiente Sekretar bei dieser Societät, der Herr Formey b), ein rechtschaffener und Einsichtsvoller Mann, machte dem Verfasser gar mancherlei Einwendungen. Dabei blieb es nicht, sondern noch weit mehrere folgten ihm nach c).

a) Der erste Aufsaz war in französischer Sprache gemacht. Es erschien bald darauf eine teutsche Uebersezung unter der Aufschrift: Vergleichung des Lehrgebäudes des Hrn. Pope von der Volkommenheit der Welt mit dem System des Herrn von Leibniz, nebst einer Untersuchung der Lehre von der besten Welt u. s. w., nebst einer Abhandlung des Hrn Burlamaqui, von dem Willen und der Freiheit des Menschen, Leipz. 757. 8. Man sagt in der Vorrede, daß das Verlangen, das man in Frankf. gel. Zeit. vom Jahre 1756. St. 21. N. 94. darüber geäusert hatte, diese Uebersezung veranlasset habe, welche aus der Feder eines studirenden von Adel geflossen wäre. Die vornehmsten Säze, worauf er bauete, sind Säze, die zugleich den Begrif von der höchsten Weißheit, dem die Leibnizianer angenommen haben, umstößt. Er läugnet, daß unter den möglichen Welten, welche der göttliche Verstand sich vorstellet, eine die allervolkommenste, oder beste. Er läugnet, daß eine höchste Volkommenheit möglich. Er behauptet, es gebe verschiedene gleichgeltende Mittel, gewisse Zwecke zu erreichen.

b) der Herr geheime Rath Formey sezte in seiner Nouvelle Bibliotheque Germanique Tom. XVIII. P. I. p. 23-32. manches an dieser Preisschrift aus. Man nahm

nahm bei der Uebersezung derselben Gelegenheit, den Herrn Verf. gegen den Herrn Formey in zugesezten Anmerckungen zu vertheidigen.

c) Der Hr. M. Christ. Ziegra gab heraus Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, und verschiedene damit verknüpfte Wahrheiten, welche zwischen den Verf. des erhaltenen Preises de Optimismo - - sind gewechselt worden, 13 B. 8. Man sehe die Erlang. gelehrten Anmerckungen 1759. S. 132.

Des dreizehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der höchsten Weißheit Gottes.

§. 1.

Das, was eine Kraft durch gewisse bestimmte Handlungen würcklich machen will heißt der Endzweck, die Absicht. Die bestimmten Handlungen der Kraft, oder der Entstehungsgrund des Endzweckes heißt ein Mittel. Die Absicht kan also ohne dem Gebrauch der Mittel, und ohne der Verknüpfung beider nicht würcklich werden.

§. 2.

So wol Zwecke, als Mittel sind gar sehr unterschieden. Ohne dieser nöthigen Unterscheidungen zu gedencken, würde ich das folgende in einer unbeschreiblichen Finsterniß müssen liegen lassen, das ich doch ins Licht zu sezen schuldig bin. Es giebt gute, erlaubte, es giebt böse, unerlaubte Absichten. Jene heisen gut, wenn dadurch die Vollkommenheiten eines Ganzen befördert werden. Erlaubte Absichten müssen weder den Volkommenheiten des wiedersprechen, der sie sich vorsezet, noch auch der Sache, auf welche sie gerichtet sind. Böse Absichten heisen, die der Beförderung der Vollkommenheiten eines Ganzen wiedersprechen. Böse Absichten wiedersprechen also entweder den Vollkommenheiten dessen, der sie aussinnet, oder der Sache, bei der sie ausgeführet werden sollen. Ein Regent, der die algemeine Wohlfart seiner Unterthanen befördern will, ein Richter, der sich vorsezet, in seiner Gerichtsstube Recht und Gerechtigkeit zu handhaben, ein Geistlicher, der zum Hauptgeschäfte seines Amtes macht, seine Zuhörer zeitlich und ewig glückselig zu machen, haben gute Absichten. Ein Bösewicht, der sich

vorsezet, zu stehlen, zu morden, Aufruhr zu erregen, hat böse, unerlaubte Absichten. Ferner aus der Menge, aus den Graden der Vollkommenheiten die durch eine Absicht in einem Ganzen entstehen, beurtheilet man ihre Fruchtbarkeit. Je mehr und ie gröseres Gute durch den Endzweck in einer Sache entstehet, desto fruchtbarer ist er. Daraus erhellet, was die Unfruchtbarkeit der Absichten heise, ingleichen welcher Zweck unter mehrern der beste sey.

§. 3.

Es giebt gleichfals gute oder schlechte Mittel. Beide sind durch ihre Stuffen von einander unterschieden. Ein Mittel ist gut, wenn es dem Zwecke gemäß ist. Dazu gehöret, daß es 1.) zur Hervorbringung desselben hinreichend sey, 2.) am kürzsten, ohne Umschweiffe mich zu den vorgesezten Zweck führe, 3.) auch die gehörige Fruchtbarkeit in Ansehung seines Zweckes habe. Hieraus ist zu ersehen, daß es nothwendig gute, bessere, und beste Mittel, auch unter den Verknüpfungen der Mittel mit den Zwecken eine beste gebe. Gleich gute Zwecke, Mittel und Verknüpfungen der beiden finden nur in unsrer eingeschränckten Vorstellung aus Mangel der genugsamen Deutlichkeit aller Umstände und Beziehungen statt, aber nicht in den Zwecken, Mitteln und ihren Verbindungen selbst.

§. 4.

Die Weißheit bestehet in einer Wahl guter Verknüpfungen guter Mittel mit erlaubten Absichten. Sie wird der Argliſt, die geschickte Mittel zu bösen Absichten, der Thorheit, die zu ganz guten Zwecken schlechte Mittel wählet, entgegen gesezt. Die Weißheit erfordert nothwendig 1) deutliche Begriffe der Dinge, mithin Verstand, 2) eine Einsicht in ihre Verknüpfungen, mithin Vernunft, 3) eine geschickte Wahl, mithin Willen. Darum kan ohne Verstand, ohne Vernunft, ohne Freiheit niemand zur Weißheit gelangen. Geister sind also der Weißheit, der Argliſt, und der Thorheit allein fähig. Die höchste Weißheit bestehet in der Wahl der besten Verknüpfungen der besten Mittel mit den besten Zwecken.

§. 5.

Die höchste Weißheit erfordert erstlich eine Wahl der besten Absichten (§. 4.). Daraus folget, daß dieselbe 1) nie etwas ohne Absichten

sichten, oder umsonst thun könne, 2) die allerfruchtbarsten, und ihr anständigsten Endzwecke erwählen müsse. Einem Weisen ist ganz unanständig die Wahl der Absichten, die entweder seinen eigenen Volkommenheiten, oder den Volkommenheiten des Ganzen wiedersprechen, auf welches sie gerichtet sind, oder eine Wahl der Absichten, die zwar mit den Volkommenheiten der einzeln Theile, aber nicht in Verknüpfung mit den übrigen bestehen können.

§. 6.

Die höchste Weißheit erfordert zweetens, eine Wahl der besten Mittel (§. 4.). Daraus flieset nothwendig, 1) daß die höchste Weißheit Mittel erwähle, die zur Würcklichkeit des Endzweckes hinreichend sind, keinesweges aber solche, die entweder gar nicht für Mittel zu achten sind, oder wohl gar den nächsten, und die ganze Riehe einander unterworfenen Zwecke hindern: 2) daß sie Mittel wähle, die ohne alle Umschweiffe den Zweck würcklich machen, mithin nicht eine einzige Handlung unternehme, die nicht etwas zur Würcklichkeit ihrer Absichten beiträgt: 3) daß sie fruchtbare Mittel erwähle, die viele Endzwecke zugleich würcklich machen.

§. 7.

Die höchste Weißheit erfordert drittens, eine Wahl der besten Verknüpfungen zwischen Mitteln und Zwecken (§. 4,). Diese Verknüpfungen werden gemacht, entweder durch die Coordination, wenn mehrere Mittel zusammen genommen zur Erreichung des Zweckes zugleich nöthig sind, oder durch die Subordination, wenn der eine Zweck zu einem Mittel des folgenden, die ganze Riehe aber besonderer Zwecke zu einem Mittel eines einzigen Hauptzweckes gemacht wird. In Kriegen, in der Regierung eines Staats, beim Studieren siehet man bald Coordination, bald Subordination, wenn der Feldherr, wenn der regierende Fürst, wenn der Schüler der Weißheit seinen Zweck erreichen will. Bei den einander unterworfenen Zwecken hat man die Nebenzwecke und den Hauptzweck, die Mittelzwecke, davon der nächste, wie einige thun, nicht ausgeschlossen werden darf, und den lezten Zweck von einander zu unterscheiden.

Anmerk. 1. Aus den 4. 5. 6. u. 7ten Paragraphen erhellet, daß die höchste Weißheit eine nothwendige Folge des höchsten Verstandes, der höchsten Vernunft und der höchsten Freiheit sey.

Anmerk. 2. Der Abschnitt, der der Verbesserung des menschlichen Herzens gewiedmet ist, verlangt von mir noch folgende Zusäze: 1) die höchste Weißheit kan nie einen Fehler in ihrer Wahl machen, und ist keinem gegründeten Tadel ausgesezt, 2) von der höchsten Weißheit kan nur der, welcher einen unendlichen Verstand, und eine unendliche Vernunft hat, richtig urtheilen, weil ein endlicher Geist, wie unsere Seele ist, die ganze Riehe aller unter einander verbundenen Zwecke, die beide Reiche des Möglichen und des Würcklichen nicht übersehen kan, 3) der endliche Verstand wird die Weißheit in den Wercken Gottes alsdenn am allerbesten einsehen, wenn sie ganz ausgeführet sind, oder am Ende, 4) ein Mensch, der der Regierung Gottes durch fleisige Aufmercksamkeit auf die Begebenheiten der Welt ziemlich kundig worden ist, kan viel von den göttlichen Absichten im Reiche der Natur und der Gnade einsehen, aber von forne her, oder ohne Offenbarung nie davon gewiß werden, 5) kommt uns oft in der Regierung der weisesten Potentaten etwas dunckel, zweifelhaft und unschicklich vor; wie öfterer werden solche Erscheinungen in der göttlichen Regierung dem Menschen vorkommen. Wie manches wird uns in den Veranstaltungen, Zulassungen Gottes, als ganz unbegreiflich, ia! wohl gar, als thöricht vorkommen, das doch in der ganzen Verbindung betrachtet, den herrlichsten Beweiß göttlicher Weißheit enthält?

§. 8.

Gott ist höchstweise. Beweiß. Gott hat den höchsten Verstand (§. 11. dogm. Abschn. Hauptst. 8.), nächstdem die höchste Freiheit (§. 7. und 8. dogm. Abschn. Hauptst. 12.), folglich auch die höchste Weißheit (§. 7.).

Anmerk. Man kan auch apagogisch diesen Lehrsaz also erweisen. Hätte Gott nicht die höchste Weißheit; so müste Gott entweder nicht das beste erkennen, oder das beste nicht wollen. Das erste im Hintersaze widerspräch §. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 8., das andere widerspräch §. 2. und 3. dogm. Abschn. Hauptst. 11., mithin ist auch der Förderſaz falsch; und der ihm entgegengesezte Saz wahr, oder Gott hat die höchste Weißheit.

§. 9.

Ist Gott die höchste Weißheit (§. 8.), so kan Gott nie ohne Absichten, oder umsonst etwas thun (§. 5.), er kan keine andere, als die besten, fruchtbarsten und ihm anständigsten Absichten erwählen (§. 5.).

Anmerk.

Anmerk. 1. Aus den vorigen Lehrsäzen folgt, daß ein ieder Nuzen, den das eine Geschöpfe dem andern schaft, in Ansehung Gottes eine Absicht seyn müsse, weil Gott nicht nur alle Nuzungen der Dinge von Ewigkeit mit Gewißheit vorhergesehen, sondern auch gewolt hat. Wem darf es also befremden, daß der Atheist zwar Nuzungen der Dinge in der Welt zuläßt, aber alle Absichten der Dinge läugnet? Er giebt den Nuzen der Sonne, des Mondes, des Regens und Thaues in der Welt zu, läugnet aber, daß diese Nuzungen von einem weisen Wesen wären veranstaltet worden. Bei uns Menschen ist nicht gleich aller Nuzen auch Absicht. Viele von uns zubereitete Dinge sind nuzbar, ohne daß wir ihren Nuzen gleich eingesehen, und gewolt haben.

Anmerk. 2. Das böse, das schädliche in der Welt kan nicht füglich unter die Absichten Gottes gerechnet werden. Jedoch mache ich mir gar kein Bedencken, die Zulassung des Bösen zu den Endzwecken Gottes in dieser Welt zu zählen.

§. 10.

Da Gott die höchste Weißheit ist (§. 8.); so muß Gott allezeit die besten Mittel erwählen (§. 6.) mithin die fruchtbarsten, kürzesten und die hinlänglichsten (§. 6.). Gott ist also ganz ohne Thorheit, und Arglist (§. 4.).

Anmerk. Man darf also an der Richtigkeit des Gesezes nicht zweifeln: die Natur gehet allezeit den kürzesten Weg. Der Streit, der vor wenig Jahren zwischen dem Herrn Maupertuis in Berlin, und Herrn König in Holland hierüber entstund, ist eine bekannte Sache.

§. 11.

Ist Gott die höchste Weißheit (§. 8.); so muß Gott auch die besten Verknüpfungen zwischen Mitteln und Zwecken erwählen (§. 7.), mithin muß Gott das beste System der Dinge würcklich machen, weil aus der Verknüpfung mehrerer Dinge die Systemen entstehen.

§. 12.

Die Weißheit Gottes handelt iederzeit nach dem Gesezе des Besten. Beweiß: Gott erwählet nach seiner Weißheit die besten Zwecke (§. 9.), die besten Mittel (§. 10.), die besten Verknüpfungen beider unter einander (§. 11.), also handelt Gott, vermöge seiner Weißheit iederzeit nach dem Gesezе des Besten.

Anmerk. 1. Wem etwa das Wort Gesez bei Gott anstößig ist, der wisse, daß es hier für die Regel, oder für das, nach welchem etwas eingerichtet wird, genommen werde. Macht sich Gott in seiner Wahl nicht das Beste zur Regel, so höret er auf, die höchste Weißheit zu seyn.

Anmerk. 2. So gewiß und nothwendig auch der obige Lehrsaz ist, so schwer, ia! fast unmöglich ist es für uns, in dieser Welt, in einzeln Fällen immer erweißlich zu machen, dieses oder ienes sey das Beste, so lange wir von dem Daseyn einer Sache noch nicht gewiß sind. Was erschweret dem Weltweisen den Beweiß von der Unsterblichkeit der Seele? Er weiß nicht, ob sie zum Besten der gegenwärtigen Welt gehöre. Warum glaubt der ewige Evangelist ein Ende der Höllenstrafen? Er glaubt, dasselbe, und die Besserung der Verdammten durch Strafen nach diesem Leben gehöre zum Besten dieser Welt.

Anmerk. 3. Aus obigem Lehrsaze ist auch erweißlich, daß Gott, nach seiner Weißheit bei der Wahl der Dinge, allezeit auf das siehet, was sich schickt, und was sich nicht schickt, was sich mehr oder weniger schickt, weil auser dieser Einsicht keine Wahl des Besten möglich ist. Gott siehet also allezeit darauf, ob sich die Dinge für einander, dergleichen Mittel und Zwecke sind, ob sie sich für das Ganze, oder die gegenwärtige Welt, ob sie sich für seine Volkommenheiten schicken, und mit dem allen übereinstimmig sind. Wolte Gott die Tugend bestrafen, und das Laster belohnen; so würde Gott etwas thun, das sich weder für die Dinge auser ihm, noch auch für seine eigene Volkommenheiten schicken würde. Ein Gott, der sich nicht nach obiectivischen Gründen in Einrichtung einer Welt, in Austheilung der Belohnungen und Bestrafungen richtet, thut beständig etwas, das sich nicht schicket, und ihm keine Ehre unter den Menschen macht. Ist es glaublich, daß es Gelehrte giebt, die von Gott so dencken und so lehren?

§. 13.

Keine einzige Thätigkeit der göttlichen Kraft ist ohne Weißheit. Beweiß. Gott handelt allezeit nach dem Gesezе des Besten (§. 12.), mithin ist in Gott keine einzige Thätigkeit ohne Weißheit (§. 4.)

Anmerk. Mancher Zweifel gegen die göttliche Regierung dieser Welt, manches Hinderniß des Vertrauens auf Gott würde bei uns Menschen ganz wegfallen, wenn wir allezeit an den erwiesenen Lehrsaz dächten.

§. 14.

§. 14.

Wunderwercke wiedersprechen der Weißheit Gottes nicht, sondern sind ihr oft gemäß. Beweiß. Wunderwercke sind Mittel, die Volkommenheiten und das Beste der Welt alsdenn zu befördern, wenn die Kräfte der Welt dazu allein nicht hinreichend sind, wie solches in der Cosmologie dargethan wird, und welches Reusch in seiner Einleitung in die geoffenbarte Göttesgelahrheit §. 98. und in den Anmerckungen vortreflich erwiesen hat. Mithin wiedersprechen Wunderwercke der Weißheit Gottes nicht, sondern sind ihr oft gemäß (§. 4. und §. 6.).

Anmerk. Sind Wunderwercke unter gewissen Umständen der Weißheit Gottes gemäß; so wiedersprechen sie ihr doch allezeit, **wenn selbige ohne Noth vervielfältiget werden.** Denn sie gehörten zu den Mitteln, welche durch Umschweife zum Zwecke führen, und wären nicht die kürzesten, mithin auch nicht die besten, welches sich für die Weißheit Gottes gar nicht schickt (§. 6.). Man beruft sich zu keiner Zeit mehr auf diesen Saz, als wenn die Kennzeichen einer wahren Offenbarung sollen angegeben werden. Allein ich halte es für eine überaus schwere Sache, nicht nur überhaupt zu sagen, diese oder iene Begebenheit sey ein wahrhaftiges Wunderwerck, sondern noch weit schwerer kommt sie mir vor, in einzeln Fällen mit Gewißheit zu bestimmen, hier ist ein Wunderwerck nöthig, dort ist ein Wunderwerck ohne Noth geschehen, d. i. der Endzweck des Besten hätte können durch die Kräfte der Welt eben so gut erhalten werden. Um deswillen wundere ich mich nicht, wenn einige mit dem reichen Manne noch heut zu Tage unmittelbare Gesandschaften an ihre Brüder von Gott verlangen, sie aus ihrem künftigen Unglücke zu retten; andere aber die Sonnenfinsterniß über das ganze iüdische Land bei der Creuzigung Christi entweder für gar kein Wunderwerck, oder für ein Wunderwerck ohne Noth ausgeben werden.

Des dreizehenden Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der höchsten Weißheit Gottes.

§. 1.

Man hat hier zweierlei Streitigkeiten von einander zu unterscheiden. Erstlich über die Frage, ob Gott in eigentlicher Be-

deutung eine Weißheit zukomme? Hernach, ob die oben gemachte Erklärung von der Weißheit Gottes richtig sey? Was die erste Streitfrage betrift; so beiahen wir selbige: dagegen läugnen solche alle Atheisten, Fataliſten, besonders Benedict von Spinoza.

§. 2.

Die Erheblichkeit dieses Streites ist daraus sichtbar, weil derselbe mit dem unendlichen Verstande, Willen, Freiheit in Gott, mit der Schöpfung, mit der Regierung Gottes, welche ohne Darstellung der besten Welt sich nicht gedencken läßt, mit der Vorsehung, mit dem Ursprunge, und der Zulassung des Bösen in der Welt gar genau zusammen hangt.

§. 3.

Der erste Einwurf, den das Haupt der Fataliſten, der von Spinoza in seiner Ethick. §. 36. gemacht hat, ist folgender. Er bestreitet die Weisheit Gottes auf eine ostensivische Art aus zween Gründen. Erstlich, alles erfolge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur nach dem 16. Lehrsaze der Ethick, und Gott würcke nicht mit einem freien Willen (Cor. 1. propos. 32.), wodurch er eine freie Wahl in Gott, folglich die Weißheit Gottes läugnen muß (§. 7. Anmerk. 1. dogm. Abschn.). Zweetens giebt er vor, daß die Lehre von den Absichten der Dinge in der Welt aus Unwissenheit und Vorurtheilen entstanden sey.

Ich antworte auf das erste eben das, was ich im polem. Abschnitte des Hauptst. 12. §. 3. 4. schon geantwortet habe. Auf das zweete antworte ich, daß der von Spinoza entweder als erwiesen vorausſezet, was nicht erwiesen werden kan, oder seinen Beweiß auf den ersten unerweißlichen Grund, nämlich auf die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, daraus alle Begebenheiten der Welt ihren Ursprung hätten, bauen muß.

§. 4.

Der zweete Einwurf, den der von Spinoza an eben dem Orte S. 36. gemacht hat, beruhet auf drei ungereimten Folgen, die er aus unserm Lehrsaze hergeleitet hat. Die Lehre von Endzwecken in der Welt sagt er, 1.) kehre die ganze Natur um, und mache die Ursache zur Würckung, und auch umgekehrt: 2.) mache aus dem, was der Natur nach eher, zu einem der Natur nach spätern; 3.) verwandele das Höchste

ste und vollkommste in das unvollkommste. Die beiden ersten Folgerungen wären für sich klar: die lezte aber sey aus seinen Lehrsäzen 21. 22. und 23. offenbar.

Ich läugne in allen drei Fällen die Folge des Obersazes. Im ersten Schlusse, weil einerlei Ding zu gleich eine Würckung Gottes, aber auch Ursache, nur nicht auf einerlei Weise seyn kan. Gott hat die Sonne erschaffen den Erdboden zu erwärmen und zu erleuchten. In Beziehung auf Gott ist die Sonne Würckung, in Beziehung auf den Erdboden Ursache, ohne daß ein Widerspruch oder Verwandelung der Ursachen in Würckungen, und umgekehrt entstehe.

Ich läugne die Folge des Obersazes im zweiten Schlusse. Denn vors erste, so hat Spinoza die Redensarten der Alten, der Natur nach eher oder später seyn, nicht recht verstanden, sonst würde er sie hier gewiß nicht gebraucht haben. Ein ieder weitläuftige Begrif in Verhältniß gegen den engern heißt bei alten Weltweisen das der Natur nach frühere. Bei Gott, bei der Natur, bei den Absichten der Dinge in der Welt, welche alle zu den einzeln und würcklichen Dingen gehören, findet kein der Natur nach früheres und späteres statt. Es ist vors zweete, kein Wiederspruch, zu sagen, daß die Absichten in Gott gewesen sind, ehe sie in der Welt zur Würcklichkeit kamen, und noch kommen werden. Denn der Intention nach ist die Absicht das erste, und der Ausführung nach das lezte.

Ich läugne die Folge des Obersazes im dritten Schlusse. Spinoza will sie also beweisen: „Dieienige Würckung, sagt er, ist die vol„kommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird: und ie „mehrerer mittlerer Ursachen etwas bedarf, wenn es hervorgebracht wer„den soll, desto unvolkommener ist es. Wenn nun dieienige Dinge, „welche Gott unmittelbar hervorgebracht hat, deswegen wären gemacht „worden, damit Gott seine Absichten erhalten möchte: so müsten noth„wendig die lezten Dinge, um derentwillen die vorhergehenden gemacht „worden, unter allen die vortrefflichsten seyn.„ Hier nimmt Spinoza offenbar falsche Säze zu Erkentnißgründen seines Beweises an. Erstlich, ie mehr Mittelursachen zur Hervorbringung eines Dinges in der Welt erfordert werden, desto unvolkommener ist es: hernach, dasienige, was eine Ursache unmittelbar ohne Mittelursachen hervorbringt, ist das vollkommenste. Soll der erste Saz wahr seyn, so müste die Welt von Jahren zu Jahren schlechter werden, weil die Mittelursachen

zur

zur Hervorbringung der Zwecke derselben immer zugenommen haben. Soll der zweete Saz wahr seyn; so müste der Sieg allezeit volkommener seyn, den ein Potentat selbst erfochten hat, als der, den seine Feldherren erfochten haben. Sodann gehöret zu den spinozistischen Irrthümern, daß das, was Gott unmittelbar thue, volkommener sey, als das, was er durch Mittelursachen hervorbringe, folglich haben die natürlichen Begebenheiten der Welt weniger Volkommenheit, als die Wunderwercke. Wäre es also nicht besser, daß Gott, was er thut, durch lauter Wunderwercke thäte?

Anmerk. Ich hänge noch zween andere Gründe an, mit welchen Spinoza die Absichten der Dinge, folglich die Weißheit Gottes an eben dem Orte bestritten hat. Denn, wenn Gott, schreibt er, wegen einer Absicht handelt; so muß er nothwendig etwas begehren, das ihm mangelt. - - Wir müssen auch nicht vorbeilassen, hier anzumercken, daß die Anhänger dieser Lehre, welche in Anzeigung der Absichten der Dinge ihren Wiz wollten sehen lassen, zum Beweiß dieser ihrer Lehre eine neue Art zu schliessen auf die Bahn gebracht haben; indem sie ihre Schlüsse nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit hinaus führeten: woraus man siehet, daß kein anderes Mittel übrig gewesen ist, diese Lehre zu erhärten. Denn wenn ein Stein aus einer Höhe einem Menschen auf den Kopf fiele, und ihn todt schlüge, so beweisen sie auf diese Art, daß der Stein deswegen herunter gefallen sey, den Menschen umzubringen. Sie geben zur Ursache davon an, der Wind habe gewehet, und er sey eben zu einem guten Freunde gerufen worden. Diese Ursachen hätten wieder ihre Ursachen, biß sie endlich den Willen Gottes, die lezte Zuflucht der Unwissenheit, zur Ursache annähmen. Ich antworte auf das erste also: Die Absichten der Dinge in der Welt gehören nicht zu den innern Realitäten einer absolut unendlichen Substanz, wie für sich klar ist. Daher, wenn sie auch Gott begehret; so begehret er nicht etwas, das ihm fehlet, sondern etwas, das er der Creatur gönnet. Ich antworte auf das zweete, daß kein Weltweiser, er seze denn die Freiheit im volkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe, den blosen göttlichen Willen zur lezten Ursache aller Begebenheiten der Welt machen werde, weil er wohl weiß, daß Gott nichts, ohne Ursache dazu zu haben, wollen könne. Spinoza wirft also einen Fehler im schliesen, den nur einige gemacht haben, allen Weltweisen, sich ausgenommen, vor. Ich gebe ihm seine obige Spott-

rede

rede zurück, und sage, daß diese Art zu schliesen die neue Erfindung sey, die Spinoza hier wieder auf die Bahn gebracht hat.

§. 5.

Die zweete Streitigkeit betrift die von mir oben §. 4. in dem dogmatischen Abschnitte gegebene Erklärung von der Weißheit Gottes. Dieser Streit hangt nicht nur mit der wichtigen Lehre von der Freiheit überhaupt, sondern auch mit der Lehre von der besten Welt, mit der Vorsehung, und mit der Zulassung des Bösen in der Welt auf das genaueste zusammen.

§. 6.

Der erste Einwurf. Der angenommene Begrif von der höchsten Weißheit, sagt man, sey nicht mit der Freiheit zu vereinigen. Denn wenn die höchste Weißheit sich nach dem Geseze des Besten, das nur ein einziges wäre, allezeit richten müßte; so behielte Gott keine Zufälligkeit seiner Handlungen, welche eine nothwendige Beschaffenheit der Freiheit wäre. Ich habe zwar schon oben §. 3. Hauptst. 12. polem. Abschn. auf diesen Einwurf geantwortet; allein ich seze nur folgendes noch hinzu. Ich gebe zu, das Beste unter allen übrigen möglichen Dingen ist nur ein einziges: ich gebe nach meinem Begriffe von der Weißheit Gottes zu, daß Gott vermöge seiner Volkommenheiten nur das Beste erwähle: ich gebe zu, daß die Wahl des Besten zu dem Wesen Gottes, das kein metaphysisches ist, gehöre. Ich läugne aber, daß daraus eine innere Nothwendigkeit entstehe, weil sich eine denckende Substanz durch die Bewegungsgründe ohne innern Zwang bestimmet, wie ich schon oft solches behauptet, und die Gründe davon angeführet habe, die ich zu wiederholen für unnöthig halte.

§. 7.

Der zweete Einwurf. Man hätte, sagt Herr D. Crusius in seiner Metaphysick §. 289. S. 541., einen theils undeutlichen, theils unerweißlichen Begrif, wenn man zu der Weißheit Gottes rechnen wolte, daß er allezeit die besten Entzwecke, und die besten Mittel erwehle. Er sahe vorher, daß man ihm beides läugnen würde. Lasset uns also sehen, wie er solches zu beweisen sich bemühet hat! Er will beweisen erstlich, Gott kan nicht immer die besten Zwecke erwählen. Denn da der höchste Endzweck Gottes aus keinem höhern beurtheilet werden kan; so

könte er in keinem andern Verstande der beste genennet werden, als wenn er dem Grade und Umfange nach die höchstmögliche Grösе hätte. Dieses fände aber bey den göttlichen actionibus transeuntibus nicht statt, welche allezeit auf Geschöpfe gerichtet wären, deren Volkommenheiten endlich, welche immer vermehret werden könten, mithin liese sich von keiner sagen, daß sie die lezte und beste wäre.

Hierauf ist viel und mancherlei zu antworten, als: 1) ich läugne, daß bei Geschöpfen keine besten Zwecke, d. i. die dem Grade und Umfange nach die höchstmögliche Grösе hätten, ihrer Endlichkeit halber solten statt finden. Man verwechselt offenbar die mathematischen oder algemeinen Grösen mit den Grösen einzelner würcklicher Dinge. Jene können ohne Ende, und algemeine Dinge so lange, bis man auf einzelne Dinge kommt, vermehret und vermindert werden: aber nicht die leztern. Denn alle würckliche Dinge haben lauter völlig bestimmte Grösen, welche keine andere Vermehrungen und Verminderungen zulassen, als die sie würcklich haben. Vermehre oder vermindere ein Mensch über das ihm völlig bestimmte Ziel sein Leben, vermehre oder vermindere er sein Vermögen, seine Erkentniß, seine Macht über das Ziel, das ihm durch die völlige Bestimmung schon gesezet ist. Wenn das in unserer Gewalt stünde, so würde man uns gewiß unter die Einwohner in Utopia zehlen müssen. Hierauf ist 2) zu antworten, daß man sich einen ganz unrichtigen Begrif, wieder den Sinn des Herrn von Leibnizens, vom besten Endzwecken gemacht hat. Herr von Leibniz verstunde nicht durch den besten Endzweck in der Welt denienigen, der für sich betrachtet dem Grade und Umfange nach die höchstmögliche Grösе hat; sondern der in Verhältniß gegen das ganze und dessen Theile, in Verhältniß gegen die Eigenschaften des, der solche Absichten bestimmet, der beste ist. Aeltern haben die Absicht, ihren Sohn studieren zu lassen. Er kan sich auf die Gottesgelarheit, auf die Rechte, auf die Arzeneikunst, auf die Weltweißheit, oder schöne Wissenschaften allein legen. Die Absichten sind alle, aber nicht gleich gut. Er erwählte die schöne Wissenschaften statt einer, in menschlicher Gesellschaft zur Verwaltung öffentlicher Aemter brauchbaren Wissenschaft. Gewiß! er hätte nicht die beste Absicht erwählet. Ein anderer erwählte die Absicht, ein Prediger zu werden. Er wäre aber ein Prinz, oder hätte eine üble Aussprache, oder wäre lahm, und furchtsam bei Krancken. Gewiß! er hätte eine Absicht erwählet, die sich für seinen Stand, für seine Gaben, für seine übrige Mitbürger menschlicher Gesellschaft nicht sonderlich

derlich schickte. Auf ähnliche Art verhält es sich mit den Mitteln. Sie haben, wie die Zwecke, ihre Stuffen. Man sucht ein Behältniß zu einem bequemen Aufenthalte. Ein Dachsbau schickt sich gewiß nicht für einen Elephanten, das Hirtenhaus für keinen Staatsrath, ein königlicher Pallast für keine Heringsfrau, der Holzstall für keinen Gelehrten. Ein Mittel ohne Beziehung auf einen gewissen Zweck ist gar kein Mittel. Unter vielen Mitteln aber ist das eine, gegen seinen Zweck gehalten, immer besser, wie das andere. Es muß also nothwendig gute, bessere, und ein bestes Mittel geben. Gründet sich also der Einwurf des Herrn D. Crusius nicht auf das, was man entweder Verdrehung der Worte eines andern, oder unrecht verstandene Erklärungen nennt? Ist mit Grunde der Wahrheit zu behaupten, daß Gott die Schrancken der Gröse in seinen Endzwecken wilkührlich, ohne auf die Beschaffenheiten einer Sache, ohne auf ihre Verhältnisse gegen die übrigen, mit denen sie verknüpft wird, zu sehen, wie unser Gegner gethan hat?

Es läugnet Herr D Crusius, daß Gott allezeit die besten Mittel erwählen müsse. Denn erstlich könte man ia die Möglichkeit ganz gleichgültiger Mittel nicht wiederlegen, unter denen also Gott nach Belieben eins wählen müsse. Ferner, wenn auch ein Mittel gleich für den andern, an sich selbst betrachtet, einen Vorzug der Volkommenheit hätte, so käme es doch darauf an, ob derselbe Vorzug in die göttliche Hauptzwecke, und in den Grad, in welchem er sie voriezo hat befördert wissen wollen, einen Einfluß hat, oder ob er nicht vielleicht nur zu der Vermehrung zufälliger Vollkommenheiten in der Welt diene, folglich darum, weil sie zufällig sind, nicht zu den Endzwecken Gottes gehöre.

Ich antworte auf das erste, es hat auch Herr Crusius in seinem Leben nicht dargethan, daß es volkommen gleich gute Mittel gebe. Ihm aber konte der Saz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, besonders wie ich ihn in meinen metaphysischen Abhandlungen bewiesen habe, nicht unbekannt seyn, daraus zwei volkommen gleich gute Mittel unwidersprechlich zu wiederlegen sind.

Ich antworte auf das zweete. Erstlich läugne ich, daß bei einer individuellen Welt, wie die unserige ist, es zufällige Absichten gebe (Siehe oben Anmerk. S. 58.). Hernach läugne ich, daß zufällige Absichten der Welt nicht unter die göttliche Endzwecke zu rechnen wären. Alle zugleich mögliche Absichten in der Welt sind lauter würckliche göttliche Absichten. Endlich alle Nebenabsichten und Mittelzwecke müssen

in den Hauptzweck und lezten Zweck der Welt nothwendig einen Einfluß haben. Diese Gründe sind, meines Erachtens, starck genug, die obige Erklärung von der Weißheit Gottes zu vertheidigen.

§. 8.

Der dritte Einwurf. Wenn das beste unter den endlichen Dingen unmöglich; so kan sich Gott auch nicht immer nach dem Gesezе des Besten in seiner Wahl richten. Nun sey das erste wahr, also auch das lezte. Ich läugne den Fördersaz, auf welchen der Herr Regierungsrath Reinhard seine Preisschrift wieder den leibnizischen Optimismus hauptsächlich gebauet hat. Einstweilen mag das zur Antwort genug seyn, was ich dem Herrn Crusius in der ersten Antwort §. 7. entgegen gesezet habe. Unten in dem Hauptstücke von der besten Welt wird sich die Gelegenheit finden, mehr dagegen zu erinnern.

Des dreizehenden Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der höchsten Weißheit Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man baue auf die Ueberzeugung von der göttlichen Weißheit vornämlich sein Vertrauen auf Gott, ohne welchem keine wahre Gottesfurcht und Glückseeligkeit unter den Menschen eingeführet werden kan. Dieses wird befördert

a) durch eine lebendige Vorstellung, daß Gott mit den Menschen auf keine thörichte, arglistige und betrügliche Art handeln, daß Gott in der Wahl seiner Zwecke und Mittel nie fehlen, sondern das, was ihm gefället, auch ausführen könne. Was hilft uns alle unsere Sorge, Arbeit und Bemühung, in der Welt etwas zu erlangen, welches uns Gott, seiner Weißheit nach nicht geben kan? Was hilft den Armen die Begierde, reich zu werden, wenn es den Absichten Gottes wiederspricht? Was hilft den Mächtigen alle Anschläge, die Grenzen ihrer Reiche jährlich zu erweitern, wenn es den Zwecken Gottes zuwieder ist? Und wie vergeblich ist die Sorge, die Furcht für den Anschlägen und für der Gewalt unsrer Feinde, die ihre Absichten nicht weiter ausführen können, als ihnen die Weißheit Gottes zuläßt. Die Pflicht wird befördert

b) durch

b) Durch eine lebhafte Vorstellung, daß Gott auch in den verwornsten Händeln der Welt und unseres Zustandes verstehe und wisse, wie und wann uns am besten zu helffen sey; daß er nie unterlasse, alles nach seiner Weißheit einzurichten, herrlich hinauszuführen, und verstehe, allen Wiederwärtigkeiten und Versuchungen einen solchen Ausgang zu verschaffen, der seine Weißheit auf unsern Erdboden verherrlichet. Diese Pflicht wird befördert

c) durch die lebhafteste Vorstellung, daß der Herr uns öfters mit seiner Hülfe alsdenn am nächsten sey, wenn wir es am wenigsten gläuben, und selbige am nöthigsten haben. Denn Gott siehet vermöge seiner Weißheit allezeit auf die Umstände der Zeit und des Orts, besonders auf die innern Beschaffenheiten derer, denen soll geholffen werden.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Man hüte sich für den groben Versündigungen an der Weißheit Gottes durch Tadel, Mißvergnügen, auch wohl gar Murren an und wieder selbige. Solches Vergehen vermeidet man

a) durch Vorstellung der erwiesenen Unmöglichkeit, eine vollkommene Einsicht in die göttliche Weißheit, in seine Absichten, seine gebrauchten Mittel und seine Verknüpfungen beider zu erlangen:

b) durch Vorstellung der Unendlichkeit, der Reichthümer und Tiefen der göttlichen Weißheit, welche allezeit ohne Einschränckung, Fehltritte und Tadel seyn muß:

c) durch Vorstellung der Gröse des Verbrechens, wenn das Geschöpfe sich unterfängt, seinen Schöpfer, den grösten Meister der Weißheit in seinen Wegen und Thaten zu tadeln und zu richten. Solche sind der Gotteslästerung und dem Atheismus ganz nahe.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Wir müssen die Weißheit Gottes nicht selbst hindern, sich an uns zu offenbaren. Die Ordnung, die Gott in der Welt gemacht hat, unser Bestes zu befördern, ist gewiß die vortreflichste. Gott hat in selbiger einen so grosen Ueberfluß von Mitteln gegeben, daß es uns nie am selbigen fehlet, die besten Endzwecke würcklich zu machen. Wer sie nicht gebrauchen will, der wird auch des Guten nicht theilhaftig, das ihm Gott zugedacht hat. Ohne Arbeit giebt es keine Nahrung

und Unterhalt. Ohne Gebrauch der Genesungsmittel wird der Krancke nicht gesund. Ohne den gehörigen Fleiß, zu studiren, wird niemand gelehrt.

§. 4.

Die vierte Pflicht. Man bemühe sich, Gott in seiner Weißheit ähnlich und gleichförmig zu werden. Man sezt diese Pflicht aus den Augen

1.) wenn wir selbst entweder ohne Absichten, blindlings, ohne Uberlegung und Wahl handlen, oder uns unerlaubte Absichten vorsezen, dadurch die Welt nur unvollkommen wird, oder wenn wir statt der bessern Endzwecke und Mittel schlechtere erwählen. Man dencket nur an seinen Leib, und vergißt dabei die Seele, und deren Wohlfart:

2.) wenn wir nur unser Bestes allein, ohne auf andere auser uns zu sehen, befördern, und uns einfallen lassen, daß andere Dinge unserthalber, und wir nicht dazu geschaffen sind, auch das Beste anderer auser uns aufs möglichste zu befördern.

Des vierzehenden Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der Güte Gottes.

§. 1.

Die Verfasser kleiner Schriften von der Güte Gottes, die ich anführen kan, sind folgende: Georg Abichta), Balthaser Cellarius b), Isaak Faust c), Joh. Gottlieb Hardt, Prof. in Leipzig d), J. C. Hundeshagen e), Joh. Meisner f), Ploquet, Prof. in Tübingen g), Carl Christoph Reiche h), Peter Ulle i).

a) Diss. Vindiciae sapientiae & bonitatis diu. circa lapsum Adami sistentes Witteb. 1739. Er lehret mit dem Cartesius und Poiret, daß alle Warheiten und Wesen der Dinge von dem Wohlgefallen Gottes abhingen. b) Disp. de diu. bonitate, & de nonnullis Scripturae s. locis bonitati in Speciem contrariis Helmst. 1659. c) Disp. de Bonitate Dei. Argent. 696. d) Disp. de bonitate Dei Lipf. 713. e) Disp. de Dei bonitate lenae. f) Disp. de Misericordia Dei. g) Disp. Anti-Bayliana, qua cum idea bonitatis absolutae malum cum suis effectibus non pugnare euincitur Tubing. 1758. h) Disp. quae de misericordia Dei nonnulla exhibet Götting. 767. 38. Seiten. i) Disp. de bonitate diuina Upf. 737. 3. B.

§. 2.

§. 2.

Man trift in den Schriften heidnischer Weltweisen überaus viele Stellen an, die alle hinlängliche Beweise sind, daß sie geglaubet haben, nichts sey so gütig, wie Gott. Der Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel S. 638. ff. der Herr Riebov in seinen institut. Theol. dogm. §. 763. haben viele dieser Zeugnisse gesammlet. Die Urtheile eines Zoroasters a), eines Hermes Trismegistus b), eines Averroes c), eines Cicero d), und eines Markus Antonin sind merckwürdig. Keiner unter allen Völckern hatte so vortreffliche Gelegenheiten, die erhabensten Begriffe von der Gütigkeit Gottes sich zu machen, wie der Jude aus den Büchern A T., und der Christ aus den Büchern des neuen Bundes, deren Stellen ich anzuführen für überflüsig halte.

a) Zoroaster nennt Gott ἀγαθῶν ἀγαθώτατον, unter allen gütigen Dingen das gütigste. b) Der Steuchius in seinem überaus seltenen Buche de perenni Philosophia führet folgendes Zeugniß des Trismegistus an: ὁ δὲ θεὸς τὸ ἀγαθὸν, wozu er folgende Worte hinzu gethan hat, non secundum pretium aut honorem, sed secundum naturam: vna enim est natura Dei ipsa bonitas, d. i. Gott ist gut, nicht dem Werth und der Ehre, sondern seiner Natur nach: denn es ist nur eine Natur Gottes, welche ist seine Güte. c) Averroës Lib. 9. Ethic. c. 14. Gott ist der Vertheiler der Güter nicht etwa einem Individuum, oder einer Art, - - sondern vertheilet alle Güter unter selbige nach ihren Verdiensten und Fähigkeiten. d) Cicero, der es in der Weltweißheit eben so weit gebracht hatte, als in der Beredsamkeit, tadelt Lib. I. c. 121. de Nat. Deorum, die Epicuräer, daß sie mit der Verneinung der Güte der Gottheit alle Religion aufhüben. e) Kaum hat iemand so schön von der Güte Gottes gedacht und geschrieben, wie der Kaiser Antonin. „Haben die „Götter, sind seine Worte, über mich „und mein zukünftiges Schicksaal was „beschlossen, so können sie es damit nicht „anders, als gut gemeinet haben. Es „ist wahr, ich kan mir einen Gott, der „die Dinge dieser Welt unbesorgt läßt, „sehr schwer vorstellen. Besorgen „demnach die Götter das Schicksaal „dieser Welt, so sehe ich gar nicht, was „sie zwingen und antreiben solte, mir „böses zu erweisen. Es würde dieses „weder die Glückseeligkeit der Götter, „noch auch das Wohlseyn der ganzen „Welt, vor die sie besonders sorgen, „vermehren.„ Siehe dessen Lib. XII. de se ipso ad seipsum graec. & lat. ed. Christ. Wolkii Lipsi. 729.

§. 3.

Es giebt mancherlei Gattungen von Weltweisen, deren Lehren der Gütigkeit Gottes äuserst gefährlich sind. Zu der ersten Gattung gehören die Gottesverläugner und Fatalisten, welche alle Begebenheiten

ten der Welt einer absoluten Nothwendigkeit unterwerfen, wie hauptsächlich der von Spinoza that, in welchem Fall nicht die geringste Spur einer Güte Gottes in der Welt übrig bleibt. Zu der andern Gattung gehören dieienige, welche das Recht zu herrschen, und die Welt zu regieren aus der überwiegenden Macht Gottes, der die Creaturen sich nicht wiedersezen können, allein herleiten. In der Regierung eines solchen Monarchen siehet man zwar tägliche Würckungen seiner Macht, seines Zorns, seiner Rache, aber nicht seiner Liebe, Güte und seines Erbarmens, welches ganz richtig mit dem Herrn von Leibniz in der Theodicee S. 654. der Despotismus genannt werden kan. So lehrte der Thomas Hobbes in Elementis de Ciue Cap. XV. § 4. p. 11a. Ein solcher Regent ist mehr zu fürchten, als zu lieben, weil alle Bewegungsgründe des Gehorsams und der Anbetung mehr auf einer unumschränckten und zwingenden Macht, als auf einer gutthätigen Natur desselben beruhen. Die dritte Gattung der der Güte Gottes gefährlichen Weltweisen begreift alle dieienige, welche die Wahl, die Rathschlüsse Gottes über das Glück und Unglück vernünftiger Geschöpfe auf lauter subiectivische Gründe bauen, und dadurch einen Begrif von einem mehr grausamen, als gütigen Gott bei uns Menschen erwecken. Hiermit wird alle Langmuth, alles Mitleiden, alle Barmherzigkeit Gottes gänzlich aufgehoben. In einem solchen Abgrund von Irthümern stürzt uns die Lehre, daß die Freiheit in einem völligen Gleichgewichte der Bewegungsgründe auch bei Gott stehe (§. 2. Hist. Abschn. Hptst. 12.) Ja! es wäre auch zu wünschen, daß die, die sich unsre Brüder nennen, diese harte Lehre eines Calvins vom unbedingten Rathschlusse Gottes auf der Versammlung zu Dortrecht nicht wieder die Arminianer so heftig vertheidiget hätten. Die vierte Gattung bestehet aus solchen, die zwar nicht gerade heraus die Güte Gottes läugnen, aber doch solche Einwürfe gegen sie machen, daß man ganz zweifelhaft wird, ob die so gerühmte Güte würcklich Gott zukomme. Der Herr Bayle ist davon ein lebendiges Beispiel. Den Irthum der Manichäer wieder in Gang zu bringen, so bestreitet er die Güte Gottes durch die Zulassung des Bösen in der Welt auf das scheinbarste.

§. 4.

Zu der Zeit, als Bayle durch seine Zweifel eine Wolcke von Dunckelheiten über den Begrif von der Güte Gottes zu ziehen bemühet war, zündete Herr von Leibniz a) in seiner Theodicee für diese Lehre ein

Licht

Licht an, das durch die Schriften des von Wolfens b), Bülfingers c) Canzens d) und anderer immer gröser gemacht wurde. Einige unter ihnen erforderten zur unendlichen Güte, daß Gott einem ieden seiner Geschöpfe so viel Gutes geben wolle, als sie nur fähig wären. Dieses Merckmal stund dem Herrn D. Crusius e) in Leipzig nicht an, und er machte in seiner Metaphysick dawieder verschiedene Erinnerungen.

a) der Herr von Leibnitz in seiner Abhandlung von der Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft, welche er vor die Theodicee gesezt hat, sagt solches §. 32. klar. „Herr Bayle, „schreibt er, hält zum Exempel dafür, man könne die Gütigkeit Gottes bei Zulassung der Sünde nicht „rechtfertigen; weil die Wahrscheinlichkeit wieder einen Menschen seyn „würde, der sich in einem solchen Falle „befände, der dieser Zulassung nicht „unähnlich scheinen möchte.

b) Herr von Wolf erkläret in der Metaphysick §. 1093. die Güte durch eine Bereitschaft andern Gutes zu erzeigen. Da nun Gott einem ieden Dinge so viel Gutes erzeiget, als möglich ist; so hat Gott die allergröste Güte, und er ist gegen die Creatur im höchsten Grade gütig. Er gedencket im §. 1064. der Quellen, woraus so viele Schwierigkeiten gegen die Güte Gottes entstehen.

c) Der Herr geheime Rath Bülfinger hat an zween Orten diese Eigenschaft Gottes aufzuklären sich bemühet, in seinen Comment. de orig. Mali §. 209. 210. und in seinen Diluc. philos. §. 439. Am lezten Orte schreibt er davon also: *Summam* Bonitatem in illo demum agente agnosco, quod intenso, quantum fieri potest, studio; Entibus, quot concipi possunt, omnibus; realitates, *quot capere possunt*, vniuersas conferre nititur.

d) Der Hr. Canz hat in verschiedenen seiner Schriften, als in seiner Theologia naturali thetico - polemica p. 343. und zulezt in seinen Medit. philos. S. 392. ff. von dieser göttlichen Güte gehandelt. Am zweeten Orte giebt er davon folgende Erklärung: Bonitas Dei infinita est, qua is rebus, quotquot concipi possunt, omnibus, perfectiones quarumcunque *passivo sensu sunt capaces*, omnes, omni tempore, omni loco, omni mensura, capacitati proportionata, tribuit. Am dritten Orte macht er zu voriger Erklärung noch einen Zusaz: Summe aut infinite benignus est, qui perfectiones omnes, omni loco, omni tempore, omni debita mensura, omni exsistenti, *sine exspectata compensatione*, largitur.

e) Hr. Crusius äuserte in seiner Metaph. §. 291. über gedachtes Merckmal sein Mißfallen folgendergestalt: Wenn man fraget, wie viel Gott einem iedweden Geschöpfe Gutes erweisen müsse, oder wirklich erweise: so antworten einige darauf, weil Gott im höchsten Grade gütig sey; so erweise er iedweden so viel gutes, als es in seiner Art, und bei Sezung der besten Verknüpfung von Dingen fähig sey. So scheinbar dieses ist, und so gut es auch gemeinet seyn mag, so findet es doch bei genauern Nachsinnen nicht statt, sondern es ist wiederum eben das zu bemercken, was vorhin von der Weißheit erinnert worden u. s. w.

§. 5.

Weit älter ist der Streit, welcher zwischen dem M. Wenzeslaus Schillinga) und Prof. Jak. Martini, Prof. in Wittenberg, darüber entstund, ob die Güte Gottes sich aus der Vernunft erweisen lasse? welches der erste läugnete, dem der lezte wiedersprach b).

a) M. **Schilling** in Lib. de notit. nat. S. 42. ff. schreibt also: Die ergo mihi, quodnam bonum anima summe anhelet? desiderium enim summi boni, i. e. Dei naturaliter menti inhærere, vt a natura mens deamet, porosa Metaphysicorum Philosophia docuit. Sed an sub iucundi specie mens praevaricans Deum concipiet? peccandi procliuitas vel in vitae exordio ebullit, vt si Deus sit, quem impius in corde negat, in mentem exasperetur, torvam obuertat faciem, vindictam interminetur &c.

b) Die Antwort des **Martini**, die er dem Schilling gab, lautet also: Will also Gegentheil, wenn mans gleich zugeben wolte oder solte, daß Gott von Natur bekannt wäre, so könte er doch durchaus nicht bekannt seyn nach seiner Güte und Gnade, als ein Helfer und Erretter, sondern würde sich in der Vernunft des Menschen bilden, als einscheußl. u. grausamer Gott, welchen man nicht lieben oder gutes vertrauen würde, sondern vielmehr von Herzen hassen, verfluchen, alles Böse wünschen, und von ihm erwarten. Aber christlicher Leser, es seyn diese Fragen nicht werth einiger Antwort, auch die rationes und Ursachen, so drunten gebraucht worden, seyn lauter vergebens Geschwäz, und ist darinne nicht eine einzige richtige Consequenz zu befinden.

Des vierzehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Güte Gottes.

§. 1.

Gütig nennt man einen Menschen, der geneigt ist, andern gutes zu thun, ohne Hofnung einer Vergeltung. Die Güte Gottes wird bald ohne Beziehung auf etwas auser Gott genommen, und bestehet in der Uebereinstimmung aller seiner wesentlichen Vollkommenheiten mit sich selbst; bald im Verhältniß gegen seine Geschöpfe, da sie der Wille ist, allen Dingen der Welt so viel Vollkommenheiten zu geben, als sie nach dem algemeinen Geseze des besten Systems fähig sind. In dieser Bedeutung nehme ich das Wort Güte Gottes.

Anmerk.

Anmerk. Diese Gütigkeit Gottes empfängt nach Maßgebung der verschiedenen Gegenstände sehr verschiedene Nahmen. Sie heißt Liebe der Creatur, wenn die Volkommenheiten der Creatur Gott gefallen. Sie heißt Barmherzigkeit, wenn Gott den Elenden liebet, das ist, der weder durch eigene noch fremde Kräfte von seinen zufälligen Mängeln befreiet werden kan. Sie heißt Langmuth, wenn Gott die Strafen der Rebellen biß auf die bequemste Zeit aufschiebet. Sie heißt Gunst, Gewogenheit, wenn Gott vernünftige Geschöpfe ihres guten, sittlichen Betragens wegen liebet. Sie heißt Gnade, theils, weil die Creatur weit unter Gott ist, theils weil Gott diese Liebe selbigen ohne ihre Verdienste erweiset. Eine Welt, in welcher keine Sünde statt findet, hat keine Gegenstände der göttlichen Langmuth und Barmherzigkeit. Eine solche Welt kan zwar ein Spiegel der Weißheit, Macht und Güte Gottes, aber nicht der Strafgerechtigkeit, Langmuth und Barmherzigkeit Gottes seyn.

§. 2.

Die Gütigkeit Gottes ist eine Neigung, alle erschaffene Dinge dieser Welt volkommen zu machen (§. 1.). Daraus folgt, daß 1) eine iede einzelne Creatur, sie mag Nahmen haben, wie sie will, ein Gegenstand seiner Gütigkeit sey: daß 2) Gott nichts, als lauter Volkommenheit, vermöge seiner Güte, in der Welt würcken könne.

Anmerk. Der lezte Saz hebet weder die göttlichen Strafen in der Welt, noch auch die Entziehung seiner Güte bei denen, die sich selbiger aus eigener Schuld unwürdig machen, auf.

§. 3.

Die Güte Gottes richtet sich in Austheilung der Güter allezeit nach dem höchsten Geseze des besten Systems (§. 1.). Das höchste Gesez des besten Systems der Welt ist: Befördere das Beste eines ieden Theils im ganzen System dergestalt, daß demselben an Gröse von Volkommenheiten keines gleich ist. Dieses höchste Gesez begreift so viel besondere Geseze, als es Gattungen der Theile in diesem System giebt, z. B. befördere das Beste vernünftig freier Geschöpfe, der unvernünftigen Thiere, der Körperwelt, der Elemente so viel als nur möglich. Die besondern Geseze, darnach sich die Güte Gottes richtet, begreifen die individuellen Geseze eines ieden würcklichen Dinges. Ohne Ausübung

dieser Geseze findet keine unendliche Güte statt. Wer auch die Güte Gottes nicht nach diesen Gesezen beurtheilet, der wird nicht begreifen, was das Unendliche in der göttlichen Güte sey, und er wird dagegen manchen Zweifelsknoten in dieser beinahe unergründlichen Lehre nicht füglich auflösen können. Denn durch diese Geseze ist das Gute und Böse bestimmt, dessen ein iedes Individuum in der Welt fähig ist. Darum will ich hieraus noch gar wichtige Folgen herleiten.

§. 4.

Richtet sich die Güte Gottes in Austheilung der Güter allezeit nach dem höchsten Geseze des besten Systems (§. 3.); so richtet sich die Güte Gottes allezeit, theils nach dem Wesen und der Natur der Dinge, theils nach den Beschaffenheiten, die aus der Verknüpfung mit allen übrigen im ganzen Weltgebäude entstehen, theils nach dem innern besonders sittlichen Zustande der vernünftig freien Geschöpfe, theils nach seiner Erkentniß von allen diesen Dingen, und seinen übrigen Volkommenheiten. In diesen Stücken liegt der Grund von allem, was die Creatur in dieser Welt empfängt, oder was ihr mangelt. Davon hangen die Schicksale ganzer Reiche, Provinzien und Landschaften, ganzer Städte und Dörfer ab. Darnach richtet sich der gütige Gott in Austheilung der Güter, und der Uebel, des Glücks und des Unglücks bey einzelnen Personen. Was der Creatur, aus diesen vier Gesichtspunkten betrachtet, wiederspricht, das wiederspricht auch der Güte Gottes. Hieraus läßt sich der rechte Begrif von der Empfänglichkeit der Güter (capacitas) bei ieder Creatur in dieser Welt machen.

Anmerk. Ich will nur etwas weniges zur Erläuterung dessen, was ich hier behauptet habe, anführen. Ich habe nicht die Stärcke und die vier Füsse eines Löwens, diesem dargegen fehlet der Verstand, die Vernunft und der Wille, welche Volkommenheiten ich besize. Können wir uns beide über die Güte Gottes beschweren? O! nein, denn es war unsrer beider Natur zuwieder. Ein reicher Jüngling, der einzige Erbe seines väterlichen grosen Vermögens, wird ein Verschwender, er verprasset alles wieder, wird arm, und sucht aniezo sein tägliches Brod vor den Thüren. Darf sich der über die Güte Gottes beschweren? O! nein, denn bessere Umstände wiedersprechen seinem moralischen Zustande. Der gute General Washington in Amerika verlieret durch einen Kanonenschuß seinen lincken Arm in der ersten Schlacht mit den Engeländern. Es mögen nun

die

die Nachrichten davon, die in einigen Zeitungen gestanden haben, wahr oder nicht wahr gewesen seyn; hätte er, wenn es wahr wäre, Ursache, sich über die Güte Gottes zu beschweren? O! nein. Denn die Erhaltung seines Arms wiedersprach der Güte Gottes in der Verknüpfung der Dinge, darein ihn die Zeitungsschreiber sezen. Das Commando über die Armee seiner Landsleute führen, sich sehr weit in das Treffen wagen, gerade einen Ort, eine Stellung bekommen, wohin die Kugel einer loßgebrannten Kanone, gerichtet war, alle diese Umstände bestimmen den Verlust seines Armes, welches die Güte Gottes nicht hindern konte, ohne wiedersprechende Dinge zu thun.

§. 5.

Die unendliche Güte, die immer nach den Gesezen des besten Systems handelt, richtet sich auch in der Zulassung des Bösen in der Welt, bei allen Mängeln, bei oft harten Verhängnissen einer ieden Creatur nach selbigen (§. 4.). Daraus folget, 1) daß der unendlichen Güte würckliche Uebel und Mängel in der Welt, die theils aus der Natur der Dinge, theils aus der Freiheit, oder vielmehr aus dem Mißbrauche derselben, theils aus dem Zusammenhange mit den übrigen Theilen entstehen, gar nicht wiedersprechen: 2) daß auch die Anzahl, die Gröse, die Dauer der Uebel nach ienen Gesezen eingerichtet werden. Hieraus läßt sich der rechte Begrif von der Empfänglichkeit der Uebel dieser Welt bei ieder Creatur machen.

Anmerk. 1. Der allerbeste Feldherr muß sich im Kriege manches schönes Regiment ruiniren, und manchen braven Officier todt schiesen lassen, ohne daß man sich über den Mangel seiner Güte beschweren darf. Ein kluger Landesfürst kan bei entstandener Hungersnoth nicht hindern, daß auch bei den besten Anstalten mancher Unterthan Hungers sterbe, und kan nicht zugeben, daß andere durch den Kornhandel in fremde Lande sich bereichern wollen. Auf beiden Seiten entstehen Mängel, ohne Nachtheil seiner Güte. Sehet hier die wahre Ursache, warum der Landmann bei Mißwachs oder Ueberschwemmungen, oder Wetterschlag eben dieselbe Güte Gottes verkennet, die er doch bei dem Anblick seiner reichen Fluhre so sehr preiset. Sehet! wie vernünftig es ist, einen sein Kind zur rechten Zeit züchtigenden Vater nicht weniger gütig zu nennen, als der es liebkoset. Zur Unzeit aber es strafen und liebkosen, ist nichts weniger, wie

sehende

sehende Güte und Liebe. Wie wahr ist das Sprichwort der Teutschen: Wer sein Kind lieb hat, der züchtiget es.

Anmerk. 2. In der Theodicee des Hrn. von Leibnizens nach der Gottsched. Uebersezung S. 662. treffe ich ähnliche Gedancken an, die meinen erwiesenen Lehrsaz bestätigen. Bisweilen werden auch, schreibt er, §. 35. die metaphysischen und physikalischen Uebel, als die Unvolkommenheiten in den Dingen, und die Strafübel in den Personen, zu Hülfsgütern (bonis subsidiariis) gleichsam als Mittel, grösere Güter zu erlangen. Es ist auch, fähret er §. 37. und 38. fort, das Schuldübel niemals der Gegenstand des würckenden Willens in Gott, sondern nur dann und wann des zulassenden: weil er selbst niemals hie Sünde thut, sondern aufs höchste nur bisweilen zuläßt. Es ist aber die allgemeine Regel bei Zulassung der Sünde, die Gott und dem Menschen gemein ist, daß niemand eine fremde Sünde (oder Uebel überhaupt) zulassen soll, wenn er nicht durch Verhinderung derselben selbst etwas Böses begehen würde.

§. 6.

Richtet sich die Güte Gottes allezeit nach den Gesezen des besten Systems, in welchem alles zusammen hangen muß (§. 4. 5.); so müssen alle Nebenzwecke mit dem Hauptzwecke, und alle Mittelzwecke mit dem lezten Zwecke, der vorhergegangene Zustand mit dem gegenwärtigen, beide mit dem künftigen auf das genaueste verbunden werden, wiedrigenfals empfängt nicht iede Creatur alles das Gute, dessen sie fähig war.

Anmerk. Ein Arzt schneidet und brennet, giebt bittere Arzeneien, um in Zukunft dem Krancken gesunde Theile seines Leibes zu verschaffen. Ist er darum unbarmherzig zu nennen? Man lese die Lebensbeschreibungen groser verehrungswürdiger Männer so wohl, wie auch der grösten Bösewichter, der berufensten Irrlehrer, und der Häupter der ärgsten Rotten; so wird man sehen, wie ein klein Glück der Grund eines grösern wurde, dieses der Grund eines noch grösern, biß er zur grösten Stufe des Glücks hinauf stieg. Man wird aber auch sehen, wie ein kleiner gelungener böser Streich eines Menschen, ein einziger Genuß unerlaubter Lüste, der Reiz zu grösern worden ist, biß man, da alle Empfindung der wahren Ehre verlohren war, in der grösten Schande sein Leben auf einem fürchterlichen Blutgerüste zum Schrecken anderer endigte.

§. 7.

§. 7.

Die relativisch höchste Güte kan nie ohne Weißheit sich thätig erweisen. Beweiß. Die höchste Güte richtet sich allezeit nach den Gesezen des besten Systems (§. 1.), darum erweiset die höchste Güte sich nach den Gesezen der höchsten Weißheit thätig (§. 12. Hauptst. 13. dogm. Abschn.).

§. 8.

Die relativische Güte bestehet auß lauter Thätigkeiten des absolut volkommsten Willens. Beweiß. Die relativisch höchste Güte bestehet aus Neigungen, alle Volkommenheiten der Creatur hervorzubringen, und alle Uebel derselben zu verabscheuen, die durch die Gesezе des besten Systems bestimmt werden (§. 4. 5. 6.), mithin bestehet die relativische höchste Güte aus lauter Thätigkeiten des absolutvollkommsten Willens (§. 3. Hauptst. 11. dogm. Abschn.).

§. 9.

Gott ist das absolut gütigste Wesen. Beweiß. Gott hat alle innere zu gleich mögliche Realitäten oder ist metaphysisch unendlich (§. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), mithin ist er auch das absolut gütigste Wesen (§. 1.).

Anmerk. Die absolut höchste Güte (bonitas transcendentalis), in Gott ist der Grund von seiner relativischen höchsten Güte. Denn ohne iener kan Gott nicht geneigt seyn, allen Creaturen alles Gute zu geben, das sich für sie schickt.

§. 10.

Gott ist die relativische höchste Güte Erster Beweiß. Gott hat einen absolutvollkommsten Willen (§. 6. Hptst. 11. dogm. Abschn.), folglich hat Gott die relativische höchste Güte (§. 9.). Zweeter Beweiß. Gott ist die übergehende Ursache aller zufälligen würcklichen Dinge, die allerlei Vollkommenheiten haben (§. 6. Hauptst. 11. dogm. Abschn.), folglich ist Gott gütig (§. 1.). Da nun alle innere Beschaffenheiten Gottes unendlich seyn müssen (§. 17. und 18. Hauptst. 3. dogm. Abschn.) so folgt, daß die relativische Güte Gottes die höchste, oder daß sie unendlich sey.

Des vierzehenden Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Güte Gottes.

§. 1.

Auch hier sind zween Streitigkeiten sorgfältig von einander zu unterscheiden. Die eine hat es mit dem Lehrsaze: Gott ist die höchste Güte, zu thun. Die andere gehet die Erklärung an, die ich oben §. 1. dogm. Abschn. von der Güte Gottes gegeben habe. Die Hauptfrage des ersten Streites beruhet darauf: Bestehet die Güte Gottes in einer Neigung gegen die Dinge auser sich? Ist sie eine Würckung des göttlichen Willens, eine freie Wahl? oder ist sie eine Nothwendigkeit seiner Natur, die allen Willen, alle Freiheit, alle Wahl ausschlieset? Wir behaupten das erste; die Atheisten dagegen, Fatalisten, dergleichen die Spinozisten sind, behaupten das lezte.

§. 2.

Erheblich ist dieser Streit, weil davon die Lehre von der Gerechtigkeit, von der Regierung und Vorsehung Gottes, von der Zulassung des Bösen in der Welt abhanget. Aus der Bezweiflung der Güte Gottes entstehet nicht nur ein Mangel des Vertrauens auf Gott, welches der Mittelpunkt der Religion ist, sondern so gar Mißtrauen, Unzufriedenheit mit der göttlichen Regierung, Murren gegen Gott, und der schändlichste Tadel aller seiner Führungen und Wege.

§. 3.

Der erste und allerälteste Einwurf, den man gegen die unendliche Güte Gottes zu machen pfleget, ist folgender: Wenn Gott Gutes und Böses, Glück und Unglück sehr ungleich unter die Menschen ausgetheilet hat; so folget, daß Gott nicht auf eine unendliche Weise gütig sey. Das erste lehre einem ieden die Erfahrung. Das lezte erhelle aus der Ungleichheit der Güter und Uebel unter den Menschen, welche den Begrif der unendlichen Güte ganz aufhübe.

Ich läugne die Folge des Obersazes. Man sezt, wenn diese Folge erwiesen werden soll, verschiedene Säze als wahr voraus, nämlich:

1) daß

1) daß die höchste Güte nicht nur alle Uebel der Creatur, sondern auch die geringste Ungleichheit der Güter unter den Menschen ausschliese, welches dem wiederspricht, was ich oben §. 4. dogm. Abschn. angeführet habe: 2) daß wir zu allen Gütern, die ein anderer empfängt, eine gleiche Empfänglichkeit hätten, welches dem, was ich am gedachten Orte anführe, gleichfals zuwieder ist: 3) daß wir so wenig Empfänglichkeit zu dem uns verfolgenden Unglücke hätten, als die, welche dem Glücke im Schoose sizen, welches aus dem §. 5. dogm. Abschnittes zu wiederlegen ist: 4) daß die Güte Gottes Seegen und Fluch seiner Creaturen, ohne obiectivische Gründe zu haben, ohne auf den künftigen Zustand nach dem Leben, sonderlich bei vernünftigen Geschöpfen zu sehen, einrichten müsse, welches dem entgegen ist, was ich §. 6. erwiesen habe.

§. 4.

Der zweete Einwurf, welcher aus der Zulassung des Bösen in der Welt hergenommen wird. Da Gott das Böse, sagt Bayle, die Sünde in der gegenwärtigen Welt zugelassen hat; so folgt, daß Gott solches entweder nicht vorher sehen können, oder nicht gütig sey.

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn sowol das Vorherwissen, wie auch die Güte Gottes kan mit der Zulassung Gottes bestehen, wie aus dem Hauptstücke vom Vorhersehen Gottes, und aus §. 5. des dogm. Abschn. erhellet. Umständlich werde ich unten im Hauptstücke von der Zulassung des Bösen hierauf antworten.

§. 5.

Der zweete Hauptstreit betrift die **Erklärung**, die ich §. 1. des dogm. Abschn. von der Güte Gottes gegeben habe. Es kommt alles hierbei auf die Frage an: Ist zur höchsten Güte Gottes das Merckmal nothwendig, daß Gott alles Gute einer ieden Creatur gebe, dessen sie fähig ist, daß sich also seine Güte immer nach dem Geseze des besten Systems richte; oder ist solches Merckmaal fälschlich und unrichtig angenommen worden? Wir beiahen das erste, der Hr. D. **Crusius** aber das lezte.

§. 6.

Siehet man auf den Zusammenhang dieser Streitfrage, mit den übrigen Lehren der natürlichen Religion; so ist sie mehr als zu erheblich: Denn unsere Gegner bestreiten auf solche Art die höchste Weißheit, davon schon im dreizehenden Hauptstücke gehandelt worden ist,

die Gerechtigkeit, die weise Regierung Gottes der Welt, davon noch in folgenden gehandelt werden soll. Diese Lehre verstopfet alle Quellen des Trostes, weil ich bei selbiger nicht gewiß bin, ob ich alle das Gute empfangen, und von allen Uebeln frei gemacht worden bin, dazu ich in dieser Welt eine Empfänglichkeit hatte. Diese Lehre leget den Grund zu einer blinden Güte, und zu lauter unbedingten Rathschlüssen in Gott, weil Gott keinesweges auf die Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit der Creatur bei Abwendung der Uebel und Austheilung der Güter auf solche Art siehet.

§. 7.

Der erste Grund, mit welchen Herr D. Crusius unser Merckmal in der Erklärung von der höchsten Güte Gottes bestritten hat. „Die Wesen der Geschöpfe, sagt er, sind zufällig, folglich könne Gott selbigen, welche er aber erst durch seinen Willen bilde, beständig noch mehr „Grade, Eigenschaften und Verknüpfungen, wodurch es noch mehrern „Guten fähig werden könte, hinzu sezen. „

Ich läugne gewisser massen den Fördersaz, und auch die Folge des Obersazes. Ich läugne gewisser massen den Fördersaz. Denn selbiger ist zweideutig. Entweder verstehet der Herr Crusius durch die Wesen der Geschöpfe die metaphysischen; so mußte ihm bekannt seyn, daß selbige nicht zufällig, sondern schlechterdings nothwendig sind, welches durch die Ontologie ganz entschieden ist. Oder es verstehet derselbe durch die Wesen der Geschöpfe die physischen, die nur den würcklichen Dingen zukommen; so gebe ich die Wahrheit des Fördersazes zu, und läugne die Folge des Obersazes. Denn das Wesen einer daseyenden Sache oder Individuums bestehet in einer völligen und gänzlichen Bestimmung. Ein Individuum enthält nicht eine einzige unbestimmte Beschaffenheit. Alle hiervon unterschiedene Beschaffenheiten widersprechen einer daseyenden Sache. Wie kan Gott also einem Individuum, wo anders der Saz des Wiederspruchs seine Wahrheit behalten soll, beständig noch mehr Grade, Eigenschaften und Verknüpfungen, wodurch es noch mehreres Guten fähig würde, hinzuthun? Denn was noch weiter, und auf andere Art bestimmet werden kan, ist ia noch nicht völlig bestimmt, mithin ein algemeines und kein würckliches Ding. War der einzelne Begrif des Hrn. Crusius völlig bestimmt, an einem gewissen Orte, zu einer gewissen Zeit, von gewissen Eltern geboren, auf eine gewis-

se Art erzogen, in Leipzig zu einem öffentlichen philosophischen und hernach theologischen Lehramte berufen zu werden u. s. w.; so wird man mir zugeben, daß er, wenn er das Individuum seyn solte, keinen andern Ort, keine andere Zeit seiner Geburt, keine andere Eltern, keine andere Erziehung, kein anderes Lehramt auser Leipzig haben konte. So dann läugne ich, daß Gott die Wesen der Dinge durch seinen Willen bilde, dem ich schon oben §. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 11. wiedersprochen habe.

§. 8.

Der andere Grund, womit Hr. D. **Crußus** das von uns angenommene Merckmaal im Begriffe von der höchsten Güte angefochten hat, ist folgender. „Es lasse sich, sagt er, auch nicht erweisen, daß irgend „eine Verknüpfung von Dingen die beste sey, indem die Verknüpfung „mannichfaltiger Geschöpfe, als eines endlichen Dinges ebenfals beständig „vermehret werden kan. Wir könten aus diesem Grunde nicht sagen, „daß Gott keinem Geschöpfe mehr Gutes erweisen könne, als würcklich „geschicht, weil es sonst der bestmöglichsten Verknüpfung der Dinge wiederstritten haben würde.„

Ich antworte, daß der Herr **Crusius** hier Erkentnißgründe gegen uns gebrauchet hat, die wir ihm nimmermehr, als wahr zu geben werden. Falsch ist der Saz, daß die beste Verknüpfung der Dinge unerweißlich sey, wie ich schon oben (§. 7. sonderlich §. 8. polem. Abschn. Hauptst. 13.) dargethan habe. Falsch ist der Saz, daß die Verknüpfung mannichfaltiger Geschöpfe, als endlicher (ich verstehe zugleich individueller) Dinge beständig vermehret werden könte. Denn erstlich flieset aus der Endlichkeit die beständige Vermehrung der Geschöpfe nicht nothwendig. Ich getraue mir vielmehr aus der Endlichkeit der Dinge zu erweisen, daß sie sich nicht beständig vermehren lassen, weil sie sonst alle ihre Einschränkungen verlieren, und aufhören würden, endliche Dinge zu seyn. Hernach ist schon im vorhergehenden Paragraphen errinnert worden, daß die beständige Vermehrung der daseyenden Dinge, oder Individuen den Saz des Widerspruchs aufhebe. Falsch ist der Saz, daß Gott einem ieden Geschöpfe in dem Zusammenhange der gegenwärtigen Welt mehr Gutes erweisen könne, als würcklich geschicht. Denn so hat Gott das System der gegenwärtigen Welt nicht nach der Regel des Besten eingerichtet, welches der höchsten Weißheit (§. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 13.) und der höchsten Güte (§. 1. ff. dogm. Abschn.) offenbar wiederspricht.

§. 9.

Der dritte Grund, mit welchen der Herr Crusius unsere gemachte Erklärung von der höchsten Güte bestritten hat, ist folgender. „Es kämen in dem Genusse des Guten, schreibt er, viel zufällige Voll„kommenheiten vor, welche mit denienigen Absichten, nach welchen sich „Gott seiner wesentlichen Vollkommenheiten wegen richten muß, nicht „nothwendig zusammen hangen, ob sie ihnen auch gleich nicht zuwieder „sind, die er also geben kan, aber nicht eben geben muß. Wie könte „man nun vollends in Ansehung derselben behaupten, Gott erzeige iedwedem Geschöpfe völlig so viel Gutes, als er nur könne?„

Ich werde die Schwäche dieses Grundes Lesern nimmer recht begreiflich machen können, wenn ich nicht das, was hier eingewendet worden ist, in einen recht förmlichen Schluß bringe. Wenn im Genusse des Guten viel zufällige Vollkommenheiten vorkommen, welche mit den Absichten Gottes, nach welchen er sich seiner wesentlichen Vollkommenheiten wegen richten muß, nicht nothwendig zusammen hangen, die er also geben kan, aber nicht eben geben muß; so folge, daß Gott nicht iedwedem Geschöpfe völlig so viel gutes gebe, als er nur könne? Nun sey das erste, folglich auch das lezte wahr. Hierauf antworte ich erstlich, daß der Schlußsaz uns nicht richtig entgegen gesezet worden sey, welches als ein Hauptfehler bei Einwürfen anzusehen ist, weil auf solche Art Gegner uns gar nicht wiedersprechen. Der Schlußsaz des Gegners sagt, Gott giebt nicht iedwedem seiner Geschöpfe völlig so viel Gutes, als er nur kan. Wir behaupten, Gott giebt einem ieden seiner Geschöpfe alles das Gute, dessen es nach dem Geseze des besten Systems in der Welt fähig ist. Die Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit der Güter, welche das Geschöpf von Gott empfängt, ist nicht in dem gegründet, was bei Gott zu geben absolut möglich; sondern in dem, was weder der Natur, noch dem innern, noch dem äusern Zustande des Geschöpfes, noch den Volkommenheiten Gottes wiederspricht (§. 4. 5. des dogm. Abschn.). Es scheinet also, daß man unsere Erklärung entweder gar nicht verstanden, oder mit Fleiß verdrehet hat. Ich antworte zweetens, daß der Fördersaz überaus viel Irriges enthalte. Für irrig erkenne ich, daß viele zufällige Volkommenheiten, die aus dem Genusse des Guten bei Geschöpfen entstünden, solten mit den Absichten Gottes nicht nothwendig zusammenhangen. Denn auf diese Weise erwählte Gott nicht

Mittel

Mittel und Zwecke, die die größte Fruchtbarkeit hätten, welches der höchsten Weißheit in Gott wiederspricht (§. 9. u. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 13.). Für irrig erkenne ich den Unterschied, den man zwischen Absichten, nach welchen sich Gott, seiner wesentlichen Volkommenheiten wegen richten muß, und andern Absichten gemacht hat. Denn alle Absichten Gottes sind in wesentlichen Volkommenheiten gegründet, weil Gott, als ein Individuum, keine auser wesentliche Volkommenheiten hat (Einleit. §. 24. Anmerk).

Des vierzehenden Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der höchsten Güte Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Nichts fordert die vernünftige Geschöpfe mehr zum Lobe, Preiß, Vertrauen und zum Dancke auf, wie die unendliche Liebe und Güte Gottes gegen seine Creaturen. Sie sind zwar alle helle Spiegel seiner Güte, Gnade und Barmherzigkeit, aber keine unter allen hat das Vermögen, die Wohlthaten Gottes zu erkennen, zu rühmen und zu preisen, wie die vernünftige. O! so fordere man doch alle seine Sinne, das Auge, die Zunge, das Ohr, die Nase, das Gefühl, seinen Verstand, seine Vernunft dazu auf, um zu sehen, zu verstehen, und zu begreifen, wie freundlich und gütig unser Gott ist. Ja, Herr! ich empfinde schon mein Leben, die Gesundheit der Theile meines Körpers, ich sehe so viel Dinge um und neben mir, die zu meiner Erhaltung, zu meinem Vergnügen, zu meinem Schuz und Sicherheit dienen, ich bin mir so vieler Gaben bewust, die du in meine Seele geleget hast, das alles sind Fußstapfen deiner Güte. O! so dancke, meine Seele, dem Herrn für alle diese Wohlthaten, und ermuntere dich zum immerwährenden Lobe deines freundlichen Gottes! Bitte ihm dagegen die bisherige Unterlassung dieser Pflicht, den Undanck, den Mangel der Aufmercksamkeit auf das, was dich erquicket, mit einer reuenden Demuth ab, und sey hinfort in Ausübung dieser Obliegenheit desto fleisiger!

§. 2.

Die zweete Pflicht. Man zweifle nicht gleich an der Güte

Gottes, wenn es uns nicht nach Wunsch gehet, noch weniger tadle man deswegen dieselbe, und reize Gott durch sein ungestümes Murren gegen seine Güte, nicht zum Zorn. Gewiß! wenn gar keine Uebel, gar keine Kranckheiten, gar keine algemeine Landplagen, keine Theurung, keine damit verbundene Hungersnoth, kein Krieg, der Land und Leute verwüstet, keine Unglücksfälle in der Welt wären; so zweifle ich, ob man die Güte Gottes so lebhaft und in ihrer eigentlichen Gröse auf derselben erkennen und verehren würde. Weit häufiger fliesen für Freuden die Thränen über unsere Wangen, wenn wir unsern Vater, unsere Mutter, unser Kind, aus der Gefahr des Lebens, darinne sie waren, gerettet sehen, als wenn sie eine ununterbrochene Gesundheit und Sicherheit geniesen. Nie ist uns der Genuß der Güter angenehmer und erquickender, als wenn wir sie eine Zeitlang haben entbehren müssen. Um sich an der Güte Gottes nicht zu versündigen, wenn es uns übel gehet, so untersuche man auch vor allen Dingen, ob wir nicht durch unsere Aufführung solches verschuldet haben. Der Wollüstige macht sich das schändliche Gesez: Thue alles, was deinen Sinnen Vergnügen machen kan. Ist nun die Güte Gottes Schuld daran, daß er schwach und kranck wird, daß die Aerzte, wenn nicht schon alle Hofnung verloren, ihn auf eine unangenehme und empfindliche Art wieder gesund machen müssen? Der Ehrgeizige, der Tollkühne, der Wagehalß kommt im Zweikampf um, bricht auf dem Wege Halß und Beine, den er mit vorhergesehener Gefahr betrit, ersäuft in der Tiefe, der er trozte. Ist nun die Güte Gottes an allen diesen Uebeln schuld, die entweder schwer, oder gar nicht mehr abzuwenden sind? O! welche Thorheit der Menschen, die unter solchen Umständen alle Schuld auf die nach der Weißheit eingerichtete Güte Gottes schieben wollen! Nein, Herr, wenn ich auch leide um meiner Missethaten willen, soll mein Mund deine Güte preisen, und sagen, sie währet ewiglich.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Man suche Gott in seiner übenden Güte ähnlich zu werden. Diese Pflicht ist in den vielen nothwendigen Bedürfnissen, mit welchen wir alle geboren werden, und in den Absichten Gottes, warum er uns durch eine Gesellschaft unter einander verbunden hat, gegründet. Wenn auch kein Unterschied der Stände, kein Eigenthum, wenn wir einander alle gleich, wenn alles gemeinschaftlich wäre, wie es bei unserm ganz ersten Ursprunge nothwendig seyn muste; so bedürfen wir doch

immer

immer der Hülfe anderer. Es ist für einen Bürger dieser Welt, der gesellschaftlich lebet, keine grösere Beruhigung, als sich bewust zu seyn, daß man alles nach seinen Kräften beigetragen habe, das beste Weltsystem mit befördern zu helfen. Nichts aber ist auch quälender, als der Gedancke, hie und da viel böses gestiftet, eine iunge Person weiblichen Geschlechts um ihre Ehre, einen Regenten in seinen Neigungen, in seiner fürstlichen Denckungsart, in seiner ganzen Regierungskunst verdorben zu haben. Darum, o! Menschen, fliehet das Böse und befördert das Gute. Unterrichtet andere in Künsten und Wissenschaften, so viel ihr könnet, bebauet die Erde und macht sie fruchtbar, umschiffet den Erdboden, um die Kräfte fremder Länder und ihrer Einwohner kennen zu lernen, und sie zu benuzen, springet einer Menge dürftiger Brüder in ihrer Noth, in ihrer Kranckheit, in ihrem Elende, in ihrer Gefahr bei, erziehet eure Kinder zur Aufnahme eines ganzen Staates, vertheidiget, befestiget, breitet aus die Wahrheiten einer ächten Religion, die allezeit die Grundsäulen von dem Wohl vernünftig freier Geschöpf bleiben werden! Thut wohl, so gar denen, die euch hassen, gleichwie Gott seine Sonne über Fromme und Gottlose aufgehen lässet! Je mehr ihr Kräfte, Vermögen und Gelegenheiten habet, solches zu thun; desto gröser ist eure Verbindlichkeit, dazu euch die unendliche Güte Gottes die herrlichsten Bewegungsgründe darreichen kan. Wer solte also, Mächtige dieser Erden! mehr daran dencken, wie ihr, die ihr den prächtigen Namen eines **Vaters** der Länder führet? Wer hat auch mehrere Gelegenheiten, mehrere Mittel, solches auszuführen, in Händen, wie ihr, wenn ihr das Marck eurer Unterthanen nicht an unnüzen Dingen verschwenden, oder nur Schäze für euch und eure Familien sammlen wollet. Nehmet doch die Gutthätigkeit, Langmuth und Liebe Gottes zum Muster, um der Ausübung eurer Regentenpflichten den rechten Trieb und das rechte Leben zu geben!

Des funfzehenden Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der
Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit Gottes, und den dabei gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Es hat zwar der Joh. Albert Fabritius a) schon einige Schriftsteller, die von dieser göttlichen Eigenschaft geschrieben haben, gesammlet; allein ich werde noch einen beträchtlichen Nachtrag derselben machen können. Dahin gehören: Ericus Alstrin b), Christ. Heinr. Amthor c), Moses Amyraldus d), D. Baumgarten e), Joh. Mart. Chladenius f), Joh. Wilh. Feuerlin g), Mich. Christ. Hanov h), Joh. Owenus i), Prof. Rechenberg k), Joh. Ernst Schubert l), Friedrich Elias Thon m), Gisbert Voët n), Willhelm Zesch o).

a) In seinem Delectu Argument. & syllabo scriptorum, qui veritatem relig. christ. &c. S. 451. ff. b) in Disp. de iustitia Dei vindicatiua Upſ. 731. c) Meditationes philosophicae de iustitia diu. et materiis cum ea connexis, Libertate sc., peccato, poena, satisfactione &c. Kiliae Holsat 1711. d) de Iure Dei in creaturas commentarius. e) Vindiciae iustitiae vindicatricis de Deo, resp. Christ. Dan. Gottl. Vogel, Halae 1751. 7 B. f) Disp. theol. de supremis iustitiae diu. regulis Libro de religione essentiali oppositа, Erlang. 1758. Sie ist wieder die Madem. Huberin geschrieben. g) Disp de iustitia Dei et iusta eiusdem idea 1738. h) Philosophemata de iustitia Dei infinita, Ged. 1753. Der berühmte Hr. Prof. Titius gab zusammen seine Opuscula heraus, darinne vorgedachte Abhandlung sich mit befindet. Im zweeten Theile der Disp. findet sich eine Wiederlegung der vornehmsten Einwürfe wieder die Gerechtigkeit Gottes. i) Tract. de iustitia diu. Oxon. 1653. 8. k) Disp. de iustitia Dei, Lipſ. l) Disp. de iustitia Dei vindictrice, Vitemberg. 1737. m) Untersuchung, ob die weißlich eingerichtete Güte Gottes gegen das freie Verhalten endlicher Geister seine Gerechtigkeit sey, Jena 1761. Der Verf. vertheidiget den Begrif des Hrn. von Leibnizens von der Gerechtigkeit Gottes. n) Disp. 1 et 2. de Iure et iustitia Dei, und sie stehet Tom. I. seiner Disp. Select. S. 339. ff. o) Disp. de Iustitia Dei, Ien. 1680.

Anmerk. Man darf sich nicht wundern, daß man von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes keine akademische kleinere Schriften hier angeführet findet. Ihre Anzahl muß sehr klein seyn, weil ich wenigstens keine angetroffen habe.

§. 2.

Mit der Geschichte des Lehrsazes: Gott ist gerecht, werde ich mich hier hauptsächlich beschäftigen, weil ich theils von der Wahrheit Gottes an diesem Orte nur um der Gerechtigkeit willen handeln muß, theils bey dieser noch lange nicht solche wichtige Streitigkeiten vorgefallen sind, als bei der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes. Ist dieselbe als eine nothwendige Beschaffenheit eines vollkommenen Willens und der Freiheit anzusehen; so werden alle dieienige die Gerechtigkeit Gottes verwerfen, die den freien Willen in Gott läugnen, welche ich oben im histor. Abschn. des Hauptst. 12. §. 2. Buchst. b. c. schon angeführet habe.

§. 3.

Die Hauptveranlassung zu den über diese Eigenschaft Gottes entstandenen Streitigkeiten geschahe nicht nur durch die mancherlei Bedeutungen des Worts Gerechtigkeit a), sondern auch durch den Angrif anderer Lehren, besonders des Christenthums b), mit welchen die Lehre von der Gerechtigkeit sehr genau verbunden war. Ich werde daher die Zeitfolge, wie diese Streitigkeiten nach und nach entstunden, zum Leitfaden meiner Erzehlungen machen.

a) Man redete bald von einer Gerechtigkeit gegen sich, bald von einer Gerechtigkeit gegen andere. Bald machte man sie nur zu einer nothwendigen Beschaffenheit obrigkeitlicher und regierender Personen, bald schrieb man auch Unterthanen eine Ausübung der Gerechtigkeit zu. Bald nahm man die Gerechtigkeit Gottes bloß für die Heiligkeit seines Willens, bald allein für seine Liebe und Barmherzigkeit. Es fehlte weiter nichts, als der algemeine Begrif von der Gerechtigkeit, der in einer weißlich eingerichteten Güte bestehet, um alle diese sich mit einander hierüber zankende Theile zu vereinigen. Man theile demnach ein die Gerechtigkeit in eine algemeine oder in eine besondere, in eine gegen sich oder gegen andere, man theile die leztere in eine vertauschende (commutatiua seu aequatoria) in eine austheilende (distributiua seu rectoria), und diese in die belohnende und bestrafende Gerechtigkeit ein, man rede von einer weitläuftigen, oder engern Bedeutung des Worts; so wird man in allen eine weißlich eingerichtete Güte finden, die von keiner Art der Gerechtigkeit, sie sey, welche sie wolle, abgesondert werden kan, wie

der dogmatische Abschnitt lehren wird.

b) Der Zwist unter den Weltweisen über die Freiheit, der Zwist über die Frage, ob das Sittliche der freien Handlungen in ihrer Natur und in ihren Begriffen, oder in den Willen des Gesezgebers zu suchen sey? ob es einen innern Zweck der Strafen gebe, oder ob er allein ein äuserer sey? Der Zwist mit den **Socinianern**, welche die Nothwendigkeit einer Genugthuung und Erlösung des Sünders durch Christum läugneten, der Zwist über die Rechtfertigung des Sünders für Gott, mit einigen Partheien, über die Ewigkeit der Höllenstrafen, der Zwist mit den **Reformirten** über die Gnadenwahl und Verwerffung, der Zwist mit den Hobbes u. Bischof Bramhall in England, da der erste die Güte von der Gerechtigkeit ganz absonderte, und Gott zu einem Tyrannen und grausamen Wesen machte, der Zwist mit einem **Dippel**, über die Frage, ob Unwille über das Böse und eigentliche Strafen von Gott sich sagen liesen? der Zwist der zwischen den Hrn. von **Leibniz**, vornämlich zwischen Hrn. von **Wolf** und seinen Gegnern entstund, weil sie die Gerechtigkeit Gottes durch eine nach der Weißheit eingerichtete Güte erklärten, alle diese Zwiste, sage ich, in der Weltweißheit und Gottesgelahrheit werden den Hauptinhalt der Geschichte von der Gerechtigkeit Gottes ausmachen, die ich aniezo in der möglichsten Kürze aufzusezen Willens bin.

§. 4.

Eine der ersten Veranlassungen zu Streitigkeiten über die Gerechtigkeit Gottes war ohne Zweifel der Streit über die **Gnadenwahl** und den **freien Willen** des Menschen. Ich will nicht vom Ursprunge dieses Streites anfangen, er ist sehr alt a). Es ist genug, wenn ich zeige, wie der Streit mit den **Reformirten** hierüber, den Streit über die Gerechtigkeit Gottes sehr rege gemacht habe, davon **Joh. Calvin** im Jahr 1560. der Urheber war, und dem **Theodor Beza**, **Hieron. Zanche**, **Joh. Piscator** nachfolgten. Es ist bekannt, daß man die Reformirten, die in diesem Streite mit uns verwickelt waren, in die **Supralapsarier** und **Infralapsarier** eingetheilet hat b). Durch die ersten verstund man diejenige, welche behaupteten, daß Gott noch vor Betrachtung der Sünde, und so gar vor dem Fall des Adams, einige zur Seeligkeit, andere zur Verdammniß bestimmet habe, ohne auf ihr künftiges Verhalten gesehen zu haben, um nur Güter und Strafen nach Gefallen austheilen zu können. Es ist nothwendig, 1) daß diese Leute Rathschlüsse Gottes annehmen musten, dazu Gott keine obiectivische Gründe gehabt hätte, 2) daß sie den Willen Gottes zur Sittlichkeit aller freien Handlungen allein machen, und lehren musten, 3) daß Gott das, was wir iezo Tugend nennen, für Laster, die Keuschheit für Unzucht, den Todtschlag für eine hel-

mäßige That, den Diebstahl und Betrug für eine kluge Aufführung, den Unschuldigen für schuldig erklären, und also ein ganz umgekehrtes Gesezbuch hätte geben können. Die Infralapsarier liesen etwas von dieser Härte auf der Dordrechtischen Versammlung nach, welche die arminiaschen Streitigkeiten verursachten. Sie behielten zwar die unbedingten Rathschlüsse Gottes bei, die allezeit die Gerechtigkeit Gottes in eine blinde Liebe, oder ganz unerhörte Tyrannei verwandeln, welches beides die wahre Gerechtigkeit Gottes umstößt; aber sezten doch die Sünde, und den Fall der ersten Menschen eher, als die göttlichen Rathschlüsse, um deswillen sie obige Benennung empfangen haben. d.) Ihr Haupt war Franziscus Gomarus, der nebst dem Jak. Arminius 1618. zu Leiden die Theologie lehrete. Merckwürdig ist die Stachelschrift, welche bei der Gelegenheit wieder die Gomaristen unter dem Titel: Fur praedestinatus, der prädestinirte Dieb, heraus kam e).

a) Ein ieder, der die Kirchengeschichte inne hat, wird wissen, was schon im fünften Jahrhunderte zwischen den Augustin und den Pelagius hierüber vorgefallen ist. Man giebt dem Augustin vielleicht nicht ohne Ursache schuld, daß er in diesem Kriege den Grund zu den unbedingten Rathschlüssen Gottes geleget habe. Wer keine Kenntniß von dieser Geschichte hat, der darf nur nachschlagen 1) des *Heinr. Norisii* histor. Pelag. Louanii 1702. und Patauii 1708. fol. 2) des Joh. Jak. Hottingers Fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari secunda et aduersa Tiguri 727. 4., welches Buch viele nicht kennen, noch zu schäzen wissen, 3) Jakob Sirmond seinen Praedestinatus, Paris 1643. 8. welche Schrift ungemein selten ist, und nach welcher er seine historiam praedestinatianam, duodecim capitibus comprehensam, Paris 1648. 8. herausgab. Der Hr. Kirchenrath Walch in seiner Bibl. theol. selecta T. II. S. 953. führet zwar an, daß ohne Anzeige des Orts wieder das erste Buch des Sirmonds herauskommen wärs: Censure du praedestinatus du P. Sirmond, par le sieur Auuray MDCXLIV. 8.; allein folgende Schrift wieder selbigen, die ich besize, findet man wenig angeführet, unter dem Titel: F. *Seraphini Piccinardi* de Nouitio opere, quod inscribitur Praedestinatus, Auctoris Anonymi Semipelagiani (in re sub praedestinatorum nomine scribentis aduersus diuos sancti patris Augustini discipulos) Consarcinato (vt supponitur) anno 434. tempore Prosperi nuper reperto et impresso in Galliis et a nemine hactenus reuocato ad examen; *noua quaestio historico theologica* cum hist. de praedestinatiana haeresi et Semi-pelagiana, Patauii 1686. 4. Dieses Buch ist eine grose Seltenheit, und dessen Aufschrift ungeheuer lang und dunckel.

b) Man schlage hiervon nach des Joh. Musäus Praelect. in Epitomen Form. Concord. Ienae 1701. S. 343. f. Herr von Leibniz in seiner Theodicee §. 167. S. 360. f. schreibt von den Supralapsariern folgendergestalt: „Es ist nicht „zu leugnen, daß es einige Supralapsarier, und andere unter ihnen giebt,

„denen es schwer genug wird, sich über „die Gerechtigkeit Gottes und die „Grundsäze der Gottseligkeit und der „Sittenlehren des Menschen wohl zu „erklären: weil sie sich in Gott eine un„umschränckte Herrschsucht einbilden, „und begehren, daß sich der Mensch oh„ne Grund von der unbedingten Ge„wißheit seiner Erwählung überreden „solle, welches aber gefährlichen Fol„gerungen unterworfen ist. „

c) Der Joh. Hales, ein Engelländer, der selbst mit auf der Dordrechtischen Synode gegenwärtig war, gab Historiam concilii Dordraceni in seiner Mutterspracheinbriefen heraus, welche Hr. von Mosheim ins Lateinische übersezte, und unter obigen Titel nebst dessen Leben, Hamb. 1724. 8. drucken ließ. Er hengte seine bekannte Streitschrift, daß das Ansehen der Dordrechtischen Versammlung der Vereinigung unsrer Kirche mit den Reformirten sehr schädlich sey, an. Dieses bewog den Steph. Vitus, Rektor an der Schule in Cassel, drucken zu lassen: Apologia in qua synodus dordracena et reformata fides vindicatur, Cassell. 1726. 8. zu der die Vindiciae synodi dordracenae gehören, eben das. 728. 8. An diesem Buche ist zweierlei merckwürdig, erstlich, daß er die größten Grobheiten in der besten lateinischen Schreibart seinen Gegnern, besonders dem Hrn von Mosheim, zusagen weiß; hernach, daß er den Hrn. von Leibniz, einer Stelle wegen §. 79. in der Theodicee, in gedachter Apologie §. 61. S. 365. ff, zu einen Supralapsarier hat machen wollen. Die Stelle werde ich im Hauptstücke von den göttlichen Rathschlüssen anzuführen Gelegenheit haben.

d) „Die allergemeinste Meinung, sagt „Leibniz am angeführten Orte §. 82., „heut zu Tage, unter denen, die sich Re„formirte nennen die auch in der Dord„rechtischen Kirchenversammlung gut „gesprochen worden, ist die Meinung „der Infralapsarier, die mit der Lehre „des h Augustins sattsam übereinstim„men. Zu folge derselben ist Gott, „nachdem er Adams Sünde und die „Verderbniß des ganzen menschlichen „Geschlechts aus gerechten aber gehei„men Ursachen zu zulassen beschlossen, „von seiner Barmherzigkeit veranlasset, „einige aus dem verderbten Haufen, „durch das Verdienst Christi, zur ewi„gen Seeligkeit aus Gnaden zu er„wählen; von seiner Gerechtigkeit „aber bewogen worden, die andern mit „der verdienten Verdammniß zube„strafen. Deswegen wurden bei den „Scholastikern die Seeligen allein præ„destinati, die Verstossenen aber præ„sciti genennet. „ Der Hr. von Mosheim in der übersezten Geschichte des Hales zeiget §. 17-19; daß die zu Dordrecht versammlete Väter der reformirten Kirche die Lehre der Supralapsarier nicht verworfen, sondern vielmehr gebilliget hätten. Die Ursache, schreibt er §. 24., warum sich diese supralapsarische Parthei bei allen so verhaßt gemacht habe, sey, daß sie Gott zum einzigen Urheber alles moralischen Bösen und der Sünde gemacht hätten.

e) Aus des Hrn. von Leibniz seiner Theodicee § 167. habe ich dieses Buch zuerst kennen lernen Ich bin bis dato noch nicht so glücklich gewesen, es in einer Auction von Bibliotheken anzutreffen. Der ungenannte Verfasser, welcher Joh. Anton Corvin, ein Arminianer, nach dem Berichte des Hrn Liliensthals in seiner theologischen Bibl. P. I. S. 878. seyn soll, führet in dieser äusserst seltenen Schrift einen zum Galgen ver-

verdammten Dieb ein, der Gott alle seine Gottlosigkeiten zuschreibt, und seiner bösen Thaten ungeachtet mit einem Gomaristen oder Contraremonstrantischen Prediger glaubt, zur Seeligkeit erwählet zu seyn. Ein alter abgesezter Prediger der Arminianer, den der Stockmeister aus Mitleiden zu ihm bringt, bekehret ihn. Der Herr **Georg Kendal** schrieb eine Wiederlegung unter der Aufschrift: Fur pro Tribunali Examen Dialogisini, qui inscribitur Fur praedestinatus, Oxon, 657. zu der er das Gespräch des Diebes mit seinen Predigern hat drucken lassen. **Bayle** in seiner Antwort auf die Fragen des Landmannes Tom. 3. S. 938. giebt vor, es sey zu Cronwels Zeiten in Engelland gedruckt. Allein die Urschrift war in holländischer Sprache geschrieben: De gepredestineerde Deef &c. Der Hr. **Lilienthal** Bibl. Theol. Vol. II. p. 878. sezt hinzu: Das Büchlein ist Haupt rar, weil es in Holland confisciret worden.

§. 5.

Faust Socin, zu Siena in Italien geboren, dessen Mutter eine Tochter aus dem berühmten Hause des Burgesii Petruccii war, wodurch er mit den vornehmsten und edelsten Familien in Italien, sogar mit den Päbsten **Pius** den II. und III. und **Paul** den V. nahe verwandt wurde, gab die zweete **Veranlassung** über die Gerechtigkeit Gottes, hauptsächlich über die bestrafende, zu streiten. Er gab ein Buch heraus, in welchen er die Erlösung des Sünders durch Christum a), wie auch an andern Orten seiner Schriften b) läugnete. Dieser Streit verursachte weit mehrere über gar wichtige Begriffe in der Weltweißheit, nämlich über die Zurechnung, über die Strafe, über den innern Zweck derselben, über die Strafgerechtigkeit, als den Grund einer verlangten Genugthuung. Niemand konte den Irthum des **Socinus** besser wiederlegen, als ein Mann, der in diesen Begriffen, in der Rechtsgelahrheit und in Auslegung der h. Schrift ungemein geübet war. So war gerade der grose **Hugo Grotius** beschaffen, der sich dieser Arbeit unterzog c). Die Anhänger des Socins, der **Joh. Stoinsky** und **Mart. Ruarus** d), gaben selbst dieser Wiederlegung das gebührende Lob, und gestunden, daß die Photinianer noch nie mit einer solchen Gelehrsamkeit und Scharfsinnigkeit wären wiederleget worden. Sie sahen sich genöthiget, dem Grotius zu antworten, und das verrichtete **Joh. Crell**, aus Francken e). Von dem **Ernst Soner**, dem Lehrmeister des Joh. Crells, haben wir eine kleine sehr seltene Schrift, die ich nicht vergessen darf, welche hauptsächlich hieher gehöret f).

a) Wer mehr von dem vornehmen Geschlechte wissen will, daraus Faust Socin, und seiner Großmutter Söhne der Alexander und Laelius Socin entsprungen sind, darf nur die Lebensbeschreibung von ihm nachschlagen, welche in der Biblioth. Fratrum Polonorum für seinen Wercken stehet. Die Aufschrift des Buches, dessen ich oben im Texte gedachte, lautet also: De Iesu Christo servatore, h e. cur et qua ratione Iesus Christus noster seruator sit, *Fausti Socini*, senensis Disputatio, quam annos abhinc circiter decem et septem scripsit respondens *Jacobo Coueto*, euangelico, vt vocant, Ministro &c. Nunc primum edita. J. P. typis Alexii Rodecii Anno MDXCIV. 4. Obgleich in T. II. der Bibl. fratrum Polonorum, alwo eine weitläuftige Geschichte, die der Verf. selbst aufgesezet hat, von dieser Schrift voran stehet, sie wieder abgedrucket worden ist; so bleibet doch iene Ausgabe, die ich besitze, keine geringe Seltenheit. Gleich im Cap. I. wiederleget er den Grund der Genugthuung, von der Gerechtigkeit Gottes hergenommen, und zeiget, daß die Gerechtigkeit allerdings nicht fordere, daß unsere Sünden bestrafet würden. Dico igitur, schreibt er, Iustitiae nomen, cum ad Deum refertur, vt ego quidem arbitror, in diuinis litteris nunquam opponi misericordiae, sed - - - praecipue et plerumque rectitudinem et aequitatem significat. Ea vero res, quae ad Deum relata, misericordiae opponitur, non iustitia adpellatur a sacris scriptoribus: sed vel seueritas, vel ira, vel indignatio, vel furor, vel vindicta, vel simili alio quopiam nomine nuncupatur. - - - Haec omnia *in Deo vere non residere, nec Dei esse qualitatem, seu mauis, proprietatem aliquam*, sed tantummodo effectum voluntatis eius. Sibrand Lubbert, ein Reformirter schrieb eine Wiederlegung in vier Büchern de Iesu Christo seruatore contra Faustum et Socinianos, Franeq. 1611. 4.

b) In seinen Praelect. theol. Cap. 16. schreibt er hiervon also: Deum nobis peccata iure condonare potuisse, nulla vera pro ipsis a quoquam satisfactione accepta, - - id manifeste probari videtur, quod peccata nostra nihil aliud sunt, quam offensae maiestatis diu. et debita quaedam, quae cum Deo contrahimus. Sic enim in sacris litteris adpellari solent. Atqui nemo est, qui iniurias sibi illatas, debitaque secum contracta, *summo iure condonare et remittere non queat, nulla vera pro ipsis satisfactione accepta. - - - In Deo nulla iustitia est, quae peccata puniri omnino iubeat, cui ipse renunciare non possit.* Est quidem in Deo perpetua iustitia, sed haec nihil aliud est, quam aequitas et rectitudo.

c) Dieses vortrefliche Werck des Grotius kam zu Leiden in Holland 1617. 4. unter folgenden Titel heraus: Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi aduersus *Faustum Socinum*, Senensem. Es ließ solches der Hr. D. Lange, seiner Seltenheit und Nuzbarkeit halber, in Halle wieder auflegen. Im ersten Kapitel sezt er die Streitfrage fest, und gehet dem Socinus durch Stellen h. Schrift, auf deren Erklärung er sich weitläuftig einläßt, zu Leibe. Im zweeten Kap. sezt er fest, daß Gott bei diesem Geschäfte hauptsächlich, als Regent betrachtet werden müste. Hier und in den folgenden zeigt sich Grotius zwar als Philosoph, aber besser als Rechtsverständiger, und beweißt, daß es keine Ungerechtigkeit sey, Christum um unserer Sünde willen zu strafen, u. s. w., welches auch in unsern Tagen ein starcker Stein des Anstoses ist, den ich

ich in dem dogmatischen Abschnitte auf die Seite wälzen werde.

d) Das Zeugniß des Joh. Stoinsky ist in der Vorrede zu des Joh. Crells Schrift de causis mortis Christi, und das Zeugniß des Mart. Ruarus in der Cent. I. epist. p. 59 zu finden.

e) Der Joh. Crell gab zu Rackau 1623. ein Buch heraus: Responsio ad Librum Hugonis Grotii, quem de satisfactione Christi aduersus Faustum Socinum Senensem scripsit 4. Er fühlet die Stärcke seines Gegners, den er wiederlegen will. Mir gefält das aufrichtige Bekänntniß hiervon, das ich in der Vorrede an den christlichen Leser finde. Alterum est, gestehet er S. 12. selbst, quod hic reticendum non putaui, est de quaestionibus ad *Politicam* aut *Iuris ciuilis* disciplinam spectantibus, ad quas cum accederem, non eram nescius, mihi cum eo rem esse, cuius ista facultas esset *propria*, quae mihi *aliena*: sed vis atque euidentia veritatis effecit, vt eas quoque diuino confisus auxilio aggrederer, ne si forte illam partem disputationis reliquissem intactam, ea, quae Grotius attulit, pro inuictis haberentur. - - Quod si placuisset Deo ad haec vsque tempora seruare Socinum, qui studio *Iuris ciuilis*, cuius scientia ei prope haereditaria extitit, ab adolescentia fuerat innutritus, *habuisses* et *hanc*, et reliquas omnes disputationes huius partes *accuratius* et *plenius tractatas*. Audiuimus enim ex iis, qui familiariter ipso sunt vsi, eum quamquam modestissime de se et sentiret et loqueretur, significasse tamen, si, vt tum iactebatur, excellens sibi obtingeret adversarius, qui librum de Iesu Christo Servatore adoriretur, tum demum se totum hoc argumentum vberrime explicaturum. Die in diesem Buche abgehandelten Sachen sind von der größten Wichtigkeit, ich merke aber, daß der Verfasser selbigen nicht gewachsen war, darinne mir diejenigen Beifall geben werden, denen es gefält, meinen dogmatischen Abschnitt mit der gehörigen Aufmerksamkeit durchzulesen. Allerdings sind die dorten vorkommende Untersuchungen, sonderlich für den, der noch etwas Hochachtung für die Religion der Christen hat, überaus wichtig. Kan Gott, als Regent von dem ihm eigenen Rechte so viel nachgeben, und die Strafen einem Rebellen erlassen? Hat Christus statt unser, ohne Nachtheil der göttlichen Gerechtigkeit können gestraft werden? und war ein zureichender Grund bei Gott, da er uns nicht strafen wolte, Christum zu strafen? War der Zorn Gottes gegen uns der Grund, warum er Christum für uns in den Tod gab? Diese und noch mehrere wichtige Fragen handelt Crell in zehen Hauptstücken ab, deren hinlängliche Beantwortung ihm Grotius sauer genug gemacht hatte, und die man ihm anjezo noch weit säurer machen kan. Der Hr Clement in seiner Bibl. curieuçe nennt diese Ausgabe des Crells sehr rar.

f) Die Aufschrift der wenigen Blätter, die der Ernst Soner herausgab, ist folgende: Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei iustitiam, sed iniustitiam 1654. 12mo. Hier hätte ich für die Liebhaber der Litterairgeschichte eine gute Gelegenheit, vieles nach ihrem Geschmack anzubringen. Allein die Weitläuftigkeit meines Buchs, und die daraus entstehenden Kosten, die der Käufer oft ohne Ursache scheuet, nöthigen mich, kurz zu seyn. Jedoch! ich will zu ihrer Befriedigung genug sagen. Nachrichten von dieser

dieser kleinen Schrift findet man in des *Sandii* Biblioth. Anti-Trinitariorum S. 96. und beim **Vogt** nach der neusten Ausgabe S 635. Der lezte füget hinzu, daß sie in einer Sammlung anzutreffen sey unter dem Titel: Fausti et Laelii Socini item Ern. Soneri Tractatus aliquot theol. nunquam antehac in lucem editi Eleuthropoli 1654. in 16. Der Herr **Eccard**, der damals noch Sekretär beim Hrn. von Leibniz war, gedencket in den Hannöverischen Auszügen vom Jahr 1701. im Monath April S. 22. auch dieses Buchs, aber auf eine Art, als ob er noch an dessen Würcklichkeit zweifelte. Unten drunter stehet folgende Anmerkung, davon Herr von Leibniz gewiß der Verfasser ist, weil die meisten in dieser Monatsschrift von ihm herrühren: „Soners kurze „Schrift ist gedruckt und vorhanden, „er procediret in Forma. Doch ist sei„ne Art zu schliesen nicht ohne Mangel. „Denn als er zu beweisen trachtet, daß „die Sünde nicht quantitate noch quali„tate infinita sey, und also auch nicht „poena; hat er einen casum vergessen, „daß sie infinita numero, und also die „Strafe ewig seyn könte, wenn nämlich „die Sünde ewig wiederholet würde. „Denn die Geister oder Seelen, so mit „sündigen in Ewigkeit fortführen, wür„den auch billig in Ewigkeit gestrafet. „Hätte er also aus Platonischen princi„piis ratiociniren und erst beweisen „müssen, daß eine Creatur nicht allezeit „sündlich bleiben könne.„ Der Herr **Zeltner** in seiner Hist. Crypto-Socinismi führet das Buch zwar an, aber nicht das Jahr, wenn es gedruckt worden. Er sezt hinzu, daß Hr. von **Leibnitz** ein gedrucktes Exemplar, und Hr. von **Mosheim** eine Abschrift davon besessen habe, welche der lezte mit einer Vorrede seines pristini possessoris hätte drucken lassen wollen. Aus dem Anhange der heil **Reden des Mosheims** im zweeten Theile S. 278 f. ist erweißlich, daß sich **Zeltner** geirret hat. „Der „Hr von Leibniz, sagt er alda, hat nicht „darum **diese Bogen** wollen **drucken** „lassen, weil er sie vor wichtig gehalten, „und des Soners Meinung angenom„men. Er hat vielmehr dieselbe mit „einer Vorrede begleiten wollen, die in „**meinen Händen**, worinne er den So„ner selbst aus Aristotelis Grundleh„ren wiederleget, und die Blöse seiner „Beweißthümer aufdecket.„ In den hamburgischen Berichten im Jahr 1755 im 95sten Stücke suchte ein berühmter Schriftsteller zu des Soners Buche einen Verleger, und gab vor, daß er des Herrn von Leibnizens Handschrift nebst dessen Anmerkungen besize. Siehe auch die Erlanger Beiträge 1755. S. 31. Ich habe nach der Zeit nicht erfahren, ob er einen gefunden? Der le **Clerck** macht dem Herrn **Bayle** mancherlei Vorwürfe, daß er die Güte und Gerechtigkeit Gottes anklaget, wenn die Höllenstrafen ewig seyn solten, und daß er auf diesem Fall die Einwürfe seines Manichäers für unauflößlich ausgegeben hätte. Man lese das Leben des Bayls, welches vor seinem Wörterbuche stehet, S. 105. und S. 113 nach.

§. 6.

Die dritte Veranlassung zu Streitigkeiten über die Gerechtigkeit Gottes gab **Thomas Hobbes**, welcher die Gerechtigkeit bloß aus

der

der Macht herleitete a). Denn was ein mächtiger thun könte, das würde eben dadurch, daß er es thäte, gerecht und billig. Dadurch verstopfte er die wahren Quellen der Gerechtigkeit, welche die Güte und Weißheit sind. Er verwandelte Gott in ein grausames und tyrannisches Weses, das mehr zu fürchten, als zu lieben wäre. Diese Lehre entsprang gröstentheils aus seiner Lehre von der Nothwendigkeit aller Begebenheiten. Johann Bramhall, Bischoff von Londonderey, ergrif wieder ihn die Feder, und grif ihn mit Nachdruck an b). Herr von Leibniz erzehlet diesen Streit an zween Orten seiner Theodicee c), sagt aber, daß die unumgängliche Nothwendigkeit, die Hobbes gar nicht erwiesen hätte, keinesweges alle Regeln der göttlichen oder menschlichen Gerechtigkeit aufhübe, noch die Ausübung dieser Tugend verhindern würde.

a) Er that solches in seinen Elementis deciue Cap. XV. §. 4. p. 112. Er sagt ausdrücklich: Regnandi et puniendi eos, qui leges Dei violant, ius Deo esse a *sola potentia* irresistibili. Ferner bestätiget er solches also: Si ius regnandi habeat Deus ab *omnipotentia sua* manifestum est, obligationem ad praestandam ipsi obedientiam incumbere hominibus propter *imbecillitatem*.

b) Die Streitschriften beider wurden zusammen gedruckt, und kamen zu London 1656. unter der Aufschrift heraus: The question concerning Liberty and Necessity &c. d. i. Fragen über die Freiheit, die Nothwendigkeit, und den ongefähren Zufall wieder den D. Bramhall, Bischof von Londondery 4. Hr. von Leibniz merckt in der Theodicee an, daß diese Schriften weder übersezt worden, noch auch in der Sammlung der lateinischen Wercke des Hobbesius zu finden wären.

c) Die Stellen des Hrn. von Leibnizens in der Gottsch. Uebersezung seiner Theodicee stehen §. 72. S. 205. und in seinen Gedancken über des Hobbes Schrift von der Freiheit u. s. w. S. 692. ff. die zugleich §. 12. eine Wiederlegung der Lehre des Hobbes von der Gerechtigkeit enthalten.

§. 7.

Die vierte Veranlassung zu den Streitigkeiten über die Gerechtigkeit Gottes gab der berufene Joh. Conrad Dippel a), der sich oft Christianus Democritus nannte, und welcher nach dem Urtheil des Hrn. D. Baumgarten b), den Poiret und Huthmann zu Vorgängern gehabt haben soll. Ich wolte mit mehrerm Grunde dem Jakob Böhm, den man mit Recht einen fanatischen Naturalisten nennen kan, unter solchen Vorgängern den obersten Plaz einräumen a). Er gieng noch weiter, als die Socinianer, um die Lehre der Christen, von der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben umstos-

sen zu können. Er läugnete, daß man von Gott in eigentlicher Bedeutung eine Beleidigung und darauf folgende göttliche Strafen, einen eigentlichen Unwillen und Zorn, sagen könte, zumal, da Gott, nach den Ausdruck des Johannis lauter Liebe und Güte wäre, mit welcher Bestrafungen nicht bestehen könten. Alles, was das Ansehen göttlicher Strafen hätte, wären nur als bittere Arzeneien, als Besserungsmittel, als Laufzäume anzusehen, wodurch die Menschen wieder ins Geleise, davon sie ausgewichen wären, gebracht würden. Alle solche Ausdrücke von Gott wären nichts, wie Anthropopathien, oder metonymische Redensarten. Die gröbsten Naturalisten der vorigen und unserer Zeiten, als der Verfasser des Buchs: la Religion essentielle d), der la Serre und andere mehr e), haben die Parthie des Dippels ergriffen, und dadurch die göttliche Offenbarung bestritten.

a) Dieser Dippel war den Theologen seiner Zeit ein recht fürchterlicher Mann, nicht so wol seiner grosen Gelehrsamkeit und groben Irthümer halber, als vielmehr der ganz auserordentlichen Grobheit wegen, mit welcher er seinen Gegnern allezeit begegnete. Niemand gab sich gern mit ihm ab. Er wurde in Giesen Magister, und gieng darauf nach Straßburg. Er disputirte daselbst 1696. unter dem Vorsize des D. **Joh. Joachim Zentgravens** de Conuersione secunda relapsorum, an tales ad eam aliquid facere dici possint et debeant 3 B. Er schrieb sie dem damaligen Herrn Landgrafen von Hessen **Ernst Ludwigen** zu. Der Herr Präses schickte sie an den seel. D. Förtsch alhier, aus dessen Bibliotheck ich sie in einem Bande von Streitschriften erstanden habe. Sie ist ungemein rar, und findet sich nicht einmal in der Sammlung seiner Schriften, welche zu Berleburg 1747. in drei Bänden vom Hrn. **Canzen**, von dem ich gleich eine Anekdote anführen werde, herausgegeben worden sind. Nachrichten von dieser neuen Ausgabe findet man im zweeten Bande S. 415. ff. der Nachrichten einer hällischen Bibliotheck. Er suchte sich durch gedachte Streitschrift den Weg zu einem theologischen Lehramte zu bahnen, welches ihm fehlschlug. Von der Zeit an faßte er einen geschwornen Haß gegen die orthodoxe Parthie, der er damals gegen die Pietisten eifrigst ergeben war. Der Herr Präses machte bei dieser Gelegenheit folgendes Gedichte, das am Ende der angeführten Streitschrift stehet: Clarissimo Dn. M. Respondenti, Amico suo perdilecto:

Fallitur ex propriis se posse resurgere lapsus,
Credens, quando velit, quod bonus esse queat.
Hoc venit ex alto, lapsum reuocante benigno
Numine, et auxilium suppeditante nouum.
Hoc ex scripturis, *Dippeli* docte, tuere;
Quippe Tibi nunquam defuit ingenium.

Der Bruder des Herrn Prof. **Canzens** in Tübingen, der einen iungen Grafen als Hofmeister führete, gehörete unter die starcken Anhänger des Dippels.

Dies

Dieser war ein guter Freund unsers wohlseel. **Reuschens**, welcher mir oft versichert hat, daß die Lehren des Dippels, wie iener sie ihm erkläret hätte, so gefährlich nicht wären, als man glaubte, besonders was den vom Dippel verworffenen **Christus auser uns** betraf. Er hätte mehr den Mißbrauch der Sache an den Geistlichen getadelt, welche immer den Christus auser uns predigten, und darüber den **Christus in uns** ganz vergäsen. Soweit hatte er Recht: aber viele werden daran zweifeln, daß das die eigentliche Meinung des Dippels gewesen sey. So viel ist gewiß, daß er von keiner Strafgerechtigkeit Gottes, von keiner Versöhnung und Erlösung des Sünders, in eigentlicher Bedeutung hat etwas wissen wollen. Der Raum ist mir viel zu enge, die hieher gehörige Stellen ganz abzuschreiben. In seiner vera Demonstratione euangelica, d. i. **ein in der Natur und dem Wesen der Sache selbst so wol, als in heil. Schrift gegründeter Beweiß der Lehre und des Mittleramts Jesu Christi** 1729. 8. ist er bemühet, die Lehre umzustosen, daß man durch die Gerechtigkeit Christi vor Gott müsse gerecht und seelig werden. Ich will nur einige seiner falschen Grundsäze anführen, deren er sich hierzu bedienet hat: 1) ob sich gleich die vernünftigen Creaturen von Gott abgekehret, so könnte man sich dennoch nicht deswegen einen solchen Abwechsel des Lichts und der Finsterniß, oder Zorn, Haß und Rache in Gott selbst, ohne einer Lästerung, oder aufs mindeste, Verkleinerung des Wesens Gottes einbilden, da solche Eigenschaften allezeit aus einem Mangel und Onmacht in der Creatur entstünden, und eigentliche Früchte des Reichs der Finsterniß und der Höllen wären; 2) Gott könte nach dem Fall, vermöge seines unveränderlichen Wesens und seiner unverrückten eigenen Seeligkeit, in seinen Wercken gegen die verdorbene Creatur nichts anders intendiren, als ihr Arzt zu seyn, d. i. sie von neuen von Sünden zu retten und seelig zu machen, oder in seine Gemeinschaft zu ziehen; 3) es müßten die prätendirten Orthodoxen selbst bekennen, wo sie nicht alle Vernunft wegstosen wolten, daß Zorn, Haß und Rache nur per ἀνθρωποπάθειαν, d. i. auf menschliche Weise, Gott könne zugeeignet werden, und es sey unverantwortlich, das ganze System ihrer Theologie auf solche uneigentliche und nach dem Begrif der Menschen fingirte Eigenschaften Gottes zu bauen; 4) es sey dem Wesen Gottes verkleinerlich, und der gesunden Vernunft eckelhaft, und ein fast theatralischer Aufzug ihrer Heilsordnung, da Christus bei nahe alles soll gethan und gelitten haben, Gott mit Gott zu versöhnen, oder die wieder einander laufende Eigenschaften in Gott, Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wiederum zu temperiren und in Harmonie zu bringen. Eben dergleichen Erkentnißgründe nimt er zu seinen Irthümern an in seinem Grundrisse zum Systemate theologico, **den man nachlesen kan.**

b) Man schlage nach des D. Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten S. 179. des ersten Bandes.

c) **Jak. Böhme**, durch dessen Schriften schon mancher Kopf unter dem gemeinen Volke verwirret worden ist, hat in seinem Buche von den **drei Principien** c. 10. §. 24. 25. die nämliche Gedancken, wie Dippel. Er verwirft alda, daß Gott mit dem Menschen habe müsse versöhnet werden, wodurch aus

Gott eitel Unbarmherzigkeit gemacht werde, und daß er die Menschen strafe. Es ist bekannt, daß Dippel den Stein der Weisen suchte, und in der Absicht den Jak. Böhme fleißig laß. Er mag also viel eher diesen Irthum, als ienes Geheimniß darinne gefunden haben.

d) Unter so vielen führe ich nur den Mathäus Tindal an. In seinem Beweiß, daß das Christenthum so alt sey, als die Welt, treffe ich Kap. 4. S. 63. ff. eben solche Gedancken an, wie ich vom Dippel angeführet habe. „Obgleich iederman gestehet, schreibt er, daß es an einem irdischen Regenten eine Tyranney seyn würde, wenn er die Strafen vergrösern wolte, unter dem Vorwande, daß die Ehre des Gesezgebers müste gerettet werden, oder weil die Uebertretung des Gesezes, als eine Beleidigung gegen ihn anzusehen wäre, so sind doch einige so unverschämt, daß sie Gott dergleichen Tyranney zuschreiben.„ S. 65. Die gemeine Bücher von der Gottesgelehrsamkeit stellen Gott als ein Wesen voller Zorn und Grimm vor, welches sein Vergnügen in der Rache suchet, die dasselbe gegen die Uebertreter seiner Geseze wegen der ihm geschehenen Beleidigung ausübet.

e) Der Verf. dieses Buches ist ungewiß. Einige geben den Hrn. von D'Argens, andere den Muralt, wieder andere die Mademoiselle Houbert davor aus. Der Titel des Buchs ist: Lettres sur la religion essentielle a l'homme distinguée de ce, qui n'en est, que l'accessoire, Amstel. 1738. 12. Man hat eine englische und eine teutsche Uebersezung dieser Briefe. Es gehöret sonderlich der vierte Brief hieher, in welchem der Verfasser von der Gerechtigkeit Gottes folgenden Begrif sich gemacht hat. Sie sey ein beständiger und unveränderlicher Wille, die Menschen wieder glückseelig zu machen, und da die Glückseeligkeit von der Ordnung nicht abgesondert sey, ihn erst in Ordnung zu bringen. Man macht zum Grunde der göttlichen Gerechtigkeit allein die Güte, und iene sey eine Liebe der Ordnung, waraus Volkommenheit und Glückseeligkeit entspringe. Le principe, schreibt man S. 46. (de la Justice en Dieu) est la Bienveillance que Dieu porte aux Creatures, l'aprobation qu'il donne à l'ordre qui en fait la Perfection et le Bonheur. Cette aprobation et cette bienveillance subsistant toujours, il en resulte, que Dieu ne peut aprouver le Desordre qui rend ces memes Creatures miserable. Nachrichten von diesem naturalistischen Buche findet man beim Lilienthal in der theol. Bibl. Tom I. S. 342: Beim Baumgarten in den Nachr. von merckwürdigen Büchern Vol. I p. 104: beim Grundig in der Geschichte und wahren Beschaffenheit der heutigen Deisten S. 95: beim Walch in Bibl. theolog. selecta T. I. p. 775. Der Herr Joh. Jak. Breitinger, öffentlicher Lehrer zu Zürch, gab heraus eine Widerlegung gedachten Buches unter der Aufschrift: Amica disputatio de principiis in examinanda et definienda religionis essentia ex mente nuperi scriptoris galli adhibendis Tiguri Heluet. 1741. 8. Das ganze fünfte Kap handelt von der Gerechtigkeit Gottes.

f) Das Buch des de la Serre hat eine zwiefache Aufschrift. Erstlich: Examen de la religion, dont on cherche l'eclairciſſement de bonne foy, attribué a Mr. de St. Evremond. Treuolt. 1745. Hernach: La vraie religion demontrée par l'ecriture sainte, traduite de l'anglois de Gilbert Burnet. Lond. 1745. 12mo. Man hat auch hiervon eine teutsche Uebers-

bersezung: **Die wahre Religion, oder Religionsprüfung.** Man schlage nach **Grundigs** fortgesezte Geschichte der Deisten S. 90. 114. Ich sezte oben die Worte hinzu: **und andere mehr.** Wie weitläuftig müßte das Verzeichniß werden, wenn ich alle diese neuere Schriftsteller anführen wolte. In keiner gelehrten Zeitung, in keiner Monatsschrift trift man sie so sorgfältig gesammlet an, als in des Herrn **Nicolai** seiner algemeinen teutschen Bibliothek in Berlin, daraus ich ganze Seiten anführen könte. Wer kennt nicht des **Joh. August Eberhardts**, eines Predigers in Berlin neue Apologie des Sokrates 1772., davon wir aniezo eine neue verbesserte Auflage haben? Wer kennt nicht den Verfasser der Theolog. dogm., welcher C. VIII. S. 170. die Erlösung eines Gottes durch sein eigen Blut für einen grösern Beweiß unläugbarer **Grausamkeit** ausgegeben hat, als wenn die ganze Welt in Strömen vom Blute des ganzen menschlichen Geschlechts geschwummen hätte? Wer kennt nicht den **ungenannten Verfasser** des Buchs: **Untersuchung über die Lehrsäze des Christenthums auf Veranlassung der neuern theologischen Streitigkeiten**, Berlin 1773? Wer weiß nicht, der diese Schrift gelesen hat, wie oft die Genugthuung Christi, als ein in der That schauervoller Anblick einer **harten** und **strengen Gerechtigkeit**, die mehr einer **Rachsucht** gleiche, vorgestellet wird? Wem ist die Stelle S. 73. unbekannt? welche also lautet: Man muß die menschliche Natur wenig kennen, wenn man an eine **Zurechnung des Verdienstes** eines andern dencken wolte; sie giebt dem Sünder nicht Zutrauen zu Gott, sondern Dreistigkeit. Ich führe diese Schriftsteller in keiner andern Absicht an, als Leser dadurch zu überführen, wie viel Angriffe neuere Gelehrten auf die Gerechtigkeit Gottes überhaupt, besonders aber auf dessen Strafgerechtigkeit gewaget haben, welche von des Tindals und Dippels seinen nicht gar sehr unterschieden sind.

§. 8

Eine neue, und zwar die fünfte Veranlassung zu einem grosen Zwiste unter den Gelehrten, gab die Erklärung, welche Herr von Leibniz überhaupt von der Gerechtigkeit gemacht hatte, die er eine weißlich eingerichtete Güte nannte, a). Nicht gar sehr ist von dieser Erklärung die unterschieden, welche ich schon beim Hrn. **Cudworth** antreffe, auf welche ihn der Irthum des **Hobbes**, den er wiederlegen wolte, ganz gewiß gebracht hat b). **Wolf** und dessen Schüler, die die leibnizische Erklärung von der Gerechtigkeit für weit besser und fruchtbarer, als der Alten ihre hielten c), und in ihr System aufnahmen, musten manchen Wiederspruch darüber anhören. Ihnen wiedersprach ein **Lange** d), ein **Feuerlin** e), ein **Michaelis** f) u. s. w. Aus diesem Streite wurden andere Streitigkeiten, wie viele Töchter von einer Mutter geboren. Man stritte über die Fragen: 1) ob die Strafgerechtigkeit bei Gott wesentlich g)? 2) ob

dieselbe nicht bloß unter die anthropopathische Ausdrücke von Gott zu rechnen h)? 3) ob es einen innern Zweck der göttlichen Strafen gäbe i)?

a) Diese Erklärung gab Herr von **Leibnitz** in der Vorrede ad Codicem Diplom., u. bauete auf selbige in seiner Theodicee an verschiedenen Orten ungemein vieles.

b) Der Herr **Cudworth** in Syst. Intell. p. 1190. hat schon vor dem Hrn. von Leibniz eben so von der Gerechtigkeit überhaupt gedacht. Iustitia, schreibt er, nihil est quam bonitatis quidem radius, aut ipsa bonitas certa lege temperata. Der Hr. **Riebov** in seinen Instit. Theol. Dogm. äusert S. 450. die Vermuthung, es habe Hr. von Leibniz diese Erklärung dem **Cudworth**, den er in seiner Jugend fleisig gelesen hätte, gewiß abgeborget.

c) Nicht nur Herr **Bülfinger** in Diluc. §. 445-452., sondern auch **Reusch** in Metaph. §. 955. ziehen die Erklärung des Leibnizens aus vier Gründen der Erklärung der Alten von der Gerechtigkeit vor, nach welchen sie sey virtus suum cuique tribuendi. Denn sie zeige 1) den eigentlichen Ursprung der Gerechtigkeit, 2) erkläre genauer das τὸ suum vnicuique, 3) bestätige die Wahrheit, daß die Strafen, den Begrif nach, in einem Mangel der Realitäten bestünden, 4) könte sie in eigentlichen Verstande von Gott gesaget werden.

d) An zween Orten schrieb D. Lange wieder diese Erklärung. Erstlich in seiner besch. und ausführl. Entdeckung S. 329. wirft er ein: da es hingegen bei der Gerechtigkeit Gottes fürnemlich darauf ankomme, daß er das menschliche Geschlecht richte, und nach Verdiensten lohne, insonderheit die muthwilligen Uebelthäter bestrafe; so findet sich hiervon keine einzige Spur in der Definition der Gerechtigkeit Gottes, und folglich wird sie damit nicht undeutlich geläugnet. Hernach in seinen philosophischen Fragen grif er sie an, und sagte, daß sie nicht auf die Strafen gehen könne. Der Herr **Bülfinger** antwortete ihm in seinen Diluc phil. §. 447. auf den sich auch der Herr **Carpov** in seiner ausführlichen Erläuterung der Langischen philos. Fragen S. 411. berufte.

e) Der Hr. D. **Feuerlin** hat die oben §. 1. not. g. angeführte Streitschrift gegen den leibnizischen Begrif von der Gerechtigkeit gerichtet.

f) Der Herr Ritter **Michaëlis** in seinen Gedancken von der Genugthuung Christi S. 31. schreibt wieder diese Erklärung also: Ich kan die Beschreibung der Gerechtigkeit, daß sie eine mit Weißheit gemäßigte Güte sey, nicht billigen. Ist es nicht eine mit Weißheit gemäßigte Güte, daß Gott, da er nur einerlei Art von Geschöpfen, so in gleichen Grad glücklich gewesen seyn würden, hätte hervorbringen können, er hingegen beschlossen, vielerlei und uns unzählige Arten zu erschaffen, deren iede auf eine andere und neue Weise des reichen Ueberflusses seiner mildthätigen Hand genieset? Und dennoch begreift man diesen Rathschluß Gottes nicht unter dem Wort Gerechtigkeit. Es ist demnach diese Beschreibung zu weitläuftig: sie beschreibet nicht die Gerechtigkeit selbst, sondern die Quelle der Gerechtigkeit, welche sie mit andern Eigenschaften gemein hat.

g) **Faust Socinus** läugnete schon in seinen Praelect. theol. c. 16., daß die Gerechtigkeit in Gott wesentlich wäre. Itaque insigniter, sagt er, grauiterque sunt lapsi,

lapsi, qui vulgaris cuiusdam appellationis specie decepti, putarunt istam esse perpetuam Dei qualitatem, eamque infinitam esse dixerunt; nec animadverterunt, si id verum esset, necesse futurum, vt Deus seuerus & vltor esset, nec vnquam peccata condonaret. **Martin Borhaus** machte schon im funfzehenden Jahrhunderte diesen Einwurf, darauf ihm der **Seb Castalio**, wie er sich damals aus Ehrgeiz schrieb, in seinen Dialog. IV. & quaedam alia eiusdem opuscula Aresdorffii 1578. in klein 8 antwortete, mit der Vorrede, deren Verf. sich einen erdichteten Namen gab, worunter sich der **Faust Socin** verbarg. Dices forsan, schrieb er S. 261., ea esse, quae Esaias c. 28. aliena opera Dei vocat. Ita enim scribis: *proprium Dei opus esse benefacere: alienum laedere & nocere.* Diese Ausgabe angeführter Gespräche des **Castellio** ist eine der allerseltensten. Eben so selten ist die Ausgabe Goudae 1613 in gr. 12. die ich besize. Es findet sich darinne die Vorrede des **Faust Socins**, der sich den Namen gab **Felix Turpio Urbevetanus.** Er hat unter den Namen **Urbevetanus** einen Comment. über den ersten Brief des Johannis, und unter den erdichteten Namen **Gratian Turpio**, ein Buch von der Rechtfertigung geschrieben, wie der **Christoph Sand** in seiner Bibl. Anti-Trinitariorum S. 25. solches versichert. Von oben gedachter Ausgabe findet man auch in dem sehr schäzbaren Catalogo Bibl. Anonymianae Norimb. per Io. Adam Schmid S. 201. Nachricht, wo es für 1 rthl. angesezet wird. Man mag den Verf. dieses Catalogus halten für wen man will: ich habe ungemein viel Gründe, den unglücklichen **Schwindel**, dessen Kentniß seltener Bücher groß war, dafür auszugeben. Der **Dippel** läugnete gleichfals, daß die Strafgerechtigkeit Gott wesentlich wäre, welches auf einen Wortstreit hinausläuft. **Socinus, Dippel** und ihre Anhänger glaubten, wenn sie die Strafgerechtigkeit als eine wesentliche Eigenschaft Gottes zugäben; so müsten sie auch die Nothwendigkeit einer Genugthuung zugeben, wodurch eine freiwillige Begnadigung ohne Versöhnung bei Gott ganz wegfiele. Wenn der Hr. **Limborch**, ein Arminianer, in seinen Institut. Theol. christ. Lib. II c. 12. p. 86 den Saz beweist: Dei iustitiam non exigere, vt peccatorem necessario puniat; so will er dadurch mit den Socinianern eben nichts anders sagen, als daß Gott ohne Strafen Sünden erlassen könne. Der berühmte Twiß, ein Reformirter, in Vindiciis gratiae Lib. I. p. 2. Digress. 8. war gleicher Meinung.

h) Dieser Meinung war ebenfals **Dippel**, wie wir aus seinen eigenen Worten §. 7. am Ende der Anmerk. a. sehen können. Der Herr geheime Rath **Daries** in der zweeten Saml. seiner philos. Nebenst. in der vierten Abhandl. von der Beschaffenheit der Strafen, mit welchen Gott die Sünder beleget S. 149. ff. hält auch diesen Ausdruck von Gott für einen anthropopatischen.

i) Ein Vorgänger der Socinianer war der **Plato**, der behauptete, daß kein Weiser strafe, weil gesündiget worden sey, sondern **damit** man nicht hinfort sündige. Dieser platonische Ausspruch schickte sich vortrefflich zu ihrem Lehrbegriffe, nach welchen sie alle Genugthuung und Versöhnung Gottes durch Christum verwarfen. **Tindal**, der berühmte englische Freigeist ist in seinem Beweise, daß das Christenthum so alt, als die Schöpfung sey, dieser Meinung gar sehr ergeben. Eine Strafe, schreibt er

S. 69., welche bloß aus der Absicht geschiehet, um zu strafen, ist nichts als **Grausamkeit** und **Boßheit**, dergleichen nimmermehr bei Gott statt finden kan. - - Folglich müssen alle Strafen lauter Proben seiner Liebe, keineswesweges seines Verdrusses, Zorns, Rachgier oder einigem Eigennuz seyn. - - Darum weiß derselbe auch nach seiner unendlichen Weißheit, wie er Strafen nach den Verbrechen einrichten soll, damit solche geschickt werden, die **verlangte Besserung auf das richtigste zu bewürcken.** Ich würde mich kaum überreden, daß ein christlicher Philosoph, dergleichen der Herr geheime Rath **Darjes** seyn will, schriftlich den **innern Zweck** der göttlichen Strafen, den man auch den **versöhnenden** (expiatorius) genannt hat, läugnen, und die Hauptstüze von der Versöhnung Christi morsch entzwei brechen würde, wenn nicht seine zwote Sammlung philos. Nebenst. S. 152. ff. mir den Beweiß davon in die Hände gäbe. Solte Gott, schreibt er, nach diesem Begriffe (nämlich daß Gott durch die Strafen wiederum erseze, was seiner Ehre entzogen worden) aus einer innerlichen Absicht strafen, so würde er die Absicht der Strafe in ihm selbst sezen, folglich aus einem subiectivischen Grunde strafen, folglich etwas unternehmen, das seiner Heiligkeit zuwieder ist. Ein mir Unbekannter, der sich **Sincerus Warmund** nennte, gab zu Franckf. am Mayn 1748. gegen ihn heraus: **Zufällige Gedancken von dem Endzwecke der göttlichen Strafen**, wieder des Darjes Ciuitatem Dei in der Metaphysick. Ich kenne diese Schrift nicht weiter, als aus den Zürcher freien Nachr. in 4. aufs Jahr 1748. S. 85. Die Schrift selbst, so viel ich mir auch Mühe gegeben, habe nicht ansichtig werden können, und ich will die Vermuthung nicht hinschreiben, die ich mir hierüber mache. Der Verfasser gehet ihm scharf zu Leibe, und beweist, daß die Lehrsäze und Art zu schliesen des Hrn. **Darjes** einmal auf das socinianische Lehrgebäude des **Dippels**, hernach auf die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge führten. Der Hr. Regierungsrath **Reinhard** eifert, wie ein anderer verehrungswürdiger **Pütter**, gegen alle diejenige, die den Grund des Christenthums umzustosen suchen, wohin er den innern Zweck der göttlichen Strafen mit Grunde rechnet. Darum eifert er in seinen unpartheiischen Anmerckungen über des Hrn. **Michaelis** Gedancken über die Lehre heil. Schrift von der Sünde. Er beschuldiget ihn S. 40., daß der innere Zweck der Strafen, der expletorius, von ihm verworfen worden sey. Diesen Zweck erkläret er S. 38. also: **es ist bekannt, daß man diejenige innere Beschaffenheit der Sünde, vermöge deren sie deswegen bestraft werden müssen, damit den Regeln der Volkommenheit und der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes ein Gnüge geschehe, den innern Zweck der Strafen** nennet, dessen zureichende Gründe er anführet. So gut der Hr. Verfasser den innern Zweck der Strafen alhier vertheidiget; so eifrig greift er den Leibnizischen Begrif von der göttlichen Gerechtigkeit in seinen Sendschreiben an den Hrn. von Hardenberg S. 92. ff. an.

Des

Des funfzehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der
Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit Gottes, und den dabei gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Das Wort Wahrheit Gottes wird bald für die innere, welche in der völligen Uebereinstimmung aller seiner Volkommenheiten mit sich selbst bestehet, bald für die äusere genommen, welche besser die Wahrhaftigkeit Gottes, (iustitia dicti) oder auch seine Treue, Redlichkeit, Aufrichtigkeit genennt wird, davon seine untrügliche Zuverläßigkeit und Glaubwürdigkeit unausbleibliche Folgen sind. Diese ist es, die ich hier erklären werde. Man nennt einen Menschen wahrhaftig, oder aufrichtig, welcher niemals äusere Handlungen zum Nachtheil anderer thut, die seinen innern wiedersprechen. Was ein solcher durch Worte, Minen und Gebärden einem andern zu seinem Vortheil zu erkennen giebt, das stimmt mit seinem Dencken und Wollen genau überein. Was er verspricht, was er drohet, das hält er. Die Wahrhaftigkeit erfordert 1) einen Gebrauch von Zeichen, welche Gedancken von des andern Gesinnungen gegen uns erwecken, 2) eine Uebereinstimmung der Zeichen mit dem innern Zustande dessen, der sie gebraucht. Verstellungen und Unwahrheiten, die schaden, welche man Lügen nennt, Betrug, vorsezliche Hintergehungen eines andern durch Ausdrücke, die eine geheime anderweitige Deutung haben, als wir ihnen geben, welche man die verborgenen Reservationen nennt, eine unzeitige Schwazhaftigkeit werden der Aufrichtigkeit entgegengesezt.

Anmerk. Dieienige, welche zur Aufrichtigkeit überhaupt eine Uebereinstimmung der Rede mit den Gedancken des Redenden erfordern, schränken den Begrif alzusehr ein. Denn der Weltweise darf und kan nicht die Würcklichkeit einer nähern Offenbarung, oder würckliche Reden Gottes vorausesezen. Er hätte auf solche Weise gar keinen sichern Erkenntnißgrund zur Wahrhaftigkeit Gottes in der natürlichen Gottesge-

lahrheit. Er müste selbige in der That ganz weglassen. Allein nimt man Rede für ein iedes Zeichen seine Gedancken von seinem Willen den andern bekannt zu machen; so kommt Gott nicht nur eine Rede in dieser Bedeutung, sondern auch eine Offenbahrung ganz gewiß zu. Darauf werde ich meine Erklärung von der Wahrhaftigkeit Gottes bauen.

§. 2.

Die Wahrhaftigkeit Gottes bestehet in dem richtigsten Abdrucke seiner innern Volkommenheiten durch seine Wercke. Gott redet, so zu sagen, mit uns durch ein iedes seiner Wercke, weil sie Vorstellungszeichen seiner Volkommenheiten, besonders seines Willens sind. Richtete Gott seine Wercke nicht nach seinen innern Volkommenheiten ein; so verläugnete Gott sich selbst, und er würde eine Ursache menschlicher Irthümer. Alle seine Thätigkeiten in der Welt, müssen seinem Verstande, seinem Willen, seiner Weißheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit völlig gemäß eingerichtet seyn. Niemand gehet redlicher mit uns Geschöpfen um, als der, der uns geschaffen hat. Uns nachtheilige Verstellungen und Heuchelei in Gott, wiedersprechen seiner Wahrhaftigkeit und Heiligkeit. Gott heuchelt auch nicht zu der Zeit, wenn er es den Frommen in diesem Leben übel und den Gottlosen wohl gehen lässet. Wer sich zum Schaden des andern verstellet, List und Betrug in seinen äusern Betragen blicken läßt, nicht gleichförmig in seinen Handlungen mit moralischen Grundsäzen handelt, der verräth einen verdorbenen und bösen Willen.

§. 3.

Gott ist wahrhaftig. Beweiß. Gott ist in seiner Erkenntniß untrüglich (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 8.), er ist in seinen innern Beschaffenheiten ganz unveränderlich und sich immer gleichförmig (§. 24. dogm. Abschn. Hauptst. 3.) er hat den allerheiligsten Willen (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 11.) mithin ist Gott wahrhaftig (§. 1. und 2.).

Anmerk. 1. Es kan auch dieser Lehrsaz apagogisch erwiesen werden. Wäre Gott nicht wahrhaftig, oder seine Wercke kämen mit seinen Volkommenheiten nicht überein; so müste er entweder in seiner Erkenntniß nicht untrüglich, oder in seinem Willen nicht ganz unveränderlich, beständig und heilig seyn. Dieses alles wiederspricht dem, was im vorhergehenden von Gott erwiesen worden.

Anmerk. 2, Ich gehe fort auf die Lehre von der Gerechtigkeit. Bin ich in Aufklärung dieses Begrifs glücklich; so hoffe ich, manchen Stein

des

des Anstoses nicht nur in der natürlichen, sondern so gar in der christlichen Religion aus dem Wege zu räumen, über welche viele hingefallen sind.

§. 4.

Die relativische Gerechtigkeit ist eine nach den Regeln der Weißheit eingerichtete Güte. Dem Menschen fehlet gewiß Gerechtigkeit, wenn ihm die Güte, oder die Neigung fehlet, andern wohlzuthun. Die Güte aber allein reicht zur Ausübung der Gerechtigkeit nicht hin, wenn sie nicht mit der Weißheit verbunden wird, weil wir auf diese Weise denen Wohlthaten erweisen werden, die ihrer nicht werth sind: andern dagegen, die sie verdienen, sie entziehen. Dieser Begrif öfnet die eigentlichen Quellen, woraus die relativische Gerechtigkeit entspringet. Sie bestimmet die nothwendigen Eigenschaften des, der sie geschickt ausüben will. Sie giebt uns die vortreflichste Anleitung, wie man einen zur Gerechtigkeit gewöhnen soll.

Anmerk. Die Zweideutigkeit des Worts Gerechtigkeit ist die Ursache, warum ich oben von einer relativischen Gerechtigkeit geredet habe. Sehr oft aber handelt man gegen und an sich selbst gerecht, wenn wir unsern Pflichten ein Gnüge thun. Dieses wird die absolute Gerechtigkeit genannt, welche in der Richtigkeit unseres Willens, oder in beständiger Ausübung unsrer Pflichten bestehet, in welcher Bedeutung sie mit der Heiligkeit einerlei ist. Hier muß nur von der relativischen Gerechtigkeit gehandelt werden. Die Weltweisen erklären selbige auf verschiedene Art: sie kommen aber am Ende in der Sache volkommen mit einander überein. Der Alte erklärte sie durch eine Tugend, einem Jeden das Seinige zu tribuiren. Andere sagen mit dem Hrn. Canz, sie sey die Liebe des algemeinen Bestens. Einige erklären sie durch die Neigung, vernünftige Wesen durch Geseze volkommen zu machen, wie solches in der oben angeführten Streitschrift des Hrn. D. Baumgartens geschehen ist.

§. 5.

Die relativische Gerechtigkeit erfordert Güte (§. 4.). Eine solche Gerechtigkeit ohne Güte schläget mehrentheils in eine Art von Grausamkeit, in einen Despotismus, in eine Strenge aus, die iedem mißfält. Bei einer solchen Gerechtigkeit siehet man wenig Mitleiden und Er-

barmen. So stelte sich der Hobbes die Gerechtigkeit Gottes vor (§. 6. histor. Abschn.).

§. 6.

Die relativische Gerechtigkeit erfordert Weißheit (§. 4.). Ein solcher, der nicht weise ist, wird Gutes thun, ohne auf den Unterschied und Empfänglichkeit derer zu sehen, denen man Gutes erzeiget. Ein Fürst, der Güte genug, aber keine Weißheit besizt, wird Familien glücklich machen, die es nicht verdienen, und wird viele seiner Unterthanen im Unglück und Elend umkommen lassen, die eines bessern Glücks werth gewesen wären. Ein gütiger Mann, dem es an Weißheit fehlet, wird einem ieden Armen geben, er sey fremd, oder einheimisch, er sey gesund, oder gebrechlich, er sey durch eigene Schuld, oder ohne sein Verschulden, arm worden. Eine solche Gerechtigkeit ist eine blinde Güte, der es an Einsicht, Verstand und Klugheit fehlet.

§. 7.

Die Ausübung der relativischen Gerechtigkeit findet statt entweder unter solchen, die alle mit einander gleich sind, oder unter solchen, die unter einer obrigkeitlichen Gewalt stehen. Dieses heißt die herrschaftliche Gerechtigkeit (iustitia rectoria): ienes die auserherrschaftliche Gerechtigkeit (iustitia aequatoria). Die erste schließt Befugnisse in sich, Geseze zu geben, und die Pflicht, gegebenen Gesezen zu gehorchen. Die lezte hingegen schließt aus das Recht, den andern durch Geseze einzuschräncken, ihn mit Strafen zu bedrohen und damit würcklich zu belegen: sie schließt aus allen nothwendigen Gehorsam, allen Zwang, alle Unterwürfigkeit dem Willen eines andern.

§. 8.

Die relativische Gerechtigkeit Gottes ist die allerweiseste Thätigkeit seiner Güte gegen seine Geschöpfe. Die herrschaftliche oder regierende Gerechtigkeit Gottes ist die allerweiseste Thätigkeit seiner Güte in Beobachtung des höchsten Gesezes seiner Staaten oder Gebietes (ciuitas Dei).

Anmerk. Alle unter einander verbundene vernünftige Geschöpfe machen die Stadt Gottes, oder seine Staaten aus. In den Staaten Gottes giebt es keine Fremdlinge, keine Kaiser, keine Könige, keinen Edelmann, sie sind im Range sich alle gleich, es giebt keine Ueberläufer, keine Wan-

derun-

derungen der Völker, man bleibt ein immerwährender Bürger in der Stadt Gottes. Von irdischen Regenten sind wir nicht länger Unterthanen, als biß wir sterben. Nun höret alle Verbindlichkeit auf, ihm zu gehorchen, und seine Gesezе sind der abgeschiedenen Seele lauter leere Töne. Das höchste Gesez in der Stadt Gottes ist: **Befördere so viel immer möglich, das algemeine Beste** deiner vernünftigen Geschöpfe, welches in der **Sicherheit** und in dem **Ueberflusse** von Mitteln bestehet, die Volkommenheiten derselben zu befördern. Durch dieses höchste Gesez sucht Gott, die Vielheit und Gröse der Volkommenheiten, und das daraus entstehende Vergnügen seiner Bürger, welches die **Glückseeligkeit** genannt wird, wie auch den beständigen Fortgang im Guten, welches der Weltweise die **Seeligkeit** nennt, zu befördern.

§. 9.

Richtet Gott iederzeit seine herrschaftliche Gerechtigkeit nach dem höchsten Gesezе ein, welches die möglichste Beförderung der Volkommenheiten vernünftiger Wesen ist, (§. 8.); so folgt, 1) daß Gott auch das Recht habe, seinen Unterthanen die besten Gesezе vorzuschreiben, und sie zum Gehorsam gegen sich zu verbinden: 2) daß er in solchen Gesezen von keinem etwas über sein Vermögen fordere, oder sie zu unmöglichen Dingen verpflichte: 3) daß er diese Verbindlichkeit ihrer freien Natur gemäß einrichte, d. i. Bewegungsgründe mit ihren freien Handlungen, welches die Belohnungen und Bestrafungen sind, verknüpfe: 4) daß er durch diese herrschaftliche Gerechtigkeit nicht seine eigene Volkommenheiten, sondern die Volkommenheiten seiner Bürger befördere, welche bei Aufmerksamen den vortreflichsten Erkenntnißgrund von dieser Gerechtigkeit abgeben können.

§. 10.

Die herrschaftliche Gerechtigkeit Gottes muß, um der damit verbundenen Weißheit willen, seinen Bürgern keine andere Folgen der Gesezе zuerkennen, als die ihrem freien Verhalten angemessen sind, sie muß also allezeit aus obiectivischen Gründen thätig seyn (§. 12. Anmerk. 3. dogm. Abschnitt Hauptst. 13.).

§. 11.

Ein Rebelle in der Stadt Gottes heißt derienige, der seinen obersten Beherrscher nicht gehorsam ist: ein guter Bürger in den göttlichen Staaten ist ein solcher, der mit Vergnügen den Willen seines O-

berherrn thut. Jener hindert die Vermehrung des Guten und die Sicherheit in der Welt, macht lauter Disharmonien im ganzen System: dieser aber befördert das erste, und hindert das lezte. Hat Gott den allerheiligsten Willen (§. 8. dogm. Abschn. Haupst. 11.); so muß Gott die guten Bürger lieben, und die Rebellen allezeit hassen (§. 10.). Dieser Haß, Zorn, Rache gegen die Rebellen ist nichts weiter, als daß Gott ihnen die Folgen ihrer Handlungen empfinden läßt, die sie verdienen, das ist, sie nach Verdiensten strafet.

Anmerk. Alle üble Folgen freier Handlungen eines Rebellen, welche mit selbigen nach dem höchsten Geseze herrschaftlicher Gerechtigkeit verbunden sind, heißt überhaupt eine Schuld (Reatus). Sind die bösen Folgen physische Uebel, so heisen sie Strafen: die obiectivische Gründe dieser Strafen heisen die Schuld in enger Bedeutung (reatus culpae). Wird der Ungehorsam des Rebellen allein der äusere Bewegungsgrund des Oberherrns, ihn zu bestrafen; so heißt es der innere Zweck der Strafen. Sucht der Regente die Besserung der Rebellen durch die Strafen zu befördern; so heißt es der äusere Zweck der Strafen. Die völlige Genugthuung ist die Aufhebung aller Schulden bei einem Rebellen. Sie ist demnach nichts anders, als die Wegschaffung der Hindernisse, die sich der Güte, Erbarmung, Weißheit und Gerechtigkeit Gottes in den Weg legen, dem Rebellen wohl zu thun und ihm günstig zu seyn. Wie nuzbar werden diese Begriffe für mich werden, wenn ich auf den Vortrag von der Strafgerechtigkeit Gottes komme!

§. 12.

Die herrschaftliche Gerechtigkeit Gottes begreift die belohnende und bestrafende Gerechtigkeit Gottes unter sich. Die belohnende Gerechtigkeit Gottes (iustitia remuneratoria) ist die allerweiseste Thätigkeit seiner Güte, seinen guten Bürgern unverdiente Belohnungen nach dem allerhöchsten Geseze des besten Staates zu ertheilen. Ich muß diesen Begrif noch weiter zergliedern, wenn er soll verstanden und begriffen werden.

§. 13.

Die belohnende Gerechtigkeit Gottes erstrecket sich nur auf die guten Bürger seines Staates (§. 12. und 11.). Ein Rebelle darf sich dieser Gerechtigkeit ganz und gar nicht getrösten (§. 11.). Denn er ist ein

Mensch,

Mensch, der durch seine Verbrechen Schuld und Strafen auf sich geladen (§. 11. Anmerk.) und den Haß Gottes sich zugezogen hat.

§. 14.

Die belohnende Gerechtigkeit theilet an die guten Bürger lauter unverdiente Belohnungen aus (§. 12.). Durch Belohnungen Gottes verstehet man die guten Folgen, die er um der guten Handlungen willen seinen Bürgern nach den Gesezen herrschaftlicher Gerechtigkeit ertheilet. Diese Belohnungen heissen unverdiente, in so fern der gute Bürger kein Recht hat, selbige von Gott zu fordern. Wir sind in der göttlichen Stadt zu allen guten Handlungen verbunden, darum fehlet uns das wahre Verdienst, welches uns ein Recht verschaft, von unserer Herrschaft Belohnungen zu fordern. In Ansehung Gottes sind wir lauter unnüze Knechte, und ganz unverdiente Menschen, wenn auch unser Verdienst um andere noch so groß wäre. Das Gute, das wir von Gott empfangen, ist eitel Gnade, das wir eigentlich zu reden, bei Gott nicht verdienet haben. Wolte Gott mit uns, als Bürgern seiner Stadt, Rechnung halten, wie viel würden wir ihm, nach Abzug aller unserer guten Handlungen, noch schuldig bleiben? Das Recht, eine Belohnung zu fordern, entstehet entweder aus einem ausdrücklichen Vertrage, oder aus einem wahren Verdienste. Bei Gott können wir uns weder auf Vertrag, noch wahres Verdienst berufen.

§. 15.

Die belohnende Gerechtigkeit Gottes belohnet die guten Bürger nach dem höchsten Gesezen eines wohl eingerichteten Staates (§. 15). Daraus folgt, 1) daß Gott im gegenwärtigen Leben seinen ihm wohlgefälligen Bürgern nicht alle Belohnungen, nicht zu allen Zeiten, nicht an allen Orten gleich geben kan, wie er sich einbildet, weil solches oft dem allgemeinen Besten seines Staates wiederspricht. **Wann, wo und wie** Gott seine gute Bürger belohnen soll, beruhet allein auf seiner Weißheit, die unerforschliche Tiefen hat. Potentaten dieser Welt, die so viel, als möglich, nach den Regeln der herrschaftlichen Gerechtigkeit handeln, empfinden das, was ich hier sagen will, oft auf das lebhafteste. Die Volkommenheit des Ganzen hindert sie oft, ihre wohlthuende Gerechtigkeit bei allen in dem genauesten Verhältnisse sehen zu lassen. Nichts desto weniger bleibt ein solcher Fürst in allen seinen Verfahren ein gerechter Herr, und unsere Zweifel gegen seine Gerechtigkeit fallen weg, so bald

wir die Einsicht in die Verbindung der Theile mit dem Ganzen, und in die Hindernisse bekommen, die seiner belohnenden Gerechtigkeit durch tausenderlei Umstände gemacht worden sind. Daraus folgt, 2) daß Gott in Austheilung seiner Belohnungen nicht auf einen Bürger allein, sondern auf alle übrige zu sehen habe, wenn keine Verlezung der übrigen daraus entstehen soll. Daraus folgt, 3) daß den guten Bürgern Unglücksfälle begegnen können, ohne daß das algemeine Gesez herrschaftlicher Gerechtigkeit im geringsten dadurch verlezet wird. Ein gerechter Landesregent muß es oft, wie ein geschickter Arzt machen. Dieser verlezet einige Theile des menschlichen Körpers, und schneidet sie wohl gar weg, um nur die übrigen Theile zu erhalten und zu retten. Daraus folgt, 4) daß die herrschaftliche Gerechtigkeit auser der Regel, die die Volkommenheit des Ganzen bestimmt, auch die Stufen des Guten, das der gesittete Bürger in seinen Staaten befördert hat, erwegen, und seine Belohnungen darnach abmessen muß (§. 10.). Eine Gleichheit des Gnadenlohns bei einer Ungleichheit des rechtmäsigen Verhaltens wäre in der That Partheilichkeit und Ungerechtigkeit.

§. 16.

Die **Strafgerechtigkeit Gottes** (iuſtitia punitiua, vindicatiua, vltrix) ist die allerweiseste Thätigkeit seiner Güte, den Rebellen Strafübel nach dem allerhöchsten Geseze des volkommsten Staates zu ertheilen. Sie heißt auch bei uns Teutschen die **rächende**, die **Vergeltungsgerechtigkeit**. Sie gehöret zu der herrschaftlichen Gerechtigkeit (§. 12.). Diese Beschaffenheit Gottes ist eine von denen, die man am meisten angefochten hat. Mit ihr fallen und stehen gar sehr viele Wahrheiten, ich will nicht sagen der christlichen, sondern so gar der natürlichen Religion. Sie verdienet aus diesem Grunde mit allem Fleise aufgeklâret und recht befestiget zu werden.

§. 17.

Die Strafgerechtigkeit Gottes hat bloß das Verhalten der Rebellen zu ihrem Gegenstande (§. 16.). Wo keine Rebellen, oder mit der Schrift zu reden, keine Sünder in dem Gebiete eines Regenten angetroffen werden, da siehet man gar keine Würckungen der Strafgerechtigkeit. Das Rad, der Galgen und das Schwerd sind in den Staaten unserer Regenten um der Rebellen und Böſewichter willen geordnet. Gehorsa-

me und unschuldige Bürger haben die strafende Gerechtigkeit ihres Gottes nicht zu befürchten, sie giebt ihnen vielmehr einen Stof des Vergnügens, des Lobes und der Verehrung.

§. 18.

Die bestrafende Gerechtigkeit Gottes verknüpft mit bösen Handlungen der Rebellen unangenehme Folgen, die man Strafen zu nennen pfleget (§. 16.). Was keiner freien Handlungen, was keines Bewustseyns der damit verknüpften Folgen, was keines Mißvergnügens aus der Vorstellung derselben fähig ist, das ist auch keiner Strafe fähig. Sind diese mit der sündlichen Handlung verbundene Uebel nothwendige Folgen derselben, wie aus der Schwelgerei Kopfwehe, Armuth, Auszehrung und andere Kranckheiten entstehen; so heisen diese Strafen natürliche, welche den wilkürlichen (arbitrariae, positiuae) entgegen gesezt, und welche um deswillen so genennet werden, weil sie ihre Verbindung mit den freien Handlungen durch den Willen eines Oberherrn empfangen haben.

§. 19.

Erfordert die strafende Gerechtigkeit eine nothwendige Beziehung auf ein vorhergegangenes unrechtmäsiges und böses Verhalten der Rebellen (§. 18.), so folgt, 1) daß Gott, ohne obiectivische Gründe gehabt zu haben, niemals strafe. Ganz wilkürliche Strafen, die in dem Verhalten des Bestraften gar nicht gegründet wären, giebt es nicht, am allerwenigsten in Ansehung Gottes. Dergleichen Strafen schicken sich nur für ungerechte und grausame Regenten. Es folgt, 2) daß der Ungehorsam seiner vernünftigen Geschöpfe der äusere Bewegungsgrund der göttlichen Strafen sey: 3) daß Gott keinesweges um sein selbst willen allein strafe: 4) daß die weißlich eingerichtete Thätigkeit der Güte der innere Bewegungsgrund in Gott sey, alle Rebellen oder Ungehorsame zu strafen. Obschon die unendliche Güte geneigt ist, lauter wahre Volkommenheiten, dergleichen die Strafen, als Strafen betrachtet, nicht sind, zu befördern; so hält doch die Weißheit selbige alda zurück, wo es sich nicht schickt, oder kein eigentlicher Gegenstand der Güte Gottes vorhanden ist. Gott würde seine innere Gerechtigkeit, oder die Richtigkeit seiner Neigungen und Abneigungen, darinne sein heiliger Wille bestehet, gänzlich verlieren, wenn er den Rebellen die Thätigkeit seiner Güte nicht entziehen wolte, welches schon Strafe genug ist. Wie irrig dencken also

viele von der Strafgerechtigkeit Gottes, wenn sie selbige in eine eigentliche Rache verwandeln. Dieses geschicht, wenn sie glauben, Gott strafe um seiner beleidigten Majestät, um der Ehre, um des Ansehens willen, das ihm durch den Ungehorsam entzogen worden wäre. Dadurch würde Gott aufgebracht, daraus entstünde Zorn und Rache in Gott.

§. 20.

Es giebt einen innern Zweck göttlicher Strafen. Beweiß. Gott hat zureichende äusere Bewegungsgründe, Rebellen zu strafen (§. 19. n. 1. u. 2.). Gott muß strafen, um nicht sich selbst, seine innere Gerechtigkeit, seine Heiligkeit, seine Wahrhaftigkeit, seine Weißheit, die immer der Beschaffenheit ihrer Gegenstände gemäß würcken, zu verläugnen (§. 2. und 19. n. 4.). Darinne aber bestehet der innere Zweck der Strafen (§. 11. Anmerk.), mithin giebt es einen innern Zweck göttlicher Strafen, d. i. Gott strafet, weil gesündiget worden ist.

Anmerk. 1. Diese erwiesene Wahrheit ist sonder Zweifel die nuzbarste und unentbehrlichste bei allen Streitigkeiten, bei welchen die Strafgerechtigkeit Gottes mit ins Spiel kommt. Man darf nur, wenn man davon überführet seyn will, einen Blick in die Streittheologie der Christen thun, wo die Nothwendigkeit der Genugthuung Christi und die Ewigkeit der Höllenstrafen vertheidiget werden soll, welches ohne Behauptung der innern Zwecke der Strafen nicht füglich geschehen kan. Wer den innern Zweck göttlicher Strafen läugnet, der muß auch sagen, daß die Höllenstrafen ganz ohne Zwecke sind, weil, wenn sie ewig dauern sollen, sie auch keinen äusern haben können.

Anmerk. 2. Ich wünschte, man hätte entweder sich nie in den Lehrbüchern der Christen so ausgedruckt: Christus sey gestorben, um den Zorn Gottes zu stillen, oder man hätte sich darüber besser erkläret. Diese Redensart ist gar sehr der Mißdeutung, ihrer Zweideutigkeit halber, ausgesezt. Denn sie erweckt den irrigen Gedancken, als ob Gott durch den Sünder aufs äuserste aufgebracht sey, seine Wuth, seinen Zorn, seine Rache an ihn auszulassen, welches dem, der gereinigtere Begriffe von Gott hat, allezeit anstößig bleiben wird. Erklärte man aber die Redensart: den Zorn Gottes stillen, auf diese Weise, die Hindernisse der weißlich thätigen Güte Gottes auf Seiten des Sünders aus dem Wege schaffen; so ist der damit verbundene Gedancke dem Philosophen nichts weniger, wie anstößig. Denn er begreifts nun wohl, daß ohne Wegschaffung dieser

Hinder-

Hindernisse bei Gott, oder ohne Genugthuung keine Gnade Gottes und Glückseeligkeit zu hoffen. Die Art und Weise aber, wie eine Harmonie zwischen Gott und den Rebellen wieder herzustellen, und wie der lezte von allen Uebeln, die er verschuldet hat, frei zu machen sey, ist ganz auser dem Gesichtspunkte des Weltweisen. Er begreift gar wohl, daß unter der Bedingung eines ohne Ende fortdaurenden Ungehorsams der Rebelle auch ohne Aufhören göttliche Strafen leiden und empfinden müsse. Mir deucht, man könte die Natur des innern Zwecks göttlicher Strafen auch sezen in der genauesten Einrichtung der Thätigkeiten göttlicher Strafgerechtigkeit nach der sittlichen Beschaffenheit der Rebellen, oder ihnen die Folgen ihrer Handlungen nach ihrer Empfänglichkeit zu gewähren.

§. 21.

Die strafende Gerechtigkeit Gottes theilet die Strafen bei den Rebellen aus nach dem höchsten Geseze des volkommensten Staates (§. 16.). Aus diesem Merckmale fliesen noch gar viele und wichtige Säze. Daraus folgt, 1) daß Gott nicht ieden Sünder gleich bei der ersten Sünde auf das härteste strafen könne, und daß die Strafgerechtigkeit nicht alle Nachsicht, Gedult und Langmuth ausschliese, weil sonst Gott viel gutes in seinem Regierungssystem hindern würde: 2) daß Gott von den gelindern Strafen zu den härtern fortgehen, auch so gar durch allerlei Glücksgüter, welche die strafende Gerechtigkeit Gottes nicht ganz ausschliesset, zur Besserung und zur Umkehr die Ungehorsame auffordern müsse: 3) daß alle Unglücksfälle, die den Rebellen begegnen, eigentliche Strafen sind: 4) daß Gott seine Strafen nach den Stufen des Ungehorsams, und den Regeln des algemeinen Bestens einzurichten habe: 5) daß Gott durch seine Strafgerechtigkeit angetrieben werde, den Rebellen Mittel zu verschaffen, durch welche er von allen seinen verschuldeten Uebeln unter gewissen Bedingungen wieder frei gemacht werden kan, sonst beförderte Gott nicht das Wohl seiner, auch ungehorsamen Unterthanen aufs möglichste. Eine Gnade gegen einen Rebellen, auf den noch Schuld und Strafen haften, wäre die gröste Ungerechtigkeit gegen das algemeine Beste seiner Bürger und seiner Staaten.

Anmerk. Wer die bisherigen Folgen begriffen hat, dem werden nun alle diese Säze der Gegner bedencklich vorkommen: a) eigentliche Strafen schicken sich nicht für Gott, b) Gott kan Sünde vergeben, oder den Rebellen begnadigen, ohne daß seine Strafgerechtigkeit befriediget worden,

c) die blose Reue eines Rebellen, die zur Tilgung seiner Schulden hinreicht, ist ein zureichender Grund seiner Begnadigung, d) Strafgerechtigkeit ist ein bloser anthropopathischer Ausdruck von Gott, e) eine blose Begnadigung (aggratiation) schicke sich so gut für die herrschaftliche Gewalt Gottes, wie bei Menschen.

§. 22.

Gott ist, absolute betrachtet, oder innerlich gerecht. Beweiß. Gott hat den allerheiligsten Willen, und bleibt in seinen Thätigkeiten gegen die Gegenstände sich allezeit gleichförmig (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 11.), folglich ist Gott absolute betrachtet, oder innerlich gerecht.

§. 23.

Gott ist relativisch höchst gerecht. Beweiß. Gott ist unendlich gütig (§. 10. dogm. Abschn. Haupt. 14.), er ist höchst weise (§. 8. dogm. Abschn. 13.), folglich ist Gott auch relativisch höchst gerecht (§ 4.).

§. 24.

Gott kommt die herrschaftliche Gerechtigkeit zu. Beweiß. Gott ist der Entstehungsgrund aller zufälligen Dinge (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 1.), worauf sich das Recht des Eigenthums und der Oberherrschaft über alle Geschöpfe gründet. Der Inbegrif aller unter einander verbundenen vernünftigen Geschöpfe macht seine Stadt, seine Staaten aus (§. 8. Anmerk.), folglich kommt Gott eine herrschaftliche Gerechtigkeit zu (§. 8.).

§. 25.

In Gott ist eine belohnende und bestrafende Gerechtigkeit. Beweiß. Gott kommt die herrschaftliche Gerechtigkeit zu (§. 24.), mithin ist in Gott eine belohnende und bestrafende Gerechtigkeit (§. 12. 16.).

Anmerck. 1. Man kan obigen Lehrsaz auch folgendergestalt beweisen. Wenn Gott keine Strafgerechtigkeit hätte; so hätte er auch kein absolute Gerechtigkeit, welche eine Richtigkeit seines Willens, mithin die Gerechtigkeit seiner Abneigungen ist. Nun ist das lezte falsch (§. 22.), folglich auch das erste, dessen Gegentheil gerade unser Lehrsaz ist.

Anmerk. 2. Aus diesem erwiesenen Lehrsaze ist auch klar, daß die Strafgerech-

gerechtigkeit Gott in der eigentlichsten Bedeutung zukomme, und also kein uneigentlicher oder anthropopatischer Ausdruck von Gott sey.

§. 26.

Die Strafgerechtigkeit in Gott ist wesentlich, und nothwendig. Beweiß. Die absolute Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit seiner Abneigungen von Rebellen ist bei Gott wesentlich und nothwendig (§. 22.), die Güte, die ohne Weißheit sich nicht gegen iederman thätig erweisen kan (§. 5.), ist in Gott nothwendig (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 14.), darum ist die Strafgerechtigkeit in Gott wesentlich und nothwendig (§. 12.)

Anmerk. Unsere Gegner glaubten viel zu gewinnen, wenn sie uns diesen Lehrsaz läugnen würden. Sie glaubten, daß sie uns dadurch den Erkentnißgrund genommen hätten, woraus die Nothwendigkeit einer Versöhnung Gottes zu erweisen wäre. Im Gegentheil bildeten sie sich ein, daß ihnen der Beweiß viel leichter werden würde, zu behaupten, daß Gott, wenn seine Gerechtigkeit nicht nothwendig wäre, den Rebellen ihre Schulden, ohne vorhergegangene Genugthuung erlassen könne. Es scheinet, sie haben unsern Lehrsaz ganz anders verstanden, wie wir. Es scheinet, sie haben das Prädikat für eine absolute Nothwendigkeit genommen, weil wir die Strafgerechtigkeit zum Wesen Gottes gerechnet haben. Denn aus den Wesen der Dinge (es verstehet sich nur der **algemeinen Dinge**) fliese allezeit die absolute Nothwendigkeit. Wie sehr haben sie sich betrogen! Denn erstlich kommt Gott nur das physische Wesen zu, aus welchem die absolute Nothwendigkeit nicht folgt. Sodann wird in unserm erwiesenen Lehrsaze das **nothwendige** weder dem **Zwange**, noch dem **zufälligen**, sondern der **moralischen Gleichgültigkeit** entgegen gesezt. Drittens rechnen ia Weltweise und Gottesgelehrte die Strafgerechtigkeit zu den sittlichen Eigenschaften Gottes, denen die absolute Nothwendigkeit wiederspricht. Deswegen ist der erwiesene Saz also zu verstehen: Gott kan, um der Bewegungsgründe willen, welche die Weißheit und Heiligkeit seines Willens dem Verstande vorstellet, nicht unterlassen, den Sünder zu strafen, oder das Gegentheil seiner Strafgerechtigkeit zu thun: Wir sind auch, in dem Verstande, noch immer befugt, daraus richtig zu schliesen, daß es bey Gott nothwendig, zu strafen, und die Wegschaffung der üblen Folgen von einem Rebellen zu fordern. Dieses soll mir un-

ten die Auflösung der Zweifel, die der Herr Limborch in seinen Institut. Theol. christ. Lib. II. c. 12. S. 86. gemacht hat, gar sehr erleichtern.

Des funfzehenden Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der
Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit Gottes, und den dabei gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Hier kommen dreierlei Streitigkeiten vor, die ich von einander abzusondern Ursache habe. Der erste Streit über die algemeine Erklärung von der Gerechtigkeit, welche wir dem Herrn von Leibniz zu dancken haben. Der andere mit den Socinianern. Der dritte mit dem Dippel. Da es in der Entscheidung beider lezten Streitigkeiten sehr viel auf die Entscheidung der ersten Streitfrage ankommt; so bleibe ich bei der gemachten Ordnung.

§. 2.

Der erste Streit gehet die Erklärung der Gerechtigkeit an, daß sie eine weißlich verwaltende Güte sey. Die Streitfrage kommt hauptsächlich darauf an, ob diese Erklärung richtig, und mit der erklärten Sache einen gleich weiten Umfang habe? oder ob sie zu weitläuftig und zu enge sey. Das erste behaupte ich; das lezte aber meine Gegner, welche in dem histor. Abschnitte anzutreffen sind. Erheblich ist dieser Streit, weil er erstlich in die übrigen Streitigkeiten einen gar mercklichen Einfluß hat, sintemal dieselben, ohne diese Erklärung, als wahr voraus zu sezen, schwer durchgängig zu heben sind: hernach, weil ich alle theoretische Wahrheiten schon darauf gebauet habe, und die moralischen darauf noch bauen werde.

§. 3.

Der erste Einwurf. „Wenn die Langmuth Gottes auch eine nach der Weißheit Gottes eingerichtete Güte; so folge, daß die gegebene Erklä-

Erklärung von der Gerechtigkeit zu weitläuftig sey.„ Ich läugne die Folge des Obersazes aus zween Gründen. Erstlich nimmt man hier einen falschen Saz an, ohne welchen man die Folge des Obersazes nimmer wird erweisen können. Sezt man nicht, als wahr voraus: Alle Erklärungen einer Sache, die auser ihr mehrern zukommt, ist zu weitläuftig? Die Erklärung eines Dreieckes, das eine Figur ist in drei Linien geschlossen, kommt so wol dem rechtwincklichten, wie auch dem schiefwincklichten zu. Ist darum selbige zu weitläuftig? Hernach kan keine Gerechtigkeit so gar nicht einmal die strafende ohne Langmuth seyn (§. 21. n. 1. dogm. Abschn.).

§. 4.

Der zweete Einwurf. „Wenn es, nach der Lehre der meisten „Gottesgelehrten, ewige Strafen, eine ewige Verdammniß gebe; so folgt, „daß es eine Gerechtigkeit geben müsse ganz ohne Güte.„ Ich läugne die Folge des Obersazes, ohne daß ich nöthig habe, etwas bei dem Obersaze zu erinnern. Denn einmal wiedersprechen der Güte und Weißheit Gottes ewige Strafen gar nicht (§. 20. Anm. 2. dogm. Abschn.), hernach kan man nicht sagen, daß alle Thätigkeiten der Güte Gottes bei ewigen Strafen aufhörten, weil Fortdauer, Erhaltung, Würckungen der Seele, als Erinnerungen, Mißvergnügen u. s. w. noch statt finden. Ein ewiger Evangelist, und ein Gegner, der den innern Zweck der göttlichen Strafen läugnet, kan mir diesen Einwurf nicht machen. Und wie groß ist die Anzahl derer, die beides frei behaupten!

§. 5.

Der dritte Einwurf. „Wenn die Gerechtigkeit Gottes eine „durch die Weißheit eingeschränckte Güte; so folge, daß die Güte Gottes „nicht unendlich sey.„ Das lezte sey falsch, mithin auch das erste. Ich läugne die Folge des Obersazes, welche auf den unrecht verstandenen Ausdruck: eingeschränckte Güte gebauet ist. Eine durch Weißheit eingeschränckte Güte ist nach dem Sinn derer, die sich dieses Ausdrucks bedienet haben, nicht eine Güte, die durch die Weißheit um einige ihrer Realitäten gebracht worden wäre, sondern eine Güte, zu deren Thätigkeiten die Weißheit die Richtschnur wird, ohne welche sie eine blinde und unvolkommene Güte seyn würde.

§. 6.

§. 6.

Der vierte Einwurf. „Wenn die Strafen, ihren Begrif nach, „Beraubungen oder Veneinungen wahrer Volkommenheiten sind; so „folgt, daß die Gerechtigkeit Gottes überhaupt nicht durch eine Güte zu „erklären sey. Das erste sey unläugbar, also auch das lezte.„ Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn man wird selbige nicht beweisen können, wenn man nicht den Saz, daß Beraubungen und wahre Unvolkommenheiten mit der Güte nicht bestehen können, schon als richtig voraus sezt, dessen Unrichtigkeit ich oben §. 5. dogm. Abschn. Hauptstück 14. erwiesen habe. Sodann sind göttliche Strafen, wenn sie für die Verknüpfung mit bösen Handlungen genommen werden, keine Mängel oder Unvolkommenheiten. Von den Mängeln, die aus den Strafen entstehen, ist nicht die Güte Gottes, sondern der Sünder selbst die Ursache.

§. 7.

Der fünfte Einwurf. „Man hält unsere Erklärung für eine solche, die zu weitläuftig sey. Denn der Rathschluß Gottes, vielerlei und „unzehlige Arten, deren iede auf eine andere und neue Weise des reichen „Ueberflusses seiner mildthätigen Hand genieset, zu schaffen, da doch Gott „nur einerlei Art von Geschöpfen in gleichen Grad der Glückseeligkeit „hätte hervorbringen können, nenne man keine Gerechtigkeit (§. 8. Buchst. „k. histor. Abschn.).„ Ich antworte hierauf, daß ein solcher Rathschluß und Thätigkeit Gottes allerdings zur regierenden Gerechtigkeit Gottes gehöre (§. 8. dogm. Abschn.). Strafgerechtigkeit kan gedachter Rathschluß Gottes nicht genannt werden, aber doch eine Gerechtigkeit, die Gott bei der Schöpfung und Einrichtung der Welt deutlich sehen ließ.

§. 8.

Der sechste Einwurf. „Die von uns angenommene Erklärung der Gerechtigkeit könne nicht auf Belohnungen und Strafen gehen, „die dadurch nicht undeutlich gar geleugnet würden, woraus ihre Gefährlichkeit und Falschheit erhelle (§. 8. Buchst. d. histor. Abschn.).„ Wie nichtig dieses Vorgeben sey, ist aus den §. 12. bis 21. des dogm. Abschn. klar genug, und bedarf keiner weitern Antwort.

§. 9.

Ich gehe fort auf den zweeten Hauptstreit, den wir mit den

Soci-

Socinianern, hauptsächlich über die Strafgerechtigkeit Gottes zu führen haben. Es ist die Streitfrage gehörig zu bestimmen. Erstlich Verneinungsweise. Die Gegner geben zu, 1) daß Gott strafe, 2) daß die Gerechtigkeit eine Eigenschaft Gottes sey, 3) daß es Zwecke der göttlichen Strafen gebe. Zweetens Beiahungsweise. Sie läugnen 1) daß die Strafgerechtigkeit bei Gott wesentlich und nothwendig, 2) daß Gott seiner innern Gerechtigkeit, seiner Heiligkeit und Weißheit wegen strafen müsse, 3) daß es einen innern Zweck der göttlichen Strafen gebe. Die Wichtigkeit des Streites ist daraus zu sehen, weil, wenn diese Säze von der Strafgerechtigkeit solten zugegeben werden, viele nothwendige Beschaffenheiten Gottes, als der unendliche Verstand, Wille, Freiheit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit gänzlich umgestosen würden. Ich will nicht gedencken des Einflusses, den dieser Streit in die Grundartickel des christlichen Glaubens hat, wohin die Versöhnung des Sünders mit Gott durch Christum und die Rechtfertigung gehören.

§. 10.

Die Einwürfe der Socinianer, des Limborchs und anderer, sind grösstentheils apagogisch. Der erste Einwurf. „Wenn wahr ist, „daß die Strafgerechtigkeit Gottes wesentlich und nothwendig; so folge, „daß Gott keine Freiheit habe, zu strafen. Das lezte sey falsch, also auch „das erste.„ Ich läugne die Folge des Obersazes, welche auf der unrichtigen Auslegung unseres Lehrsazes beruhet. Wenn wir die Strafgerechtigkeit bei Gott nothwendig nennen; so sezen wir die Nothwendigkeit nicht der Freiheit, und einer freien Entschliesung entgegen, sondern der moralischen Gleichgültigkeit, nach welcher man Dinge weder als gut, noch als böse ansiehet, weder begehret noch verabscheuet. Die absolute Nothwendigkeit, der äusere Zwang werden der Freiheit entgegen gesezt, und sodann wäre die Folge des Obersazes richtig. Allein, da hat man den Sinn unseres erwiesenen Lehrsazes gar nicht getroffen, wie man aus §. 26. Anmerk. des dogm. Abschn. handgreiflich ersehen kan.

§. 11.

Der zweete Einwurf. „Wenn die Strafgerechtigkeit Gottes „nothwendig, so folgt, daß Gott die Sünde nicht nach seinem Gefallen, „ohne Genugthuung vergeben, das Begnadigungsrecht (aggratiation) „nicht ausüben, und dispensiren könne. Nun sey das lezte falsch, also

„auch das lezte.„ Ich läugne die Falschheit der Hindersäze, und auch die Folge des Obersazes.

Ich läugne zuerst die Falschheit der Hindersäze. Ich läugne also, daß Gott nach Gefallen ohne Genugthuung Sünden vergeben könne, weil dieses der innern Gerechtigkeit zuwieder ist. Man schlage nach die Anmerk. des 21. §. dogm. Abschnittes. Ich läugne, daß bei Gott, als Oberherrn, das Begnadigungsrecht, wie bei irdischen Regenten statt finden könne. Ein solches Begnadigungsrecht ohne Ersezung des einem Staate verursachten Schadens, ist eine Schwachheit, Unvolkommenheit irdischer Regenten, welche theils in der Willkühr ihrer Geseze, theils in ihrer Menschheit, wohin die Weichlichkeit, menschliche Leidenschaften, falsche und irrige Vorstellungen der Dinge gehören, gegründet sind, welches alles bei Gott wegfällt. Man schlage nach Anmerk. des §. 21. dogm. Abschnittes. Ich läugne, daß Gott zum Nachtheil seiner innern Gerechtigkeit, welches eine Verläugnung sein selbst wäre, von Strafen dispensiren, oder seine vernünftige Geschöpfe von den Folgen der übertretenen Geseze ganz frei sprechen könne. Ich berufe mich auf obige Anmerk. §. 21.

Ich läugne aber auch die Folge des Obersazes, weil die von uns behauptete Nothwendigkeit in der thätigen Gerechtigkeit die Freiheit oder Wahl Gottes nicht aufhebet. Sie könte also durch keine Güte und durch keine Weißheit erkläret werden, welche in lauter Thätigkeiten des göttlichen Willens bestehen. Man wiederhole auch hier, was ich oben in der Anmerk. §. 26. des dogm. Abschnittes schon erwiesen habe.

§. 12.

Der dritte Einwurf, „Wenn Gott nothwendig strafen muß; „so folge, daß er keinen der Rebellen ewig verdammen könne. Nun sey „das lezte nach der eingeführten Lehre der Gottesgelehrten falsch, also auch „das erste. Die Folge des Obersazes will man aus dem Zweck der Strafen darthun, der kein anderer, als die Besserung von Seiten der Bestraften, oder ein äuserer sey.„ Hierauf antworte ich, daß man die Folge des Obersazes nicht, wie man denckt, hinlänglich bewiesen habe. Denn erstlich, es hebt die nothwendige Strafgerechtigkeit ewige oder ohne Ende fortlaufende Strafen nicht schlechterdings auf, nach der Anmerk. 2. §. 20. des dogm. Abschnittes: hernach, nimmt man einen Saz an, der noch nicht hinlänglich bewiesen, daß nämlich von Seiten der Bestraften

straften kein anderer, als nur ein äuserer Zweck der Strafen, oder ihre Besserung statt fände. Hiervon findet man §. 20. dogm. Abschn. das Gegentheil erwiesen.

§. 13.

Der vierte Einwurf, „Wenn die strafende Gerechtigkeit in „Gott unendlich und wesentlich; so folge, daß die Barmherzigkeit Got„tes nicht unendlich seyn könte. Das lezte sey falsch also auch das erste.„ Die Folge des Obersazes sucht man also zu beweisen. Muß Gott unendlich barmherzig seyn, so kan er nichts bestrafen: muß er auch unendlich gerecht seyn, so kan er sich keines erbarmen, welches nichts wie sich wiedersprechende Thätigkeiten des Verstandes und Willens in Gott verursachen würde.

Ich antworte erstlich mittelbar durch die Reciprocation oder durch die ἀντιστροφην (Reuschens Logick §. 850.). Wenn die Barmherzigkeit Gottes unendlich ist; so kan die strafende Gerechtigkeit in Gott nicht unendlich seyn. Nun habe ich den contradictorisch entgegen gesezten Saz seines Schlußsazes auf eben die Art, zu schliesen herausgebracht, deren sich die Gegner in diesem Einwurfe bedienen, woraus man, ob wol undeutlich siehet, daß ein Fehler in obigen Schluß muß gemacht worden seyn.

Ich antworte zweetens unmittelbar, daß dieser Einwurf aus unrichtigen Begriffen einer unendlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit entstanden. Verstehet man durch eine unendliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die sich allezeit ohne Einschränckung thätig erweist; so gebe ich den Fördersaz zu: läugne aber die Folge des Obersazes, weil eine solche unendliche Gerechtigkeit die unendliche Barmherzigkeit und Güte nicht aufhebt. Verstehet man durch eine unendliche Gerechtigkeit, die immer und allein durch das Strafen thätig ist; so gebe ich die Folge des Obersazes zu, und läugne die Wahrheit des Fördersazes, dessen Unrichtigkeit aus §. 16. 18. 19. 20. des dogm. Abschn. klar ist.

§. 14.

Der fünfte Einwurf. „Wenn es keinen innern Zweck der göttli„chen Strafen gebe; so folgt, daß Gott nicht um sein selbst willen innerlich „angetrieben werde, die rebellische Bürger seiner Stadt zu bestrafen.

„Das erste sey wahr, also auch das lezte.„ Ich läugne die Wahrheit des Fördersazes, dessen Gegentheil ich §. 20. dogm. Abschnittes bewiesen habe.

§. 15.

Der sechste Einwurf. „Wenn Gott nicht aus subiectivischen „Gründen strafen kan; so folgt, daß es keinen innern Zweck der göttli„chen Strafen gebe. Der Fördersaz sey richtig; also auch der Hinter„saz.„ Es giebt Weltweise, die der Redensart: aus subiectivischen Gründen handeln, eine ganz andere Bedeutung geben, als sie ihr nach dem bei Gelehrten eingeführten Sprachgebrauche geben solten. Sie verstehen dadurch eine thätige Substanz, die die Absicht in sich sezt, obgleich ihre Thätigkeit gegen andere Dinge auser ihr gerichtet wäre. Siehe des Herrn geheime Rath Darjes philos. Nebenst. 1ste Samml. S. 49. ff. und in der 2ten Samml. S. 152. ff. Alle Weltweise und Gottesgelehrte verbinden mit der Redensart: aus subiectivischen Gründen handeln, folgenden Begrif, wenn die thätige Substanz durch die Beschaffenheit ihres Gegenstandes angetrieben werde, thätig zu seyn.

Nachdem ich dieses vorausgesezet habe; so antworte ich auf obigen Einwurf also: Ich läugne nicht nur den Fördersaz, in erster Bedeutung genommen, sondern auch die Folge des Obersazes. Ich läugne die Wahrheit des Fördersazes, wenn er nach dem Sinn der Gegner verstanden wird. Denn Gott sezt die Absicht, warum er strafet, allerdings mit in sich, um nämlich die innere Richtigkeit seines Willens, die Gerechtigkeit seiner Abneigungen von Rebellen und seine Wahrhaftigkeit nicht aufzuheben (§. 2. 19. n. 4. dogm. Abschn.), dadurch aber höret Gott nicht auf, weise zu seyn, wie bei denen geschicht, die bloß aus subiectivischen Gründen, nach unsern Begrif genommen, handeln. Denn auser Gott ist auch der Ungehorsam der Rebellen, der Gott bewegt, sie zu strafen. Ich läugne auch die Folge des Obersazes aus meinen obigen Gründen §. 20. dogm. Abschnittes. Obgleich Gott durch seine eigene Volkommenheiten angetrieben wird, zu strafen; so stehet dennoch der innere Zweck seiner Strafen feste.

§. 16.

Der siebende Einwurf. „Wenn Gott viele Sünden unge„straft hingehen lasse; so folge, daß Gott keine Strafgerechtigkeit zukom-

me.

„me. Das erste lehre die Erfahrung, folglich sey auch das lezte wahr.„ Ich antworte, die Erfahrung lehret nur, daß in diesem Leben nicht alle Sünden auf frischer That bestrafet werden. Hat man den Fördersaz unter vorigen Einschränckungen für eine Erfahrung ausgegeben; so gestehe ich die Wahrheit desselben ein. Nun aber läugne ich die Folge des Obersazes, weil Gott die Strafen nach dem höchsten Geseze des besten Systems seiner Staaten austheilen muß (§. 16. dogm. Abschn.). Dazu aber gehöret, daß Gott nicht augenblicklich strafe, sondern die Strafen oft bis zur bequemsten Zeit, und an dem bequemsten Orte aufschiebe, weil sonst in Gott gar keine Gedult und Langmuth seyn würde (§. 21. n. 1. dogm. Abschn.).

§. 17.

Es ist die dritte Hauptstreitigkeit mit Dippeln und seinen Freunden, wozu viele der neuern Naturalisten gehören, noch übrig, die ich nun vornehme. Die Bestimmung der Streitfrage ist das erste, darauf ich hier zu sehen habe. Ich bestimme sie erstlich Verneinungsweise. Die Gegner geben uns zu, 1) daß es oft so scheine, als wenn Gott strafe, 2) daß Gott auf keine physische Art beleidiget werden könne. Wir dagegen geben ihnen zu, 3) daß viele Anthropopathien, besonders in heil. Schrift von der Strafgerechtigkeit Gottes vorkommen, und daß in Gott kein Zorn, keine Rache für den Affect genommen, seyn könne, 4) daß viele Strafen, als eine Arzenei und Besserungsmittel anzusehen sind, und daß Gott bei allen Strafen das algemeine Beste seiner Staaten, welches aber nicht auf alle einzelne Personen eingeschränckt werden muß, zu befördern suche. Ich bestimme die Streitfrage zweetens Bejahungsweise.

a) Ob ein eigentlicher Unwille, Abneigung und Haß in Gott gegen die Rebellen und ungehorsame Bürger seiner Staaten, der auch, wenn er von allen Unvolkommenheiten gereiniget wird, ohne Anstoß Zorn und Rache zu nennen wäre, statt finde, und statt finden könne? Wir bejahen es, und die Gegner läugnen es, und machen daraus lauter Anthropopathien.

b) Ob Gott mehr durch seine innere Gerechtigkeit, als aus Rachsucht angetrieben werde, ohne Nachtheil seiner unendlichen Güte und Liebe, zu strafen? und ob er das Vergehen seiner vernünftigen Geschöpfe, ohne eine innere Gerechtigkeit, die Heiligkeit seines Willens, seine Wahrhaf-

tigkeit zu verläugnen, ganz ungeahndet, und ohne alle Strafe dahin gehen lassen könne? Wir beiahen das erste, und verneinen das lezte. Unsere Gegner thun in beiden Fällen das Gegentheil.

c) Ob die göttliche Strafen bloß als Besserungsmittel, als bittere Arzeneien, als Leit- und Laufzügel anzusehen sind? oder ob man sie nicht vielmehr als würckliche Uebel betrachten muß, die die Rebellen bloß um ihrer Vergehungen willen verdienen und empfangen? Das erste beiahen unsere Gegner, und das andere wir.

§. 18.

Erheblich ist dieser Streit, weil durch die Lehre der Gegner die innere Gerechtigkeit oder Heiligkeit des Willens Gottes, seine Wahrhaftigkeit, sein unendlicher Abscheu und Haß gegen das Böse, seine Unwandelbarkeit und Weißheit ganz aufgehoben würde. Ein rechtgläubiger Gottesgelehrter kan diese irrige Lehren um so viel weniger annehmen und dulden, weil dadurch Grundartickel seines Glaubens, die Lehre von der Genugthuung Christi, von der Zurechnung seines Verdienstes, welches in der Rechtfertigung geschicht, von der Ewigkeit der Höllenstrafen umgestossen werden.

§. 19.

Der erste Einwurf. „Wenn wahr ist, daß Gott gar keiner Be„leidigung fähig; so folgt, daß Gott auch nicht eigentlich strafen könne. „Der Fördersaz sey unläugbar, also auch der Hintersaz. Die Folge des „Obersazes beweisen sie daraus: ohne Beleidigung kan kein Unwille, mit„hin auch keine eigentliche Strafe statt finden.„

Hierauf antworte ich, daß weder der Fördersaz, noch auch die Folge des Obersazes völlig zugegeben werden könne. Ich gebe den Fördersaz nicht völlig als wahr zu. Verstehen die Gegner durch die Redensart, **Gott beleidigen**, so viel, als seinen innern Zustand unvolkommen machen, welches eine **physische Beleidigung** genannt wird; so gebe ich den Fördersaz zu, verlange aber, die Folge des Obersazes zu beweisen. Verstehen die Gegner durch vorgedachte Redensart dieses, wieder die Pflicht des Gehorsams, den man Gott schuldig ist, handeln, Unordnungen und Disharmonien unter den Bürgern der Stadt Gottes anrichten, wobei Gott nicht gleichgültig bleiben kan, ob er gleich selbst dadurch nicht unvolkommener wird, welches eine **moralische Beleidigung** ist; so läugne ich ihnen die Wahrheit des Fördersazes. Sie nehmen

also schon, als wahr an, daß ein Abscheu für Rebellen, die Austheilung der üblen Folgen nach der Empfänglichkeit solcher Verbrecher, den übrigen Volkommenheiten Gottes wiederspräche. Ich dagegen habe oben bewiesen, daß solches die Wahrhaftigkeit (§ 2. dogm. Absch.), die innere Gerechtigkeit, welche von der Weißheit und Heiligkeit Gottes abhängt, schlechterdings erfordere (§. 19. n. 1. und 4. dogm. Abschn.).

§. 20.

Der zweete Einwurf. „Gott sey lauter Liebe und Güte, die die „vornehmste göttliche Volkommenheit, nach welcher Gott seinen Geschöp„fen lauter Gutes mittheilen, und ihr Bestes befördern wolle, welches auch „der Hauptzweck ihrer Schöpfung sey; darum könte kein eigentlicher Un„wille, kein Haß gegen das sittliche Böse, und ihre Urheber in ihm statt „finden.„ Ich habe vieles gegen den Förderſaz, und vieles gegen die Folge des Oberſazes zu erinnern.

Gegen die Wahrheit des Förderſazes, und gegen alle darinne liegende Säze habe ich gar viel zu erinnern. Soll der erste Saz, **Gott ist laurer Liebe**, die Strafgerechtigkeit Gottes, oder deren Ausübung an Rebellen durch ihnen zugetheilte Strafen und Unglücksfälle ganz ausschliesen; so läugne ich ihn, weil die Güte Gottes die Austheilung der Strafübel, und den Haß gegen die in seinem Reiche ungehorsame Unterthanen nicht ausschlieset, (§. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 14. und §. 19. 21. dogm. Absch.). Soll der zweete Saz, **die Liebe ist die vornehmste göttliche Volkommenheit**„ den Verstand haben, daß die übrigen Volkommenheiten, besonders die Strafgerechtigkeit Gottes, nicht so unendlich und groß wären, wie die Liebe, daß die Thätigkeiten der Strafgerechtigkeit durch die Liebe gehemmet, und gänzlich unterdrückt würden; so erkläre ich ihn für offenbar falsch. Denn vors erste sind alle innere Volkommenheiten Gottes unendlich (§. 18. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), vors zweite würcket die Liebe Gottes nie ohne Weißheit (§. 13. dogm. Abschn. Hauptst. 13.). Soll der dritte Saz, **Gott ist geneigt, lauter Gutes seinen Geschöpfen mitzutheilen, vermöge des Zwecks der Schöpfung**, so viel heisen, Gott kan gar keine Neigung zu strafen haben, Gott bleibet ganz gleichgültig bei allen Unordnungen, die die Rebellen verursachen, wodurch der Zweck der Schöpfung, oder das möglichste Gute der zufälligen Dinge gehindert wird; so nimmt man darinne das als wahr schon an, was wir läugnen, nämlich es giebt

keine

keine Strafgerechtigkeit und davon abhangende Strafübel. Nun müste man erst umstosen, was ich §. 25. dogm. Abschn. bewiesen habe.

Gegen die Folge des Obersazes erinnere ich, daß sie, nachdem die Förderſäze richtig erkläret, und eingeschräncket werden, grundfalsch sey.

§. 21.

Der dritte Einwurf. „Die Strafübel, sagt man, sind nichts „weiter, als bittere Arzeneien, wodurch Gott seine Rebellen wieder zum „Gehorsam zu bewegen sucht, wenn die andern nichts helfen wollen. Das „aber wäre kein Unwille Gottes, keine eigentliche Strafübel, sondern viel„mehr Mittel der Besserung. Gott kommt, folgert man, keine Strafge„rechtigkeit zu.„ Ich antworte, daß so wol der Förderſaz, als auch die Folge des Obersazes keine Richtigkeit habe.

Ich antworte, der Förderſaz ist unrichtig. Man nimmt in selbigem auf eine recht grobe und handgreifliche Art das, als wahr an, was wir doch läugnen, welches die allerleichteste Art ist, mit seinen Widersachern fertig zu werden. Die Dippelianer nehmen, als erwiesen an, daß der Zweck aller Strafen die Besserung des andern sey, welches ich §. 20. dogm. Abschn. wiederleget habe. Sie sezen also bei ihrem Einwurfe voraus, daß Gott kein Strafübel mit den Sünden verbinde, oder strafe, weil gesündiget worden ist, und daß Gott solches seiner innern Gerechtigkeit halber thue.

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn man kan aus ihrem Förderſaze eben so gut erweisen, es giebt eine göttliche Strafgerechtigkeit, als sie daraus haben beweisen wollen, es giebt keine Strafgerechtigkeit in Gott. Niemand kan Mittel der Besserung gebrauchen, er muß die Mängel, die Uebel verabscheuen, die er dädurch heben will. Würde also Gott diese bittere Arzeneien erwählen, wenn ihm die sittlichen Gebrechen, der Ungehorsam seiner Rebellen, das Verderben, das daraus in ihnen und in dem ganzen System der Gesellschaft entstehet, nicht mißfielen? Ist aber das etwas anderes, als die Würckung seiner Strafgerechtigkeit?

§. 22.

Der vierte Einwurf. Zorn, Haß, Rache und Unwillen eines Oberherrn über seine ungehorsame Bürger wären Unvolkommenheiten, die

die aus undeutlichen Vorstellungen entstünden, darum könte auch dergleichen von Gott nicht gesaget werden, mithin sey in Gott keine Strafgerechtigkeit. Weder der Förderſaz ist ganz richtig, noch auch die Folge des Oberſazes. So lange Zorn, Haß, Rache und Unwille in eigentlichen Bedeutungen genommen werden; so lange gebe ich den Förderſaz zu, und läugne die Folge des Oberſazes. So bald man aber Zorn, Haß, Rache und Unwillen uneigentlich, für das Reale dieſer Leidenſchaften nimmt, für das thätige und ernſtliche Mißfallen am Böſen, für die Abneigung der weſentlichen Liebe Gottes von ſolchen Gegenſtänden, die der Würckungen ſeiner Liebe nicht würdig ſind, für ein ernſtes Beſtreben das Böſe und deſſen Folgen wegzuſchaffen; ſogleich läugne ich die Wahrheit des Förderſazes, daß nämlich dieſes alles von Gott ſich nicht ſagen lieſe. Die Gründe, warum ich die Wahrheit des Förderſazes verneine, ſtehen in §. 20. Anmerk. 2. §. 21. n. 2. u. 4. des dogm. Abſchnittes.

§. 23.

Der fünfte Einwurf. „Wenn geſchehene Dinge zu nicht ge„ſchehenen Dingen nicht können gemacht werden; ſo folge, daß die Stra„fen keine Beziehung auf das Vergangene, ſondern nur auf das künftige „haben können, mithin ſtraft Gott nicht darum, weil geſündiget worden „iſt. Nun ſey das erſte eine ausgemachte Wahrheit, vermöge des Sa„zes des Wiederſpruchs; alſo auch das lezte.„

Ich gebe den Förderſa; unter Einſchränckung zu, auſer dem läugne ich auch die Richtigkeit der beiden darauf gegründeten Folgen. Nimmt man die geſchehene Dinge für ihre Würcklichkeit, und für ihre vergangene Zeit; ſo gebe ich den Förderſaz zu, weil nach dem Saze des Wiederſpruchs ihnen nicht zugleich das Gegentheil der Würcklichkeit, und der vergangenen Zeit zukommen kan. Verſtünde man aber geſchehene Sünden nach ihren Uebeln, die damit verknüpfet wären; ſo läugne ich, daß der Sünder, der Sünden begangen hat, nicht ſolte können frei gemacht werden von allen Schulden ſeiner Sünden. Ich läugne auch die Folgen aus ienem Förderſaze. Denn das Geſchehene oder Vergangene hebt nicht alle Beziehung auch die innere Gerechtigkeit in Gott, und auch die Strafübel auf, die nach der Weißheit mit den Verbrechen der Miſſethäter ſollen verknüpft, oder durch gewiſſe Mittel weggeſchaffet werden. Kan wohl ein Wundarzt den, der ſeinen Arm gebrochen hat, ohne Beziehung auf den vergangnen Zuſtand heilen? Oder

kan ein gerechter Richter den Strassenräuber aufs Rad flechten lassen, ohne Beziehung auf den vergangenen Zustand, woraus er die obiectivischen Gründe zu der Strafe hernehmen muß? Wenn auch, wie die Gegner vorgeben, der Zweck der Strafen bloß ein äuserer, bloß Besserung und Erhaltung der Sicherheit wären; so kan ich mir selbige dennoch nicht ohne Beziehung auf das Vergangene gedencken, nämlich das aus dem Vergangenen entstandene wegzuschaffen. Man schlage nach §. 19.21. des dogm. Abschnittes.

Des funfzehenden Hauptstückes Praktischer Abschnitt von der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit Gottes, und den dabei gemachten Unterscheidungen.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man suche durch Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit in allen seinen Thun und Lassen dem wahrhaftigen Gott recht ähnlich zu werden. Die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit in seinen Worten und Wercken sind eine weit grösere Zierde an einem Menschen, als List, Betrug und unaufhörliche Verstellungen. Man muß das Vergnügen, das man lange Zeit aus dem listigen Hintergehen seines Nächsten gehabt hat, oft mit vielen Mißvergnügen, mit dem Mißtrauen anderer gegen uns, welches nicht ausbleiben kan, und mit äuserster Schande bezahlen, weil der Betrug dennoch zu seiner Zeit an den Tag kommt. Wir haben nicht viele Sixte, die von den Jünglingsjahren an biß zur Auffezung der päbstlichen Krone ihre Absichten meisterlich zu verbergen wissen. Die Redlichkeit, besonders in seiner Religion, ist das angenehmste Opfer, das man Gott bringen kan, dem nichts mehr mißfällt, als heuchlerische und lange Gebete, eine Sprache, die nur aus dem Munde, aber nicht aus dem Herzen kommt; andächtige Minen, die mehr in der Empfindung, als in der That es sind. Herr! bewahre mich für der Heucheley, laß nie eine Lügen aus meinem Munde gehen, und lehre mir die Klugheit, nicht zur Unzeit das zu reden, was ich dencke!

§. 2.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Die innere und äusere Gerechtigkeit Gottes fordert einen ieden von uns auf, innerlich und äuserlich gerecht zu handeln. Es ist eine wahre Glückseeligkeit, mit Nachbarn, mit einem Gemahl, mit einer Ehegattin, mit Kindern, mit Gesinde in Gesellschaft zu leben, die die innere und äusere Gerechtigkeit lieben, und täglich ausüben. Wie elend, wie unsicher, wie sorgenvoll dagegen ist unser Leben, das wir in Gemeinschaft von Richtern, die sich von der Ungerechtigkeit nähren, und fett werden, in Gemeinschaft von Dieben und Mördern, die nach unsern Gute und Leben trachten, in Gemeinschaft von Menschen, die unsern guten Nahmen verunglimpfen, mit Seelen, die ohne beständigen Streit und Zanck keinen Tag zubringen können, recht elend, sage ich, ist das Leben, das man in Gemeinschaft solcher Leute zubringen muß. Sehet! die Hölle auf Erden! Dieses alles würde nicht seyn, wenn wir die innere und äusere Gerechtigkeit des grosen Gottes zum Muster, zum Bewegungsgrunde unserer eigenen machen, und nach der Fertigkeit, darinne zu wachsen, trachten würden.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Die belohnende Gerechtigkeit Gottes, die sich biß ins künftige Leben der Menschen ergieset, solte uns vorzüglich reizen, der Tugend nachzuiagen, um das vorgesteckte Ziel, die zeitliche und künftige Wohlfahrt zu erreichen. Ohne Gutes zu thun, ohne rühmlichen und preißwürdigen Thaten haben wir keine Hofnung, belohnet zu werden. Man lasse sich auch nicht durch den Schein guter Handlungen in seiner Hofnung auf die Belohnung betriegen. Seinen nothleidenden Nächsten mit eigener Gefahr seines Lebens erretten, ist in Wahrheit eine edelmüthige That, aber sie höret auf, wahre Tugend zu seyn, wenn der Ehrgeiz sie hervorgebracht hat. Das Seinige, den lezten Groschen, den man noch hat, an einen Elenden verschencken, der uns wehmüthig und mit Thränen darum ansprach, ist ein edles Geschencke, es höret aber auf, wahre Tugend zu seyn, wenn unsere natürliche Weichlichkeit der einzige Bewegungsgrund war, solches zu thun. Menschen! macht euch doch, unter diesen Umständen, keine Hofnung, von Gott belohnet zu werden! Seyd nicht so unverständig, die scheinbaren Handlungen eines Heiden, eines Socrates, eines Seneka andern sogleich als Tugend anzupreisen, ohne die Quelle erforscht zu haben, daraus sie ent-

sprungen sind! Vor allen Dingen mercke man sich die ganz besondere Eigenschaft der belohnenden Gerechtigkeit Gottes, daß Gott seine tugendhafte und gottesfürchtige Unterthanen nicht allezeit auf frischer That, nicht immer nach den Grad, den wir uns einbilden, belohne, und daß sie ihren Lohn wohl gar erst nach diesen Leben empfangen. Die belohnende Gerechtigkeit theilet den Gnadenlohn nach dem höchsten Geseze des besten Systems aus, welches die Weißheit sich unter allen ausgesuchet hat. Wenn wir das recht erwegen wolten, wie wenige unnüze Klagen, wie weniges Murren über die belohnende Gerechtigkeit Gottes würde man unter den Menschen hören! Würde man die Klage hören: ich war ein so gehorsames Kind meiner Mutter, wie? und dennoch gehet es mir übel? Würde man die Klage hören: ich habe den Armen so viel Almosen ausgetheilet, Nackende gekleidet, die Hungerige gesättiget, wie? und dennoch verliehre ich, ohne meinem Verschulden, einen Theil meines Vermögens nach dem andern? O! ihr Thoren, was verlanget ihr! Soll Gott wieder seine Weißheit handeln? Soll er Wunder thun? Ist dieser Erdboden allein der Ort, wo uns Gott unsere gute Thaten ganz vergelten wird? Gewiß! wenn wir nicht ein künftiges Leben noch zu hoffen hätten, mit welchen Zweifeln, mit welcher Ungedult über die belohnende Gerechtigkeit Gottes würden wir manchen auf seinem Sterbebette ringen, und seinen Geist zwischen Furcht und Hofnung aufgeben sehen? Gottes Wege sind unerforschlich, der Weise unterwirft sich ihnen, und betet mitten in den Wellen des Unglücks, die auf ihn zusammen schlagen, die belohnende Gerechtigkeit Gottes demüthig an. Er richtet sich mit der Hofnung auf, einen ewigen Lohn, statt des irdischen zu empfangen. Sind das, wir fragen euch, nicht recht erquickende herrliche Aussichten in die Ewigkeiten, die auch ein Lavater mit seiner erhizten Einbildungskraft nicht schöner aus der Vernunft euch wird mahlen und anpreisen können?

§. 4.

Die vierte Pflicht. Der Weltweise, der vernünftige Unterthan Gottes vermeide im Gebrauche der strafenden Gerechtigkeit Gottes zwo gefährliche Abwege. Er gehe in der Beschreibung und Vorstellung der Strafgerechtigkeit Gottes nicht zu weit, und mache sich von selbiger weit fürchterlichere Gedancken, als der Gegenstand gestattet. Er thue aber auch der Sache nicht zu wenig, und mache selbige gelinder, nachgiebiger, übersehender, als sie ist, und raube der Strafgerechtigkeit Gottes,

die

die Rechte, Befugnisse und Thätigkeiten, die ihr wesentlich sind. Zween wichtige Seiten, auf welchen man diese Beschaffenheit Gottes betrachten muß, wenn wir nicht in der Reinigkeit unseres Gottesdienstes straucheln wollen.

Vors erste, man übertreibe nicht die Vorstellung von der rächenden Gerechtigkeit Gottes. Ach! Gott, wenn ich dich mir als einen Gesezgeber, als einen hartstrafenden Richter, wenn ich mir deinen Zorn, deine Rache, deinen unendlichen Haß gegen Sünder vorstelle, welche fürchterliche Bilder sind dieses nicht! Sind das nicht die fürchterlichsten Bilder, die schon in manchen Furcht, Schrecken, Angst, Zaghaftigkeit, ia wohl gar Verzweifelung hervorgebracht haben? Es ist wahr, Gott hat eine Menge von Gesezen gegeben, die den meisten seiner Unterthanen, als die gröste Last, als ein Joch vorkommen, das ganz unerträglich sey: es sehen viele dieses grose Gesezbuch vielmehr als Gelegenheiten an, die sich Gott gemacht habe, um nur oft und nachdrücklich strafen zu können. So dencken viele der Menschen, die die eigentlichen Absichten dieser Gesezе nicht kennen. Nicht strafen, sondern seine Bürger volkommen und glücklich zu machen, waren die einzigen Absichten des Gesezbuches, das Gott in unsere Natur geschrieben hat. Die recht väterliche Neigung, unsere wahre Wohlfahrt zu befördern, war der Bewegungsgrund dieses gerechten Gesezgebers. Ist nun, o! Mensch, dein Gott dir noch so fürchterlich, wenn du ihn als Gesezgeber dir vorstellest? Es ist wahr, die Vorstellung des strengsten Richters, und der so mancherleien Strafübel, die wir, als Uebertreter seiner Gesezе, von der Strafgerechtigkeit Gottes zu befürchten haben, sind manchem Bilder der Furcht und Schreckniſse. Es ist wahr, Gott wird durch seine innere Gerechtigkeit gedrungen, die Ungehorsame seiner Unterthanen mit allerlei Strafübeln zu belegen. Es ist wahr, daß Gott alle Creaturen, alle Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde zu Werckzeugen seiner rächenden Gerechtigkeit gebrauchen kan. Allein warum sind dir, o! Mensch, alle diese Dinge so fürchterlich? Liegt der Grund etwa in den unbändigen Begierden zu sinnlichen Vergnügen, das du gern ohne Wiederspruch des Gesezes genieſen möchtest? O! so unterdrücke sie; so wird deine Furcht vor der Strafgerechtigkeit Gottes verschwinden. Liegt der Grund der Erschrecklichkeit in dem Bewustseyn der Uebertretungen göttlicher Gebote? O! so lege ab alle deine Ungerechtigkeiten, wandele für Gott, und sey fromm, unter den Umständen hast du keine Strafübel zu befürchten. Ist dir nun,

o! Mensch, dein Gott, als strenger Richter, und sind dir die gedroheten Strafübel noch so fürchterlich? Es ist wahr, die Vorstellung der göttlichen Rache, des Zorneifers, der verzehret das dritte und vierte Glied der verwandten Rebellen, sind manchen rechte fürchterliche Bilder von der Strafgerechtigkeit Gottes. Allein, warum gedenckest du nicht zugleich an die unendliche Güte und Barmherzigkeit, die sich so gar bey den härtesten Strafgerichten, bey Hungersnoth, bei Krieg und Pest, bei Erdbeben, bei Ueberschwemmungen zugleich thätig erweisen, und dein eigenes und aller Unterthanen wahres Wohl im Reiche Gottes zur Absicht haben. Fällt dir der Zorn Gottes ein, und sezt dich in Furcht und Schrecken, warum gedenckest du nicht zugleich an die Weißheit, an die Langmuth, an die Gedult Gottes, welche die Folgen des Zorns Gottes einschräncken, mäsigen, und immer nach den algemeinen Geseze des besten Systems einrichten? Ist dir nun, o! Mensch, dein Gott noch so fürchterlich, wenn du an seinen Zorn, seine Rache und Eifer gedenckest? Ein Gott, der seine Gerechtigkeit nach den Regeln der Weißheit einrichtet, dessen Gerechtigkeit immer von Güte, Langmuth und Barmherzigkeit ohne Aenderung begleitet wird, ist mir kein fürchterlicher, sondern ein recht liebenswürdiger Gott.

Weit gefährlicher ist der andere Abweg, auf welchen viele mit dem Socinus und mit dem Dippel, so gar in unsern Tagen gerathen sind. Sie geben dem Wort Strafgerechtigkeit eine uneigentliche Bedeutung, und sehen sie als einen Ausdruck an, der mehr Menschen, als Gott zukomme. Sie lehren, daß die Strafgerechtigkeit bei Gott nichts weiter, wie Güte und Barmherzigkeit andeute, und daß selbige durch den Ungehorsam der vernünftigen Geschöpfe gar nicht beleidiget werden könte. Sie geben vor, daß es nicht nöthig sey, die Strafgerechtigkeit zu befriedigen, weil es keiner Versöhnung bedürfe, sintemal Gott, vermöge seines Majestätrechtes Schulden und Strafen der Sünden erlassen könnte, ohne erst eine Genugthuung zu fordern. Heißt das nicht, ich frage einen Jeden, Gott das Recht absprechen, Strafübel mit dem Verhalten eines Rebellen nothwendig zu verknüpfen? heißt das nicht, ihm seine innere Gerechtigkeit, den natürlichen Abscheu für der Sünde, seinen Unwillen über die Verbrecher, seine Neigung rauben, die aus der Sünde entstandene Uebel wegzuschaffen? Man erwäge nur, was §. 4. Anmerk., §. 9. 10. 11. 19. 20. 21. im dogm. Abschn. erwiesen worden. Ist dieses richtig, nun geräth der seiner Vernunft sich allein überlassende

Mensch

Mensch nicht in eine geringe Verwirrung und Bestürzung. Ich will ihn ganz allein reden lassen, und man denke ohne Partheilichkeit dem nach, was er spricht. Ich empfinde, spricht er, meine tägliche Abweichungen von dem göttlichen Gesetzen: ich fühle mein Unvermögen, auch bei der grösten Anstrengung meiner Kräfte, den Willen meines guten Gottes zu erfüllen: ich weiß, Gott hasset die Sünde, und den, der sie thut: ich weiß, daß Gott dabei eben so wenig ganz gleichgültig bleiben kan, als bei dem Wohlverhalten seiner treuen Bürger: ich weiß aus unumstößlichen Gründen, Gott ist die Liebe selbst, er ist voller Güte und Barmherzigkeit, aber ich weiß auch ganz gewiß, daß diese Güte nach den Regeln der Weißheit handelt, und sich genau nach der Empfänglichkeit ihrer Gegenstände richtet: ich bin überzeugt, daß böse Handlungen böse Folgen haben müssen, wenn anders die Natur der Dinge nicht ganz umgekehret werden soll: ich bin gewiß, daß wenn ich keine Befreiung meiner Schulden zu hoffen habe, auch keine Hofnung übrig sey, mir nur die geringste Rechnung auf die Gnade Gottes zu machen: ich bin gewiß, daß immer hinter einander fortlaufende Verbrechen Strafen ohne Ende nach sich ziehen müssen? Nun, gerechter Gott! wird mir ziemlich bange. Unter diesem Bilde erschrecke ich für deiner Gerechtigkeit Ich müste so viele Hauptwahrheiten der Vernunft zu Grunde richten, wenn ich die zuvor berührten Beschaffenheiten deiner Gerechtigkeit absprechen wolte. Nun wacht mein Gewissen auf, und wird bei dir mein Ankläger. Nun sind alle Wissenschaften der Weltweißheit ganz von Troste leer, mit welchen ich mich aufzurichten im Stande wäre. Nun ist in dem ganzen Umfange des Lichtes der Natur keine Spur zu einen Fürsprecher bey dir zu finden. Wo ist ein sicherer Ort meiner Zuflucht für mich armen Menschen, der von keiner andern, als der natürlichen Religion etwas wissen will? Was soll, da mich die natürliche Religion ganz trostlos läßt, was soll ich thun, daß ich seelig werde? Ist kein Erlöser für mich vorhanden? — — Wo nicht, o! ihr Berge fallet über mich, und ihr Hügel bedecket mich, um nur nicht das erzürnte Angesicht des gerechten Gottes zu sehen, und seinen Eifer zu empfinden! — — Ist aber noch ein Weg zu Erhaltung meines Lebens vorhanden, o! Licht der Gnaden, zeige mir ihn, und erleuchte mich! — —

Des sechszehenden Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der Macht Gottes.

§. 1.

Die Schriftsteller, die ich anführen kan, sind folgende: D. Alberti a), Joh. Fecht b), Hundeshagen c), Heinrich Nicolai d), M. Christoph Schrader e), D. Scherzer f), Joh. Schieferdecker g), Gisbert Voët h), M. Fr. Wolf i).

a) Disp. de omnipotentia. b) Disp. de obiecto omnipotentiae diu. S. 70. Sie stehet in seinen Noctibus christianis S. 217. ff. c) Disputat. de potentia Dei, Ienae. d) Disp. prima & secunda de Potentia Gedani 1635. e) Disp. de omnipotentia Lipſ. 1667. f) Disp. de potentia Dei absoluta, sie ist der Disp. des Rhätorfortis, de Prouidentia, entgegen gesezt, welcher in selbiger behauptet hatte, daß alle mögliche und unmögliche Dinge, alle entia und nonentia von Gott, als ihrer würckenden Ursache herrührten. g) Disp. de Potentia Dei & creaturarum Leucopr. 1667. h) Disp. de omnipotentia, sie stehet in seinen Disp. selectis P. I. p. 404. i) Disp. de potentia Dei.

§. 2.

Die Geschichte dieses Lehrsazes liese sich, wenn ich Lust hätte, sehr ausdehnen. Alle, die da entweder ausdrücklich, oder auf eine etwas weisere Art sagen, es ist kein Gott, die läugnen auch die Allmacht Gottes. Viele derselben wurden theils durch den Lehrsaz der alten Weltweißheit: Aus Nichts wird Nichts, theils durch die Lehre einer ewigen ganz unabhängigen Materie verleitet, zuerst die Schöpfung, hernach auch die Allmacht Gottes zu verwerfen. Ich will von den ältern Gottesverläugnern nur einen Demokritus, Epikurus und Lucretius a), von den neuern nur einen Spinoza anführen, um meine Leser von dem, was ich gesaget habe, gewiß zu machen. Dem Hobbes thut man gewisser masen zu viel, wenn man ihn darum, weil er die Unbegreiflichkeit der unendlichen Kraft und Macht behauptete, gleich unter die sezen will, welche sie gar geläugnet haben. Der Marcion, der Manes, und die von ihm abstammenden Marcianiten und Manichäer

er, gehören auch unter diejenige, welche die Allmacht Gottes folgerungsweise angetastet haben.

a) Der Herr Cudworth in seinem Syst. Intell. S. 75. schreibet von diesen drei Männern also: Alterum turbae huius argumentum antiquioribus *Democriti* sectatoribus mirifice placuit, *Supremamque Dei potentiam*, facultatemque eius ex nihilo creandi directe ferit. Er führet eine Stelle vom Epikurus an, welche der Herr von Mosheim nirgends hat antreffen können, welche also lautet: ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῶς προσαγέσθω. d. i. es ist nicht nöthig, daß die göttliche Natur zu diesen Dingen gezogen werde. Es ist die Stelle des Lucrez, der ein Schüler des Epikurs war, dieser aber den Demokritus zum Vorläufer in seiner Lehre hatte, es ist, sage ich, die Stelle des Lucrez, Beweises genug, daß diese Weltweisen des Alterthums der Allmacht Gottes viel zu nahe getreten sind. Seine Verse lauten also:

Principium hinc cuius nobis exordia sumet:
Nullam rem e nihilo gignî diuinitus vsquam
— — — — —
Quas ob res vbi viderimus, nil posse creari,
De nihilo, tum, quod sequimur, iam tutius inde
Perspiciemus, et vnde queat res quaeque creari.
Et quo quaeque modo fiant opera sine Divûm.

Lucret. de nat. Deorum Libr. I. v. 150. seq.

Niemand hat die Thorheit jener atheistischen Weltweisen besser aufgedeckt als der Pater Malebranche in seinen Meditations Chretiennes, Med, IX. n. 3. Die Stelle verdienet, daß ich sie abschreibe. „Wie dumm und lächerlich sind „die Philosophen nicht! Sie bilden sich „ein, die Erschaffung sey unmöglich, „weil sie nicht begreifen, daß die Macht „Gottes groß genug sey, aus Nichts etwas zu machen. Allein begreifen sie „wohl, daß die Macht Gottes vermögend ist, einen Splitter zu bewegen? - - - Wenn Gott also das Daseyn der Materie nicht aus sich selbst, „und durch die Erkentniß, die er aus „seinem Willen hat, sähe, so würde sie „ihm ewig unbekannt bleiben. Er „würde sie also nicht mit Ordnung einrichten, noch das geringste Werck daraus bilden können. Nun gestehen die „Philosophen so wol, als du, daß Gott „die Körper bewegen kann. Also müssen sie erkennen, ob sie gleich keinen klaren Begrif von der Macht oder Würksamkeit haben, noch die geringste Verbindung unter den Willen Gottes, und „der Hervorbringung der Creaturen sehen; daß Gott die Materie erschaffen hat, wenn sie ihn nicht onmächtig „und unwissend machen wollen: welches aber den Begrif, den man von „ihm hat, verfälschen und sein Daseyn „läugnen hiese. „

b) Wer den irrigen Lehrbegrif des Spinoza, den ich oben angeführet habe, kennet, der wird von selbst begreifen, daß dieser Mann auch von der Allmacht Gottes nicht gar zu richtig dachte. Schon in seinem theologischpolitischen Tractat Hauptst. 16. ließ er seinen verdächtigen Begrif von der Macht Gottes blicken, welche er für die Macht einer algemeinen Natur ausgab, die sich auf viele Gattungen, die unter ihr be-

griffen wären, erstrecke. Wenn daher diese partikulaire Dinge nicht da wären, auch keine Macht Gottes da wäre. Naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum ius ad omnia habet: sed quia vniuersalis potentia totius naturae, nihil est praeter potentiam omnium indiuiduorum simul, hinc sequitur vnumquodque indiuiduum ius summum habere ad omnia, quae potest, siue ius vniuscuiusque eo vsque se extendere, quo vsque eius determinata potentia se extendit. In seiner Ethik S. 32. sagt er: Potentia (sc. Dei) est ipsa ipsius essentia. Er muste also die Würkungen der Macht Gottes für absolut nothwendige Handlungen ausgeben. Im vierten Theile seiner Ethik nimt er folgenden Grundsaz an: Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia: Sed quacunque data, datur alia potentior, a qua illa data potest destrui. Auf diese Art giebt es gar keine unendliche Macht.

c) Der Hobbes in seinem Leviathan c. III. S. 12. läuguete nur alle beiahende Begriffe von der unendlichen Macht. Man erwege seine eigene Worte: Animus humanus imaginem infinitae magnitudinis capere non potest, neque concipere infinitam velocitatem (das ist in der That ein Mensch ohne Kopf) infinitam vim, infinitum tempus, aut *infinitam potentiam*. Itaque nomen non vsurpatur, vt illum concipiamus, (est enim incomprehensibilis et magnitudo potentiaque eius inconceptibilis) sed vt honoremus. Daraus wird sich schwerlich erweisen lassen, daß Hobbes die unendliche Macht gänzlich geläugnet habe. Zumal wenn er das unendliche nicht für das uneingeschränkte, sondern für das genommen hätte, das sich in seiner Größe nicht von einem endlichen Geiste bestimmen lasse.

d) So wol die Marcionitten, wie auch die Manichäer nehmen zwei Ursprünge an, von welchen das Gute und Böse in der Welt herrühre. Man kan beim Bayle in seinem Wörterbuche die Artickel nachlesen, die er von diesen beiden Sekten verfertiget hat, und welche ihm vielen Verdruß erweckten. Es ist nothwendig, daß man die Macht des guten Gottes alzusehr einschräncken muß, wenn man sagt, daß er dem bösen Gott, dem Urheber der Uebel in der Welt, nicht habe hinlänglichen Wiederstand in seinen Absichten thun können. Dieses war der Marcionitten und der Manichäer ihre Lehre.

§. 3.

Der Religionsstreit, den Martin Luther im sechszehenden Jahrhunderte mit den Papisten veranlassete, hatte auch einen Einfluß in die Lehre von der Allmacht Gottes. Er griff den Papisten ihre Transsubstantiation, oder die Verwandelung des Brodes und Weins im Abendmahle an, welche ihm vorwurfen, daß er dadurch die Allmacht Gottes zugleich mit angegriffen hätte a). Viele unter den Papisten machten sich die Philosophie des Carteſius hierbei zu Nuze b), und Pater Varignion c) gieng so weit, daß er so gar durch eine geometrische Demonstration die Möglichkeit der Verwandelung glaubte erwiesen zu haben.

Der

Der Bruch mit den Reformirten in der Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, von der Anbetung der lezten, in der Lehre von der Gnade Gottes, der nicht wiederstanden werden könte, in der Lehre vom Abendmahl, wegen der Consubstantiation, in der Lehre von der Gnadenwahl, wurde eine neue Gelegenheit, über die Allmacht Gottes und ihre Gegenstände zu zancken d).

a) **Balthaser Chavassius** Lib. I. de Notis certiss. verae religionis c. 6. n. 4. beschuldiget die Lutheraner ausdrücklich, daß sie die Allmacht Gottes läugneten, weil sie die Transsubstantiation im Abendmahl verworfen hätten.

b) Der Saz, den man aus der Cartesianischen Philosophie zu dieser Absicht gebrauchte, war hauptsächlich folgender: **Die Wesen der Dinge, alle ewige und mathematische Wahrheiten hiengen allein vom Willen Gottes ab.** Wenn es also Gott beliebet hätte; so würde er dem Circkel auch das Wesen eines Vierecks haben geben können. Ich berufe mich auf das Volum. I. und II. seiner Briefe. Im 104. dieser Briefe schreibt er: *veritates mathematicas* quas *aeternas* adpellas, fuisse a Deo stabilitas, & ab illo dependere *non secus, quam reliquas creaturas.* Ein unverwerflicher Zeuge ist der treue Schüler des Cartesius, der Herr **Wittich** in Theol. Pacif. §. 199. Voluntatem Dei causam esse omnis veri & boni, omnisque realitatis optime obseruauit Philosophus Resp. Sext. §. 6. Mit ienem Saze war der zweite, als eine nothwendige Folge verknüpft. **Gottes Macht** nämlich **kan auch von iedem Dinge das wiedersprechende hervorbringen.** So lange der Wille Gottes uns unbekannt sey; so lange wisse man auch nicht, was eigentlich möglich oder unmöglich wäre. Es fehlet nicht an Stellen, die ich aus den Schriften des Cartesius anführen könte, als Respons. Sext. §. 6. u. 8. P. I. epist. 115. 110., woraus das, was ich sage, zu erweisen. Ich will nur seine eigene Worte aus Parte II. epist 6. anführen: Mihi non videtur de vlla vnquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri & boni ab eius omnipotentia dependeat, ne quidem dicere ausim, Deum facere non posse, vt mons sit sine valle, vel vt vnum & duo non sunt tria; sed tantum dico, illum talem mentem mihi indidisse, vt a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex vno & duobus quod non sit tria &c atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. So wol der Herr von **Mastricht** in seinen Gangraena nouitatum Cartesianarum Cap XI p. 257., als auch **Gerhard von Vries** in seiner Disquis. de contradictoriis Deo possibilibus, welche in seinen Exercit. rat. de Deo S. 366. ff. stehet, haben den Cartesius deshalb angegriffen. Mir aber deucht immer, wenn ich nicht nur obige, sondern auch andere Stellen von ihm mit Bedacht durchlese, man hat die Streitfrage nicht recht abgefaßt. Denn Cartesius lehnet von sich ab mit klaren Worten, daß er Gott die Macht, wiedersprechende Dinge zu thun, beilege; sondern er behauptet nichts weiter, als daß Gott die Wesen der Dinge hätte können auf eine gegenseitige Art einrichten, weil sie vom Willen und seiner Macht abhiengen. Uns käme also vieles, besonders

in unserer Religion, als wiedersprechend vor, welches in Betracht des göttlichen Willens gar keinen Wiederspruch enthielte. Man sey also verbunden, alles, was Gott in seiner Offenbarung versichere, für wahr zu halten, und wenn es unserm Verstande noch so wiedersprechend vorkäme. Allerdings waren diese Säze ein vortrefliches Mittel, mit leichter Mühe viele von uns verworfene Lehrsäze der Papisten, wohin die Transsubstantiation gehörte, zu vertheidigen. Der Herr **Bülfinger** in seinen Dilue. §. 20. Cap. I. führet vom Hrn von **Leibniz** an, daß er in der Theodicee §. 186. diese Meinungen des **Cartesius** bloß für eine philosophische List und für einen Schlupfwinckel, aber gar nicht für ernstliche Meinungen desselben gehalten habe. Und es sind andere, sezt **Bülfinger** hinzu, welche geglaubet haben, daß **Cartesius** sie bloß zum Behuf der Transsubstantiation ausgedacht hätte. Durch die Anführung dieser Umstände wird man einen Fehler, den der seel. **Baumgarten** in der Untersuchung theol. Streitigkeiten S. 129. in der Anmerckung gemacht hat, verbessern können.

c) Dieser Pater **Varignon**, wie auch der **Petr. Cailly** vertheidigten die Verwandlung im Abendmahl durch Hülfe der Lehrsäze eines **Cartesius**. Jener gab heraus: Demonstration de la possibilité de la presence reelle du Corps de Iesus Christ dans l'Eucharistie. Sie stehet auch in der Sammlung, welche die Aufschrift führet: Pieçes fugitives sur l'eucharistie, Genev. 1730. 8. Man findet seinen ganzen Lehrbegrif in Nicerons Nachr. Th. IX. S. 283. nach der Baumg. Uebersezung. **Peter Cailly**, Prof. zu Caen hat seine Lehrsäze von der Transsubstantiation in dem sehr seltenen Buche: Durandi commenté, vorgetragen. Beide haben der Herr Canzler **Pfaff** in einer besondern Disputation, und der Hr. **Jacob Wilhelm Feuerlin** in Disput. de irritis conatibus Cartesii aliorumque conciliandi, (das mögen die beiden seyn, auf welche auch **Bülfinger** in der vorhergehenden Note zielte) cum Philosophia Transsubstantiationem. Der Brief des Herrn von **Leibnizens** von dieser Materie, der sich in des Herrn **Kappens** seiner Sammlung der Briefe S. 32. ff. von ienem Verfasser befindet, verdienet in Wahrheit mehr, als einmal gelesen zu werden.

d) Es ist nicht nöthig, daß ich von allen diesen Streitigkeiten, die wir mit den Reformirten haben, Zeugnisse anführe, daraus Leser zu überführen, wie in allen die Lehre von der Allmacht mit ins Spiel gekommen sey. Es wird genug seyn, wenn ich nur ein Paar derselben anführe. Notum enim est, schreibt **von Mastricht** in Gangraena S. 267., vt pugnemus hic sc. *contradictionem* implicare vnicum Christi corpus praesens esse per indistantiam loci & sine vlla sui extensione, in omnibus particulis panis eucharistici, vbicunque Sacramentum hoc celebratur: corpus Christi esse in cum & sub pane indistanter per penetrationem dimensionum &c. - . - Notum item, vt adversarii haec nostra tela declinent, *respondendo Deum esse omnipotentem*, cuius *summae potentiae illa non repugnent*, cum praesertim tam absolute dixerit Christus de pane quem distribuebat, hoc est corpus meum: ad quae nostri rursus omnipotentiam Dei regerunt, ad talia extendi non posse, quae implicant contradictionem, prout Deus non potest, quod factum est, infectum reddere. Hic vltimus noster ictus,

hunc

hunc si declinaverint, quantum vicerint, & numquid declinare facili negotio poterunt, ope nouitatis Carteſianae, ſi dicant Deum per abſolutam potentiam poſſe contradictoria, aut ſaltem nos non poſſe determinare, num Deus poſſit contradictoria necne? &c. Es iſt auch eine bekannte Sache, wie die Reformirte uns gegen die Mittheilung göttlicher Eigenſchaften den Einwurf machen, ſie ſey wiederſprechend, weil Weſen und Eigenſchaften des einen Dinges einem andern ohne Wiederſpruch nicht mitgetheilet werden könten. Er würde dadurch nicht gehoben, wenn man ſich bloß auf die Allmacht Gottes berufen wolte. Ich will zugeben, daß ſich der Tertullian, ein Vater der erſten Kirche, und andere angeſehene Männer in der unſrigen, durch die Allmacht Gottes gegen manche, auch gedachte Einwürfe vertheidiget haben. Allein kein Gottesgelehrter unſerer Zeiten, der die Weltweißheit recht erlernet hat, wird ſich auf die Allmacht Gottes eher berufen, biß er gewieſen hat, daß unſere Lehre nicht den Wiederſpruch enthalte, den die Reformirte ihr vorwerfen. Es wäre ſonſt die Zuflucht zur Allmacht oder Willen Gottes nichts anders, als eine ganz unerlaubte Zuflucht zur Unwiſſenheit. Ein verſtändiger Lehrer unſerer Kirche wird den Reformirten zugeben, daß der Leib Chriſti der Länge und Breite nach nicht zugleich aller Orten in iedem Stücke Brodes ſeyn könne; allein wer hat dergleichen noch iemals in unſerer Kirche behauptet? Man leſe nur die Briefe des Herrn von Leibnizens an den Herrn Abt Molanus in Helmſtädt, und an den Herrn Jablonsky in Berlin, die ich oben ſchon anprieß, und man wird unſere Lehre aus einem ganz andern Geſichtspunkte, als des Wiederſpruchs betrachten.

§. 4.

Die obigen Religionsſtreitigkeiten verurſachten, daß die Philoſophen unter ſich, und mit den Gottesgelehrten über die Gegenſtände der Allmacht zu ſtreiten anfiengen. Einige ſchloſſen alles wiederſprechende von den Gegenſtänden der Allmacht aus. Man behauptete ſolches zu der Zeit am allerheftigſten, als Chriſtoph Wittich die Säze des Carteſius von der Allmacht in Holland vertheidigte a). Andere dagegen ſchränckten die Gegenſtände der Allmacht bloß auf die würckliche Dinge ein, wie der ſcharfſinnige Abälard that, der darüber verkezert wurde b). Daraus kam der Streit über die Frage: ob Gott mehrere Welten ſchaffen könne? welche Stephan c), Biſchof in Paris beiahete, ein anderer Biſchof daſelbſt, Gnilielmus d), verneinet hat. Gregorius von Arimini e) lehrte, daß Gott lügen und betrügen könte. Noch ein weit gröſerer Lärm entſtund in Holland, als der Ludwig Wolzogen, welcher ein Prediger an der walloniſchen Kirche zu Utrecht war, eben dieſen Saz an einem gewiſſen Orte, wiewol unter Einſchränckungen einflieſen ließ f). Wer dieſe Streitigkeiten etwas genauer unterſuchen will,

der wird finden, daß man oft mehr über Worte, als über die Sache mit einander gestritten habe g).

a) Auser dem **Weigel**, welchen **Johann Crocius** in seinen Anti-Weigelio wiederleget hat, hat niemand so deutlich, wie **Cartesius** das Unmögliche unter die Gegenstände der Almacht nach der Meinung seiner Gegner gerechnet. Die Zeugnisse davon, und seine Gegner stehen in der Anmerk. b. §. 2.

b) Die Schriften des Pet. Abälards sind so selten, daß man sich bloß aniezo mit Auszügen aus selbigen behelfen muß, wenn man die ihm vorgeworfene Irthümer aus seinen eigenen Worten beweisen soll. Hier gehet es mir so. Ich kan nur aus des Du Pin seinem dritten Buche der Introduction à la Theologie die Worte des Abälards anführen. In dem dritten Buche, heißt es, handelt er die Allmacht Gottes absonderlich ab, und behauptet, daß Gott nichts thun könne, als was er thut, und nicht alles thun könne, was er nicht thut, weil Gott nichts anders thun kan, als was er thun will. Allein er kan nichts anders thun wollen, als was er thut, weil er nothwendig alles dasjenige will, was ihm anständig ist: woraus folget, daß alles, was er nicht thut, ihm nicht anständig ist, daß er nicht wollen kan, solches zu thun, und daß er es folglich nicht thun kan. Er bekennet, sagt Du Pin, auch selbst, daß dieses seine besondere Meinung sey,; daß fast niemand derselben beipflichte, und daß sie der Lehre der Heiligen und der Vernunft zu wieder zu seyn, und der Hoheit Gottes Abbruch zu thun scheine. Der Herr von Leibnitz gedencket dieser irrigen Lehre des Pet. Abälards in seiner Theodicee §. 171. S. 370. nach der Gottschedischen Ausgabe gleichfals, und führet an, daß sie der Meinung des Diodorus ziemlich nahe komme, auch der dritte Saz von den vierzehen wäre, die man aus seinen Schriften gezogen, und auf der Sienischen Kirchenversammlung verworffen hätte.

c) Dieser Bischof von Paris that alle diejenige in Bann, welche vorgaben, daß die erste Ursache der Welt nicht mehrere Welten hervorbringen könte. Man schlage nach Tom. XIII. Bibl. Patrum p. 368 edit. Col.

d) Des **Guilielmus** eigene Worte sind folgende: Quia nec plures, siue finiti, siue infiniti essent mundi, creare potuit, nec adhuc potest, et hoc non ex defectu qui sit apud ipsum, vel ex parte ipsius; sed magis ex parte mundorum, qui plures esse non possunt.

e) Dieser **Gregorius** empfing den Namen von Arimini, da er sonst von Rimini geschrieben wird, weil er aus einer italienischen Stadt Arimini gebürtig war. Er war unter den Nominalisten einer der spitzfindigsten Er gab vor, daß Gott lügen und betrügen könne. Denn Gott könte ia Dinge vorgeben, welche seinen Gedanken und Rathschlüssen zu wieder wären, z. B. wenn er in Ninive predigen lassen, daß es in vierzig Tagen untergehen solte, wenn er den Pharao verhärtet und verblendet, und in einige Propheten den Geist der Lügen geschicket hätte. Man sezte dieses dem Cartesius entgegen, welcher zum Grunde aller menschlichen Wissenschaft gemacht hatte, daß Gott weder betrogen werden, noch betrügen könne, wie man aus den zween Einwürffen wieder des Cartesius Meditationen S. 66. sehen kan. **Cartesius** antwortete darauf

auf in der Antwort auf die zweeten Einwürffe S. 75. 76., daß ein Unterschied unter den Redensarten Gottes, welche nach dem Verstande des Menschen eingerichtet sind, und den Wahrheiten, die sich auf das menschliche Geschlechte beziehen, und unter den Redensarten zu machen sey, welche sich auf ausdrückliche Wahrheiten beziehen. Der Herr Bayle in seinem Wörterbuche im Artikel Rimini hält sich über diese Antwort des Cartesius sehr auf. Denn, sagt er, sie hindert nicht, daß dieser Einwurf den Sieg behielte. So bald als man bekennen muß, daß eine algemeine Maxime, die man zum Grunde einer gewissen und demonstrativischen Lehre gegeben hat, viel Ausnahmen leiden; so erschüttert man sie dermasen, daß sie nicht mehr vermögend ist, unsre Ungewißheit zu heben, und es giebt keinen Fall mehr, wobei ein Skeptiker nicht des Cartesius Unterscheidung anwenden könnte.

f) Als das Buch: Philosophia S. Scripturae Interpres, Exercitatio paradoxa in 4to in Holland heraus kam, welches man noch für weit gefährlicher, als des Socinus Schriften ansahe, und welches man dem Spinoza, wiewol fälschlich zuschrieb; so gab der Hr. Ludew. Wohlzogen eine Wiederlegung gedachten Buches unter der Aufschrift heraus: De scripturarum interprete aduersus Exercitatorem paradoxum libri duo 1667. Er ließ den Saz S. 27. der ersten Ausgabe mit einfliesen, daß **Gott betrügen könne, wenn er wolle.** **Van der Wayen** in seinem Buche pro vera et genuina Reformatorum sententia praesertim in negotio de Interprete Scripturae, **Vogelsang** in Responsione necessaria ad praefationem Ludouici Wolzogii, **Johann Braun**, ein schottländischer reformirter Prediger in seinem Buche: Wolzogius causae proditor wiedersprachen ihm öffentlich. Es ließ der Wolzogen eine Sammlung von Urtheilen verschiedener Professoren und Doktoren der Gottesgelahrheit drucken, die sein Buch für rechtgläubig hatten erkannt und erklärt. Der Titel ist folgender: Jugement les Professeurs en Theologie, qui prononcent orthodoxes ses livres de l'Interprete de l'Escriture Traj. ad Rhenum 1669. 4to gallice et belgice. Wir haben auch von ihm folgende Schrift: Orthodoxa fides Traj. ad Rhenum 1668. 8vo.

g) Ein klares Beyspiel hiervon siehet man an dem, was Guilielmus not. d. Gregorius von Rimini not. e. und Ludewig Wolzogen not. f. behauptet haben, deren Lehren von der Allmacht sich gar wohl so erklären lassen, daß sie den Rechtgläubigsten unanstößig seyn müssen. Von den beiden ersten versichert solches der Dionysius Petavius in Theol. Dogm. hoc et id genus alia neutiquam temere asseveranda esse: tametsi salva catholica veritate dicerentur. Der Hr. **Wolzogen** erklärte sich gegen seine Gegner so gut, daß man mit ihm gewiß zu frieden seyn konte, weil man daraus die Logomachie bei diesem Streite mit Händen greifen kann. Die Worte, sagt er, **Gott kann betriegen, wenn er will**, müssen auf diese Art umschrieben werden: Gott hat alle die nöthigen Eigenschaften, die Betrügerei auszuführen, er hat Weisheit, er hat Macht, er hat Beständigkeit, er hat alles, was zur Ausführung irgend eines Anschlages der Betrügerei dienen könnte, wenn er den Willen zu betrügen hätte. Allein es ist ihm unmöglich diesen Willen, zu betrügen, zu haben; es ist ihm unmöglich seine Macht zur Ausführung einer

Betrü-

Betrügerei anwenden zu wollen, woraus ich schliese, daß es ihm unmöglich ist, zu betrügen. - - Allein man wird mir vielleicht sagen, daß in den Worten etwas hartes ist. Wenn dieses wäre, so würde es kein so grofes Verbrechen seyn, um darüber ein so grofes Lärm zu machen. Denn wenn alle harte und anstößige Wörter aus den Büchern unserer Gottesgelahrten herausgenommen würden, so würde man viel ausstreichen müssen u. s. w.

Des sechszehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Macht Gottes.

§. 1.

Wenn wir von der Macht eines Menschen urtheilen sollen; so sehen wir auf das, was er durch seine Kräfte auser sich nach seinem Willen hervorbringen kan. Je eingeschränckter seine Kräfte sind, desto weniger Macht hat er. Je mehr er aber durch seine Kräfte würcklich machen kan; desto mächtiger ist er. Die Allmacht Gottes ist seine unendliche Kraft, alles auser sich würcklich zu machen, was er will.

Anmerk. Die Väter der griechischen Kirche haben παντοτύραμον, der alles vermag oder thun kan, und παντοκράτορα, der ein herrschendes Recht und Gewalt über alles hat, immer von einander unterschieden. Daher **Cyrillus** in Catechesi octava die Bedeutung des leztern Ausdrucks aus den Regeln der Zusammensezung also erläutert: παντοκράτωρ ἐστὶν ὁ πάντων κρατῶν ὁ παντων ἐξουσιάζων, d. i. der über alles herrschet, und über alles eine Gewalt hat. Mir deucht, daß diese Anmerckung in der geoffenbarten Religion nicht ohne Nuzen sey, wenn man die **Allmacht** und **Herrschaft** Christi über alle Geschöpfe, die man nicht verwechseln darf, aus Stellen heil. Schrift ohne Fehler beweisen soll. Der **Ezechiel Spanhem** hat in seinen Anmerckungen über des Callimachus seine Gedichte auf den Jupiter V. 87. aus den Heiden viele Stellen angeführet, wie sie auch ihren Gottheiten die Allmacht zugeschrieben haben.

§. 2.

Die Allmacht erfordert eine unendliche Kraft (§. 1.). Daraus

aus folgere ich, 1) daß die Allmacht nicht durch ein Vermögen zu erklären sey, weil die Kraft Gottes keine Vermögen hat, sondern aus lauter Thätigkeiten bestehet (§. 2. dogm. Abschn Hauptst. 7.): 2) daß der Gebrauch der Allmacht keine Ermüdung, oder entgangene Kräfte verursache, welche man durch ein Ausruhen, durch den Schlaf wieder sammlen muß (§. 7. dogm. Abschn. Haupt. 3.): 3) daß der Gebrauch dieser unendlichen Kraft ganz ohne innere Folgen seyn müsse, obschon unzählige Dinge durch sie auser ihr würcklich werden (§. 10. u. 24. dogm. Abschn. Hauptst. 3.): 4) daß die Macht Gottes auch unendlich sey (§. 11. dogm. Abschn. Hauptst. 3), ob sie gleich keine unendliche Dinge auser sich hervorbringen kan, so würckt sie doch auser sich auf eine unendliche Art: 5) daß der Allmacht unmittelbar keine endliche Kraft wiederstehen kan, wodurch Gott innerlich verändert würde, welches ihm wiederspricht (§. 24. dogm. Abschn. Hauptst. 4.).

Anmerk. 1. Die erste Folge ist dem Sam. Parker entgegengesezt, welcher im Tr. de Deo S. 421. das Gegentheil vertheidiget, und vorgiebt, daß der Irthum, davor er meine gemachte Folge hält, durch das Ansehen des Aristoteles, welches er ganz ausgerottet zu sehen sich wünschet, in die Theologie gekommen sey, welcher gelehret hätte, Gott sey eine ganz unbewegliche Substanz, lauter Thätigkeit, um nur lehren zu können, daß Gott nichts mit Ueberlegung, aus einer Wahl, sondern bloß aus einer beständigen Nothwendigkeit würcke, und alles, was er thue, mit eben der Nothwendigkeit thue, mit welcher er würcklich sey. Er selbst gedencket der Einwürfe, die man ihm deswegen machen könte. Man wird mir, sagt er, die Ewigkeit, das einfache Wesen Gottes, den Saz, daß alles, was in Gott ist, Gott selber sey, entgegen sezen. Er hat Recht. Ich muß aber gestehen, daß er durch die Bemühung, diese wichtige Zweifel aufzulösen, immer tiefer hinein fällt, welches die sehen werden, die ihn darüber nachlesen wollen, weil ich nicht den Raum habe, ihn auszuschreiben.

Anmerk. 2. Die Worte des Moses im ersten Buche K. 2, 1., וַיִּשְׁבֹּת Gott ruhete am siebenden Tage, können meiner zweeten Folge nicht entgegen gesezet werden. Es sey denn, daß man sie in eigentlicher Bedeutung nehmen wolte, wie Rutilus Numatianus, ein Heide zu Rom that, der aus den Worten Moses, den Heiden zu Gefallen, Gelegenheit nahm, über den Gott der Juden und der Christen in folgenden Versen zu spotten:

Septima quaeque dies turpi damnata veterno,
Tanquam lassati mollis imago Dei.
Des müden Gottes Bild soll unter allen Tagen
Dieser, der siebende, zum Schlaf ausgesezet seyn.

Anmerk. 3. Die vierte Folge habe ich um des Franciscus Piccolomini willen gemacht. Die Verfasser der Unsch. Nachrichten im Jahr 1701. S. 119. berichten von ihm, daß er in seinem seltenen Buche, de mundo & in Lib. de primis motoribus Cap. XX. XIII. die Allmacht Gottes für eingeschränckt und endlich gehalten hätte. Ich habe schon oben gestanden, daß weder das Buch mir iemals vorgekommen sey, noch daß ich davon eine weitere Nachricht habe antreffen können. Wenn ich des Nic. Taurellus seine Discursiones de mundo aduersus Franc. Piccolomineum hätte habhaft werden können; so könte es seyn, daß ich darinne die Nachrichten angetroffen hätte, die ich mir hier wünsche.

§. 3.

Der Gebrauch der Allmacht hanget von dem Willen Gottes ab (§. 1.). Daraus schliese ich: 1) daß die Gegenstände der Allmacht nur mögliche Dinge seyn können, weil es ein Zeichen eines unvolkommenen Willens, mithin eines schwachen Verstandes ist, etwas unmögliches zu wollen (§. 3. u. 8. u. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 11.), und das Mögliche unter die Realitäten nach der Ontologie gehöret, die wahre Güter sind (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 11.): 2) daß Dinge, die den Volkommenheiten Gottes, seiner Weißheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit wiedersprechen, keine Gegenstände der Allmacht seyn können, indem Gott sich nicht selbst verläugnen kan (§. 22. u. 4. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 11.): 3) daß Dinge, die mit dem algemeinen Geseze des besten Systems einer Welt nicht bestehen können, gleichfals keine Gegenstände der Allmacht in dieser Welt heisen können (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 14.): 4) daß der Gebrauch der Allmacht, wie die Güte Gottes sich allezeit nach den Regeln der Weißheit richte (§. 13. dogm. Abschn. Hauptst. 13.); 5) daß sich die Allmacht durch den Willen thätig erweise, dergestalt, daß keine Allmacht ohne den Willen Gottes, und der Wille in Gott ohne keiner Allmacht seyn kan (§. 1.).

Anmerck. 1. Aus der ersten Folge flieset weiter, daß das Unmögliche, welches in das absolute und bedingte in der Ontologie eingetheilet wird, kein

kein Gegenstand der göttlichen Allmacht sey. Wenn Cartesius dieses gelehret hätte; so könte er auf keine Weise vertheidiget werden (§. 2. Not. b. histor. Abschn.). So richtig auch diese beide Folgen seyn mögen; so uneinig sind Gelehrte in der Anwendung derselben. Wie oft streitet man nicht alsdenn darüber, ob auch der angegebene Gegenstand unter die wiedersprechende Dinge gehöre. Ich will nur zur Erläuterung die Frage anführen: **Kan die Allmacht eine denckende Materie schaffen?** welche der scharfsinnige **Lock** beiahete, andere, als etwas wiedersprechendes verwarfen. Ein vorsichtiger Weltweiser giebt nicht eher etwas für wiedersprechend aus, biß er den Wiederspruch hinlänglich erweisen kan. Er weiß wohl, daß nicht gleich alles, was wiedersprechend zu seyn scheinet, einen Wiederspruch enthalte. Die bedingten Unmöglichkeiten, zu denen eine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge und Umstände gehöret, die uns oft fehlet, sind weit schwerer zu beweisen, als die absoluten. So ist der Wiederspruch eines Berges ohne Thal weit leichter zu beweisen, als der gebährenden Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes.

Anmerk. 2. Es giebt welche, wohin ich den **Becanus** in Theol. Schol. P. I. tr. 1. c. 17. qu. 2. zehle, die geläugnet haben, daß die Allmacht von dem Willen, nicht einmal den Begriffen nach, unterschieden wäre. Wird man beider Begriffe mit einander vergleichen; so werden die Merckmale einem ieden gar bald in die Augen fallen, wodurch sie unterschieden sind.

Anmerk. 3. Nach der zweeten und dritten Folgerung sind nun die Fragen entschieden; ob Gott lügen und betrügen könne? ob Gott nach seiner Allmacht nicht mehr könne, als er würcklich thue? ob Gott nicht bessere Dinge machen könne, als er gemacht hat? ob Gott nicht eine Welt ohne Sünde schaffen könne! ob man, wenn man die lezte Frage läugnete, der Allmacht Gottes dadurch Grenzen seze?

§. 4.

Die Allmacht Gottes beziehet sich allein auf Dinge, die auser Gott sind (§. 1.). Daraus folget, 1) daß das, was in Gott ist, nicht unter die Gegenstände der Allmacht gehöre: 2) daß die Gegenstände der Allmacht von Gott realiter unterschieden seyn müssen: 3) daß dadurch die Allmacht Gottes keinesweges auf bloß würckliche Dinge dieser Welt eingeschränckt werde.

Anmerk. 1. Hierdurch wird der Unterschied ganz aufgehoben, den einige zwischen der innern und äusern Allmacht Gottes gemacht haben. Schon der Nik. Taurellus, den Herr von Leibniz hochschäzte, behauptete in seiner Synopsi Metaphysices Aristotelis S. 103. u. 113. daß die Allmacht sich nicht auf etwas in Gott, sondern allein auf Dinge auser Gott beziehe. Der Conr. Vorst in Tr. de Deo in den Noten S. 287. war anderer Meinung. Er theilet die Macht Gottes in eine innere und äusere ein, weil keine Handlung ohne einer Macht, zu handeln, seyn könne. Quum nulla, schreibt er, sit actio absque potentia agendi, & Deus etiam intra siue erga seipsum actiones felicissimas exerceat; certe intrinseca haec potentia, siue vis agendi, derogari ipsi non potest. Itaque distinguenda est, *tota Dei potentia* in *intrinsecam* & *extrinsecam*, videlicet respectu operationum, tum internarum seu naturalium, tum externarum seu transeuntium in res alias, a Deo diuersas &c. Soll ich mein Urtheil von dieser Meinung frei sagen; so halte ich sie für irrig. Denn erstlich weicht man dadurch gar zu sehr vom Gebrauche zu reden ab. Wer hat noch ie die Macht des andern aus der Kraft im Verhältniß gegen sich selbst, ohne auf das Verhältniß gegen äusere Dinge zu sehen, beurtheilet, und der ersten Verhältnisse halber einen Menschen mächtig genannt? Hernach ist offenbar, daß der Vorst sich durch die Zweideutigkeit des Wortes Potenz hat verführen lassen. Ein anderes ist Potentia, das Vermögen eines Dinges, welches die Alten in die thätige und leidende Potenz eingetheilet haben. In der Bedeutung gebe ich zu, daß keine Handlung oder Thätigkeit der Kraft bei endlichen Dingen ohne einem Vermögen zu handeln seyn kan. Ein anderes ist, wenn Potentia für die Macht eines Dinges genommen wird, die sich ohne Beziehung auf andere Dinge auser ihm nicht gedencken läßt.

Anmerk. 2. Die dritte Folge habe ich mehr, wie aus einer Ursache gemacht. Erstlich, damit man mir nicht einwerfen und sagen möchte, ich hätte hierdurch das Mögliche wieder aus der Zahl der Gegenstände der göttlichen Allmacht ausgestrichen, welches ich doch §. 3. n. 1. ausdrücklich unter selbige gerechnet hätte. Sodann habe ich auch die Folge darum gemacht, um die Frage beantworten zu können: ob Gott, vermöge seiner Allmacht, noch mehrere Welten schaffen könne? welche voller Zweideutigkeiten ist, die da machen, daß man sie mit Ja und Nein beantworten kan. Endlich geschahe es aus der Ursache, um die

fehlerhaften Arten zu schliesen bei manchen zu verhindern: Alles was nicht ist, kan Gott nicht: Alles, was Gott durch seine Allmacht kan, das ist auch würcklich. Gott kan Schulden und Strafen der Sünden ohne Genugthuung erlassen, wenn solches absolute betrachtet wird; aber er kan es nicht, wenn man es in Verhältniß gegen seine Weißheit, Heiligkeit und innere Gerechtigkeit betrachtet. Es folgt nicht, was Gott, absolute genommen, kan, das kan er auch im Verhältniß gegen sich, und andere Dinge auser sich. Richtig aber ist die Folge: was Gott, in Beziehung auf sich, und auf diese Welt kan, das kan er auch absolute, oder ohne diesen Beziehungen. Es ist also die Frage auser allen Streit: ob Gott ein weit mehreres thun kan, als er in der Welt thut und gethan hat? Daraus ist ein Unterschied der Allmacht entstanden, den ich gleich erklären werde.

§. 5.

Man unterscheidet bey der Allmacht Gottes das, was Gott in der Welt mittelbar durch die endlichen Kräfte dieser Welt thut, und das, was er unmittelbar durch seine eigene Kraft hervorbringt. Jenes ist die geordnete (ordinata): dieses die auserordentliche oder ungeordnete Macht (inordinata, absoluta).

Anmerk. 1. Da die Allmacht ohne dem Willen Gottes nicht seyn kan (§. 3. n. 5.); so ist es sehr wahrscheinlich, daß man auf diesen Unterschied der Allmacht durch den Unterschied des göttlichen Willens, den man eben so eintheilte (§. 14. dogm. Abschn. Hauptst. 11.), gekommen sey, zumal da der Streit mit den Reformirten, wegen des Wiederstandes solchen nothwendig machte.

Anmerk. 2. Es wäre zu wünschen, daß Weltweise und Theologen, die sich dieser Kunstwörter bedienen, auch in den Begriffen mit einander übereinkämen. Die Jesuiten zu Conimbra, deren Ansehen bei den Freunden der aristotelischen Philosophie sehr groß ist, geben Lib. 2. Phys. c. 7. qu. 16. vor, sie heise ordinaria, weil sich die Macht Gottes durch die Kräfte der Welt thätig erweise, und mit ihnen verbinde, welchen Begrif Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel verwirft. Dieser Weltweise in Exercit. Met. Lib. I. Exerc. 3. und in seinem Vernunftspiegel S. 678. erkläret die geordnete Allmacht durch dieienige, die in Verhältniß gegen

die übrigen Volkommenheiten, als gegen die Weißheit, Güte, Gerechtigkeit sich thätig erweiset. Die absolute erkläret er durch dieienige, die sich ohne Verhältniß gegen die göttliche Volkommenheiten und die Creaturen würcksam beweiset. Man kan zwar von der ersten richtig sagen, daß sie die lezte in unsern Begriffen vorausseze; aber irrig dächte man, wenn man sie mit dem Scaliger Exerc. 365. de Subtilitate einen Theil der absoluten nennen wolte, worinne ihm der Jak. Martini im Vernunftspiegel S. 679. mit Grunde wiedersprochen hat, weil der Begriff des einen Gliedes einer gemachten Unterscheidung den Begriff des andern ausschliesen muß, obgleich der Sache nach das eine Glied ein Theil des andern seyn kan, z. B. die algemeine und die besondere Kirche.

§. 6.

Aus den Erklärungen von der absoluten und geordneten Macht flieset: 1) daß der absoluten nicht wiederstanden werden kan, wohl aber der geordneten (§. 5.). Denn die absolute Macht, die ganz ohne einer endlichen würckt, ist eine absolut unendliche Substanz, in der keine Leiden (§. 9. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), keine Schrancken, kein Ort, mithin kein Wiederstand seyn kan (§. 9. Anmerk. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 6.). Endliche Kräfte dagegen, die den Ort nach eingeschränkt sind, und in einander würcken können, können auch einander wiederstehen, wie aus der Ontologie und Cosmologie klar genug ist. Die geordnete Macht würckt nie ohne einer endlichen Kraft (§. 5.). Aus ienen Erklärungen folgt ferner, 2) daß die absolute Macht nicht eher sichtbar wird, als bis Wunderwercke in der Welt geschehen (§. 5.). Was Gott unmittelbar in der Welt hervorbringt, heisen Wunderwercke, die der strenge Weltweise mit den übernatürlichen Begebenheiten nicht verwechselt.

Anmerk. 1. Gleichwie der Herr von Leibniz nur zween grose Wunderwercke, die Schöpfung und die Menschwerdung des Sohnes Gottes zugab; so könte man mit eben so vielen Grunde sagen, daß die absolute Macht nur zweimal sich recht thätig in der Welt bewiesen habe, nämlich in der Schöpfung und Menschwerdung Christi.

Anmerk. 2. Die obige Säze sind in den Streitigkeiten mit den Reformirten für die Gottesgelehrten ungemein brauchbar. Jene behaupten, wie bekannt ist, daß der Gnade Gottes nicht wiederstanden werden könte, weil

weil man der Macht Gottes nicht wiederstehen kan. Der angeführte Grund ist ein sehr unbestimmter Saz, den sie für einen algemeinen richtigen Saz ausgeben, der es in der That nicht ist, wie aus dem §. selbst erhellet.

Anmerk. 3. Man stritte schon unter den Alten über die Frage: **ob die Macht Gottes in ein Nichtding** (non-ens) **oder in etwas, das noch nicht da sey, würcken könne?** Die unrecht verstandene Regel: **Aus Nichts wird Nichts**, hat selbige ohne Zweifel veranlaßt (§. 2. histor. Abschn.). Der **Wenzeslaus Schilling** in seinem Buche de notitiis natural. S. 205, ff. spottet über die Macht, die ins Nichts würcken könne. Es sey eine ganz undenckbare Macht. Von der Art wäre die **absolute Macht** der Metaphysicker. Hier folgen seine eigene Worte: Quid est absoluta Dei potentia? Illa, quae etiam in nihilum agere potest? Sed nemo vnquam excogitauit, teste Scaligero, Deum posse agere in nihilum. Vnde ergo metaphysici iuris facta est illa vis inaestimabilis, potentia incogitabilis? Sacrilegium est, quod clandestina illa plebs miracula cum suo confundit μορμολυκείῳ. Ich will nicht anführen, was **Jak. Martini** in seinem Vernunftspiegel S. 682. ff. ihm geantwortet hat. Nüzlicher möchte es seyn, wenn ich die Zweideutigkeit in der obigen Frage, welche einen Einfluß in die eingeführte Erklärung von der Schöpfung hat, etwas aus einander seze. Das **Nichts** (nihilum) wird bald für das Unmögliche, bald für das noch nicht Würckliche genommen. Die Redensart also: **in das Nichts würcken**, kan dreierlei bedeuten. Einmal, **in das Unmögliche würcken**, welches niemand, auch so gar die Allmacht nicht kan. Hernach kan sie die Bedeutung haben: **in dem Nichts innere Veränderungen, dergleichen die Leiden sind, hervorbringen.** In dieser Bedeutung kan die Allmacht wieder nicht in ein Nichts würcken, weil es keiner Leiden fähig ist. Endlich kan gedachte Redensart auch diese Bedeutung haben: **etwas, das noch kein Daseyn hatte, durch seine Kraft würcklich machen.** In dieser Bedeutung kan man richtig sagen, daß die Allmacht in ein Nichts oder Nichtding würcken kan.

§. 7.

Gott ist mächtig. Beweiß. Gott ist der Entstehungsgrund aller endlichen Dinge (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 1.), folglich ist Gott mächtig (§. 1.).

§. 8.

§. 8.

Gott ist allmächtig. Gott ist mächtig (§. 7.), eine iede Beschaffenheit in Gott ist unendlich (§. 18. Anmerk. dogm. Abschn. Hptst. 3.), mithin ist Gott allmächtig (§. 1.). Zweeter Beweiß durch eine ἀπαγωγήν. Wäre Gott nicht allmächtig; so wäre seine Macht eingeschränckt, folglich Gott keine metaphysisch unendliche Substanz. Dieses widerspricht dem, was oben §. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3. bewiesen worden.

Anmerk. Der oft angeführte Wenzeslaus Schilling in seinen Notit. nat. läugnete, daß man die Allmacht Gottes aus der Vernunft beweisen könte, und sein streitbarer Gegner, der Jak. Martini wiederlegte ihn in seinem Vernunftspiegel S. 666. ff.

Des sechszehenden Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Allmacht Gottes.

§. 1.

Die Bestimmung der Streitfrage. Man streitet über die Allmacht Gottes selbst, wie auch über ihre Gegenstände. Erstlich **Verneinungsweise.** Beide Theile geben zu, daß Gott mächtig sey, und daß Gott unmögliche Dinge nicht auser sich hervorbringen könne. Zweetens **Beiahungsweise.** Man streitet 1) darüber, ob diese Macht metaphysisch unendlich und auf keine Weise eingeschränckt sey? und ob Gott, vermöge selbiger, auch innerlich wiedersprechende Dinge thue, z. B. einen Gott schaffen könne? Wir beiahen die erste, und verneinen die lezte Frage. Erheblich ist dieser Streit, weil ohne dieser unendlichen Macht sich weder die Schöpfung, noch Erhaltung, noch Regierung der Welt begreifen läßt, auser dem auch die Unendlichkeit Gottes hinfallen würde.

§. 2.

Der erste Einwurf gegen die Erklärung, die ich §. 1. von der Allmacht gegeben habe. „Wenn die Allmacht eine Kraft sey, alles hervorzubringen, was Gott will; so folge, daß sie viel zu enge, und zu eingeschränckt

„schränckt sey. Denn Gott könne gar viele Dinge, vermöge seiner Kraft „zur Würcklichkeit bringen, die er nicht wolle, noch auch in der That „bewerckstellige.„

Ich läugne, daß der Beweiß von der Folge des Obersazes richtig sey, weil man in selbigen das, was Gott will, viel enger genommen hat, wie ich. Denn das, was Gott in der That bewerckstelliget und hervorbringt, gehöret zu dem beschliesenden Willen Gottes (§. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 11.); ich dagegen rede in meiner Erklärung von dem Wollen überhaupt in Gott, und begreife den vorhergehenden Willen zugleich mit (§. 1. u. 12. dogm. Hauptst. 11.), der die Gegenstände, die wegen göttlicher Weißheit in dieser Welt nicht würcklich werden, mit begreift, wie aus §. 3. n. 1. klar ist.

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn die Macht Gottes nichts, wie „Thätigkeit; so folge, daß sie keine Potenz seyn könne.„ Ich antworte, wenn Potenz im Schlußsaze für das Vermögen, etwas zu thun, genommen wird; so gebe ich den ganzen Einwurf zu, weil er mir sodann nicht entgegen gesezet worden ist. Nähme man aber Potenz für die Macht; so läugne ich die Folge des Obersazes.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wenn Gott durch seine Allmacht alle „mögliche Dinge würcklich machen kan; so folgt, daß er auch lügen, be„trügen, unrecht handeln u. s. w. könne. Das erste sey nach unserer eige„nen Lehre (§. 3. dogm. Abschn.) klar, mithin auch das lezte. Denn die „angeführten Handlungen gehörten allerdings unter die mögliche Din„ge, weil sie oft in der Welt angetroffen würden. Was aber unter die „würckliche Dinge dieser Welt gehöre, das gehöre auch unter die mögli„che Dinge.„

Ich schränckе den Förderſaz in diesem scheinbaren Einwurfe also ein: Wenn Gott so wol das absolute, als auch das bedingte Mögliche würcklich machen kan. Denn so muß das Mögliche, als ein Gegenstand der göttlichen Allmacht genommen werden (§. 3. n. 1. 2. 3. dogm. Abschn.). Nun läugne ich die Folge des Obersazes, indem lügen, betrügen, unrecht handeln zwar unter die absolut mögliche Dinge gehören: da sie aber der Heiligkeit, Warhaftigkeit und Gerechtigkeit Got-

tes wiedersprechen; so sind sie kein Gegenstand der göttlichen Allmacht, mithin könte zwar Gott es absolute betrachtet thun, aber nicht in Verhältniß gegen seine sittliche Eigenschaften.

§. 5.

Der vierte Einwurf. „Wenn Gott die Gegenstände, die sich „nicht nach den Regeln des besten Systems schicken, nicht wollen kan; so „folgt, daß Gott nicht alles Mögliche hervorbringen könne. Das erste „behaupteten wir §. 3. n. 3. dogm. Abschn. selbst; folglich müste man auch „das lezte zugeben, welches dem wiederspräche, was wir auch für wahr „erkennten. „

Ich schränckе den Obersaz etwas ein. Wenn nämlich Gott gedachte Gegenstände Bedingungsweise nicht wollen kan. Nun läugne ich die Folge des Obersazes. Denn von der Verneinung einer bedingten Möglichkeit kan nicht richtig auf die Verneinung einer absoluten Möglichkeit geschlossen werden. Ein Mann, der gute Sitten und die Tugend liebet, stiehlet, raubet nicht, und bricht nicht die Ehe. Folgt hieraus richtig, daß es ihm schlechterdings unmöglich sey, alles dieses zu thun?

§. 6.

Der fünfte Einwurf. „Sind die Dinge, die Gott auser sich „hervorgebracht hat, alle endlich und eingeschränckt; so folgt, daß die „Macht Gottes nicht unendlich und uneingeschränckt seyn kan. Der Fördersaz sey unläugbar, also auch der Hintersaz.

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn erstlich ist es schlechterdings unmöglich, ein unendliches und uneingeschränckтes Geschöpfe hervorzubringen: Hernach kan man aus der Endlichkeit eines Effects auf die Endlichkeit der Ursache nicht richtig schliesen. Solte das angehen; so müste auch der Tischer weder Hände noch Füsse, weder Verstand, Willen noch Freiheit haben, weil dem Schrancke, den er gemacht hat, alle diese Beschaffenheiten fehlen.

Des sechszehenden Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Macht Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Ein ieder ist verbunden, sich die Allmacht Gottes auf eine recht heilsame Weise zu Nuze zu machen. Darum, meine Brüder!

a) Vertrauet Gott um seiner Allmacht willen, und hoffet auf ihn. Ein Gott, der meine Noth und Anliegen weiß, der die Mittel zu helfen einsiehet, der den Willen hat, mir beizustehen, verdienet schon vorvorzüglich, daß wir ihm vertrauen. Allein ein Gott, der auch die Macht hat, diesen gnädigen Willen zu vollstrecken, ist weit anbetungswürdiger. Wenn man auch von ienen Eigenschaften Gottes noch so gewiß wäre, und man zweifelte an seiner Allmacht; so kommt die Hofnung, das Vertrauen nie zu einer Reife und rechten Festigkeit in unserer Seele. Ein Gott, der keine Macht hat, mir zu helfen, gleicht einen wasserleeren Brunnen, daraus ich schöpfen soll, meinen Durst zu stillen:

b) Vertrauet, meine Brüder! Gott um seiner Allmacht willen, wenn in der Körperwelt euch Himmel, Luft, Erde und Meer tausenderlei Unglück drohen, und wenn aus der Geisterwelt eine Menge von Feinden sich vereinigen, euch und den eurigen empfindlichen Dort zu thun. Erschrecket nicht über die fürchterlichen Erscheinungen in der Natur, über Blitz, Donner, Erdbeben und Sturmwinde, die Macht Gottes kan sie lencken, wie er will. Zittert nicht für der Macht eurer Feinde, denn die Macht eures Gottes ist unendlich gröser:

c) Fürchtet aber, meine Brüder! euch auch für den Gott, der allmächtig ist. Ein Feind, dem durch die Ohnmacht seine Hände gebunden sind, ist uns nie fürchterlich; aber ein Gott, dessen Unwillen man gegen sich rege gemacht hat, der Leib und Seele verderben, dem man sich nicht wiedersezen, und dessen Willen man nicht vereiteln kan, bleibt uns Menschen unter gewissen Umständen das fürchterlichste Wesen. Die Gewaltigen dieser Erden sind davon nicht ausgenommen. Er hat sie durch seine Macht auf den Thron gesezet, aber er kan sie auch von ihrem

Throne durch eben dieselbe Macht stürzen. Niemand hat mehr die Allmacht Gottes zu fürchten, als die, welche die Macht ihrer Herrschaft nicht zum Besten ihrer Völcker nach dem Beispiel Gottes angewendet haben. Wohl den Königen! wohl dem Volcke! deren Schuz Gott der allmächtige ist.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Ein blindes Vertrauen auf die Allmacht Gottes sezen, heißt Gott versuchen. Der Gebrauch der göttlichen Allmacht hänget von der Weißheit ab, die sich nach den Personen, ihren Umständen, nach den Zeiten und Orten in der Welt richtet. Ohne Noth würcket die Allmacht Gottes nicht unmittelbar, und thut keine Wunder. Die Allmacht ziehet keinen aus der Tiefe unmittelbar heraus, darein er sich stürzet, um sich zu ersäufen. Die Allmacht rettet keinen aus der Gefahr unmittelbar, darein er sich begiebt, sondern lässet ihn oft darinne umkommen. Der Krancke stirbt gewiß, der ohne Gebrauch der Arzeneimittel genesen will, in Hofnung, daß die Allmacht Gottes durch ganz auserordentliche Wege ihn gesund machen könne. Wer also sich den Genuß der göttlichen Allmacht versprechen will, der unterwerfe sich auch der Ordnung, die Gott zu Beförderung des Besten seiner Creaturen in der Welt gemacht hat. Was soll man aber von Menschen dencken, die der Allmacht Gottes trozen, oder selbige so gar zur Rache auffordern? Es wäre dieses ein Unsinn, eine Raserei, die man nicht leicht finden wird. Sind nicht Beispiele genug in der Geschichte vorhanden, daß der freche Mensch, der seinem durch den Donner redenden allmächtigen Gotte spottete, auf der Stelle erschlagen worden, und daß mancher troziger Prinz, der sich auf seine Macht verließ, mit einem Julian, dem abtrünnigen, als er durch einen feindlichen Pfeil verwundet wurde, mitten unter seiner streitenden Armee ausrufen müssen: Hast du, o! Galiläer! mich doch noch überwunden?

Des siebenzehenden Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von den Rathschlüssen Gottes.

§. 1.

Die hieher gehörige Schriftsteller sind folgende: Heinr. Theodor Heumann a), Joh. Christoph Hundeshagen b), D. Valentin Ernst Löscher c), Joh. Maccovius d), Johann Musäus e).

a) Dialogus de mentis hum. libertate divino decreto non sublata, Gröning. Hr. Commercienrath Joh. Christian Fischer ließ dieses Gespräch verbesserter wieder auflegen, Jena 1748. 4., und sezte eine Abhandlung de vera et perfecta libertate rationi et legi congrua voran. Siehe des Hrn. von Windheim göttingische Bibliotheck, zweeter Band S. 273. ff. b) De Decretis Dei liberis, Ienae. c) Diss. de Paroxysinis absoluti decreti. Man kan des Superintendenten in Zelle Hrn. Göttens ieztlebendes gelehrtes Europa davon nachschlagen, und Herr von Leibnitz gedenket ihrer in der Theodicee §. 279. mit vielem Ruhme. d) Disp. 23. Utrum decretum Dei sit ipse Deus? Sie stehet in Maccouio rediuiuo, welchen der M. Arnold aus ienes Handschriften nach seinem Tode herausgab. e) Disp. de aeterno electionis decreto editio secunda, Ienae 1675.

§. 2.

Die Geschichte, die ich über die Lehre von den göttlichen Rathschlüssen zu verfertigen habe, hängt mit der Geschichte von der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Präscienz, Willen und Freiheit Gottes auf das genaueste zusammen. In ienen Hauptstücken trift man also schon einen grosen Theil erzehlter Begebenheiten an, die den Grund zu den Begebenheiten enthalten, die ich hier erzehlen müste. Ich werde also diese sonst weitläuftige Geschichte ziemlich ins engere ziehen können, indem ich sie nur als eine Folge davon, mit ienen verknüpfen, und den Faden der Geschichte weiter ausziehen darf.

§. 3.

Alle, die ein blindes und stoisches Schicksaal, eine absolute Nothwendigkeit in den Begebenheiten dieser Welt behaupten, die können keine

ne Rathschlüsse Gottes zugeben. Darum läugnen selbige alle Atheisten, Fatalisten, besonders Benedict von Spinoza. Nach dessen Philosophie gehören freie Rathschlüsse unter die Erdichtungen a). Ich könte mich auch in die Lehrsäze der ältern heidnischen Weltweisen vom Schicksaal einlassen, und in die Geschichte, wie solche in Asien, sonderlich unter den Muhammedanern ausgebreitet worden wären, wenn nur für die Geschichte, wie ich sie zu geben habe, der Raum nicht zu klein wäre.

a) Im dritten Theile seiner Ethik S. 148. am Ende sagt er ausdrücklich: Seu *liberum decretum fictitium esse* demonstrauimus Propos. 48. P. II. Dagegen im P. I. S. 29. beweißt er den Lehrsaz, daß die Dinge weder auf eine andere Art, noch in einer andern Ordnung von Gott haben hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht sind. Daraus beweiset er Sch. 2. daß die Rathschlüsse Gottes schlechterdings nothwendig und ewig sind. At cum in aeterno, schreibt er, non detur *quando ante*, nec *post*: hinc ex sola sc. Dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse, nec vnquam potuisse; siue Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse potest. So richtig auch das, was ich hier aus dem Spinoza von den göttlichen Rathschlüssen anführe, zu seyn scheinet; so giftig und schädlich ist es für die Rathschlüsse Gottes, wenn ich es gegen den Saz halte, aus welchem er es beweiset. Sein Beweißgrund ist folgender: Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt, d. i. alle Dinge sind aus der Natur Gottes nothwendiger Weise erfolget. Wie kan also Gott etwas durch eine freie Wahl und einen freien Rathschluß hervorbringen?

§. 4.

Die Socinianer, Arminianer, der Conr. Vorstius läugneten die Unveränderlichkeit Gottes (§. 3. histor. Abschn. Hauptst. 3.). Sie läugneten die Ewigkeit, welche alle innere Veränderung ausschliesen soll (§. 2. histor. Abschn. Hauptst. 4.). Sie läugneten das Vorherwissen Gottes künftiger zufälliger Begebenheiten (§. 4. histor. Abschn. Hauptst. 9). Sie läugneten die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens (§. 2. histor. Abschn. Hauptst. 11.). Solte nun ihr ganzer Lehrbegrif zusammenhangend und nicht wiedersprechend werden; so musten sie auch von den göttlichen Rathschlüssen folgende Irthümer in ihren Lehrbegrif aufnehmen: 1) daß die Rathschlüsse Gottes nicht unveränderlich und ewig, 2) daß sie von Gott nicht nur, sondern auch unter sich realiter unterschieden wären. Ich will die Zeugnisse eines ieden aus seinen Schriften anführen. Die Socinianer, unter ihnen der Joh. Crell a), theilen die Rathschlüsse Gottes in die absolute und bedingte ein. Jene

ne enthielten Gegenstände, die nothwendig würcklich würden: diese aber enthielten Gegenstände, die nur unter einer gewissen Bedingung ihre Würcklichkeit erhielten. Von ienen sagen sie, daß sie ewig und unveränderlich wären, z. B. eine Welt zu schaffen, Christum zu senden, ein allgemeines Gerichte der Welt zu halten; aber von diesen läugnen sie es, weil selbige nicht allezeit würcklich würden, sondern oft das Gegentheil davon die Würcklichkeit erhielte. Man würde ihnen also in Wahrheit zu viel thun, wenn man sagte, daß sie allen Rathschlüssen Gottes die Ewigkeit und Unveränderlichkeit abgesprochen hätten. Die Arminianer als Philipp von Limborch, dem Adrian von Cattenburch beypflichtet, läugneten nicht nur die Ewigkeit göttlicher Rathschlüsse schlechthin, sondern auch ihre Unveränderlichkeit, wiewol unter einer gewissen Einschränckung b). Der Simon Episcop dagegen will nicht eingestehen, daß die Remonstranten die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse geläugnet hätten c). Der Conr. Vorst hat weit eher, wie iene die Unveränderlichkeit dieser Rathschlüsse angegriffen d). Unter den Reformirten beschuldiget man den Hermann Alexander Roël, e) daß er nicht nur die Ewigkeit der göttlichen Rathschlüsse, sondern noch auser dem geläugnet habe, daß die Rathschlüsse Gott selbst wären, und zum Wesen Gottes gehörten f).

a) Joh. Crell in seinem Buche von Gott u. seinen Eigenschaften K. XXXII. schreibt: Absoluta enim Dei decreta semper ac necessario ad exitum perducuntur, ita constantia Dei postulante. - -. At illa Dei decreta, quae conditionem aliquam habent annexam et ad quorum exsequutionem Deus liberum voluntatis nostrae actum vult interuenire, non semper ad exitum perducuntur, imo interdum in contrarium vertuntur. Damit man die vorhergehende Eintheilung, die Crell von den Rathschlüssen Gottes gemacht hat, recht verstehen möge; so will ich noch folgende Worte aus ihm anführen: Non dicimus autem, decreta conditionata ad exitum non perduci; sed non perduci necessario, nisi tum, cum conditio impleta fuerit. Tunc enim in absoluta migrant, aut ex conditionatis absoluta nascuntur. Conditionata enim, impleta conditione, fiunt absoluta. Die Ewigkeit der Rathschlüsse Gottes hält er für eine Lehre, die voller Widersprüche. Mirari, schreibt er am angezogenen Orte, et illos cogimur, qui statuere non verentur, decreta Dei esse ipsam Dei essentiam, atque adeo cum illa eodem numero sit, omnia Dei decreta reipsa idem esse. - - Non vno modo contradictionem hac sententia inuoluunt.

b) Herr von Limborch in Theol. Christ. §. 23 und 27. läugnet folgende Säze: 1) Vnico simplicissimo voluntatis actu Deus omnia decreuisse, 2) Decreta Dei absolute aeterna esse. Er zählet zwar unter die Eigenschaften der göttlichen Rathschlüsse die Unveränderlichkeit; allein man höre wie er sich §. 33. darüber erkläret hat. Haec proprietas, sagt er,

er, potissimum competit decretis Dei generalibus, quae nunquam mutari aut rescindi possunt. Particularia vero, quae vt plurimum adplicatio tantum sunt generalium, toties mutantur, quoties mutantur homines, quibus decreti generalis adplicatio fit, absque vlla mutabilitatis in Deo nota: cum tota mutabilitas a parte hominis sit, cuius conditio mutata, etiam decreti diuini adplicationem mutari necesse est. **Der Herr von Cattenburgh in seinen** Specilegio ad Limborchii Theol. Christ. **S. 210. §. 10. ist gleicher Meinung.** Primum quidem a quibusdam statuitur aeternitas. Verum illa non est agnoscenda absoluta, quia praeter Deum solum nihil est absolute aeternum, et probauimus, decreta Dei non esse ipsum Deum. **Sein Urtheil von der Unveränderlichkeit der Rathschlüsse druckt er sogar mit den angezogenen Worten des Limborchs aus.**

c) **Die Worte des Episcops im** Antidoto Cap. VI. **S. 76. oder in** Tom. I. Opp. **S. 32. lauten also:** Sed et hoc insuper notandum venit: Cum Remonstrantibus ex obliquo impingitur, *quod doceant, non omnem electionem ad salutem immutabilem esse*, item, *electos quosdam perire posse, et perire nullo Dei decreto obstante*, nihil aliud agit Synodus, quam vt verissimam Remonstrantium sententiam odiosis quibusdam terminis adulteret, peruertat et traducat. Nam prius quod attinet, Remonstrantes nusquam non profitentur, electionem ad salutem et voluntatem Dei immutabilem esse, sed cum id asserunt, subiectum, circa quod electio ista versatur, faciunt hominem, qua talem. **Hingegen in seinen** Dispp. theol. tripartitis **S. 162. trägt er solche Lehrsäze vor, woraus die Verwerffunng der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Rathschlüsse Gottes nothwendig folgt. Ich will sie abschreiben.** Posset enim, **sagt er,** absolute ea (sc. obiecta volitionum) non velle facere, aut non velle habere; quia nulla ratio in ipsis aut ab ipsis est, cur non possit ea non velle, aut cur non possit alia velle. Vnde facile constat: 1) *Volitiones* et *actiones*, quibus Deus extra se fertur ad alia, *non posse idem esse quod essentia diu, neque vt idem concipi aut intelligi posse. Essentia enim non potest esse; hae poterant non esse, quae contradictionem implicant*: - - - 2) Volitiones diu. *mutari non posse*, si earum vnaquaeque integre secundum omnes partes suas, et circa obiecta eodem modo se habentia considereretur. **Man schlage auserdem noch nach seine** Institut. Theol. Lib. IV. Sect. II. c. 16 **u. 20. ingleichen den** Steph. Curcellaeus **in seinen** Institut. Relig. Christ. Lib. 3. c. 3 §. 5.

d) **Conrad Vorst in den Noten** ad Disp. III. **S. 190. sagt deutlich genug, daß die göttlichen Rathschlüsse nicht ewig und unveränderlich seyn könten.** Haec eadem *decreta*, **schreibt er,** quia pendent a causa voluntaria videlicet a libera Dei voluntate, *non sunt simpliciter* aeterna. At essentia Dei simpliciter aeterna est, et omnis omnino principii siue originis expers. - - Si enim quidquid in Deo est, Deus est, non potest quidquam apud animum suum Deus libere, h. e. contingenter siue indifferenter decernere. - - Nam in essentia Dei nulla est mutabilitas aut contingentia. **In seiner** Apologetica Exegesi **S. 49. erkläret er sich über die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse folgendergestalt:** Interea tamen arcte tenendum est, ipsam quoque liberam Dei voluntatem, seu volitionem ad extra, tum constantem atque *immutabilem* esse, tantamque secum trahere necessitatem; vt non modo creaturis omnibus inevitabilis, atque insuperabilis existat

existat; sed nec vnquam (integre sc. accepta et recte semper intellecta) proprie quidem loquendo, ab ipso Deo immutetur. Decreta igitur Dei licet alioqui *liberrima*, et per se contingentia sint, tamen hoc *sensu hypothetico semper immutabilia*: quippe quae nec *Deus* ipse neuera iam mutare vult, aut immutare necesse habet, - - - *nec creaturae*, licet omnes in vnum locum collatae, immutare vnquam possunt; vtpote Deo omnipotente longe semper inferiores. **Wenn man diese Erklärung des Vorsts genau erweget; so gewinnet der ganze Streit das Ansehen einer Logomachie.**

c) **Die im Jahr 1722 zu Leyden auf der Synode versammlete Herren Deputirte gaben den damals lebenden Theologen, dem Joh. von Mark, Franz. Fabricius, Joh. Wesselius und Taco Hajo van den Honert auf, ihre Meinung von der Wichtigkeit und Gefährlichkeit der verworffenen Lehren des Roëls in einer öffentlichen Schrift aufzusezen, damit die ganze niederländische Kirche sehen möchte, daß eben diese Lehren gar nicht solche wären, die nichts zu bedeuten hätten, oder mit einer Toleranz übersehen werden müsten. Sie thaten es, und stellten folgende Schrift ans Licht:** Iudicium Ecclesiasticum, quo Opiniones quaedam cl. Herm. Alex. Roëli synodice damnatae sunt, laudatum a Professoribus Theol. in Acad. Lugd Batava. Lugd. Batau. 1724. 4. 20 Bl. **Sie führen S. 148. von dem roëllischen Irthum wegen der Rathschlüsse Gottes folgendes an:** Nihil aliud mihi est decretum diu., quam liberrimus voluntatis diu. actus. Qui actus cum non constituat diu. essentiam, et diu. voluntati tribuenda sit absolutissima libertas, indifferentiae puta &c. *eam ob rationem decreta Dei neque esse ipsum Deum, neque eadem ratione, qua Deus, aeterna* ante me iudicauit Gomarus. **Ein Ungenannter, der sich für einen sächsischen Theologen ausgab, und welchen der Hr. Joh. Christoph Coler, S. Weimarischer Hofprediger in seiner auserlesenen theol Bibliothek S. 1052. Th. 9. für einen berühmten reformirten Theologen hielte, schickte ihm folgende Schrift zu:** Theologi Saxonici Diss. de Fac. Theol. Leydensis Syllogismo falso, in adprobatione Iudicii Syn. Goudae a 1723. habitae de *Roëllianismo* damnando et radicitus euellendo, Freybergae A. 1724. **In dieser Disputation sammlet der Verf. die fehlerhaften Schlüsse, welche die leidnischen Hrn. Theologen in ihrem ans Licht gestellten Urtheil von den Meinungen des Roëlls gemacht hätten, und rückt sie ihnen sehr beisend vor. Hier ist der Schluß der ganzen Schrift: Wer hat denn diesen Leuten gesagt, daß die Schüler des Roëlls in allen, wie die leidnische Theologen, in der Lehre mit ihm überein kämen? So sind wir nicht mit einander in unserer Kunst verbunden. Es bestehet also diese Schrift aus lauter falschen Schlüssen, und verdienet keine weitere Wiederlegung, wol aber Mitleiden. Sie ahmen die Jesuiten nach, indem sie mit dem ganzen Senate und damit verbundenen Schwarme einen Verstorbenen anfallen. Die Wiederlegung der Inquisitionsschrift überlasse ich andern, und bitte den Leser, daß er mir verzeihe, und sich unter Verabscheuung des päbstlichen Bannes, dem Frieden und der Eintracht befleisige. Lebe er wohl. Saxenburg, den 1sten Aug. 1724.**

f) Man hat allezeit Ursache bei dergleichen Beschuldigungen etwas mißtrauisch zu seyn. Darum schluge ich eine saubere Handschrift von des Hrn. Roëls Vorlesungen, die er über des Hrn. Joh. Melchiors Fundamenta Theol. didascalicae gehalten, und die der Friedrich Oelrichs, aus Bremen, 1710. in Franecker bei ihm nachgeschrieben hatte, nach, und ich wurde von der Sache gewiß. Ich will das, was Cap II. de Creatione et Gubernatione §. 4. stehet, abschreiben. Quicquid ante tempus, est *aeternum*, et *ita decreta*, sed si spectentur absolute *non est aeternum* et *necessarium*. - - Decretum ante secula, quae cum mundo incepere, fuit, et sic *aeternum*: sed *stricte aeternum esse necessario pertinet ad essentiam Dei, eo recurrendum in lite de aeternis decretis*. - - Igitur proprie ἀϊδιον est, quod antequam esset aliquid quod per tempora fluit, fuit, sed *ita* tamen *decreti aeternitas intelligenda est*, ne *praeiudicet libertati Dei indifferentiae* respectu rerum, *atque adeo aeternitas decreti non est sumenda, vt aeternitas ipsius Dei*. In dem darauf folgenden §. 13. läugnet er, wiewol unter einer Einschränkung, daß die Rathschlüsse Gottes zu seinem Wesen gehören. Pertinet, spricht er, ad Dei essentiam *posse decernere* vel *non decernere*, *non* vero *actu decernere*. Diese saubre Handschrift erstunde ich vor einigen Jahren aus der Bibliothek des Herrn D. Löschers in Dresden.

§. 5.

Im sechszehenden Jahrhunderte brach zwischen den Anhängern des Luthers und den Reformirten ein sehr heftiger Streit über die Gnadenwahl aus, der auch zugleich den Streit über die unbedingte Rathschlüsse Gottes nach sich zog a). Als darauf Jak. Arminius, der ein Buch des Martin Lydius von der Gnadenwahl, welcher anfänglich ein Prediger in Amsterdam war, und hernach Professor zu Franecker wurde, wiederlegen wolte, auf unsere Seite trat; so giengen die Streitigkeiten über die Rathschlüsse Gottes, die die Reformirten alle für unbedingte ausgaben, von neuen an c). Sie verdammten die Lehren des Arminius auf der Versammlung zu Dortrecht d), und bestätigten die unbedingten Rathschlüsse Gottes, wiewohl sie schon unter den Papisten gute Vorgänger gehabt hatten e). Der Herr von Leibniz, der sonst sehr günstig von der Reformirten Lehre urtheilte f), und der Freiherr von Wolf verschaften durch ihren neuen Lehrbegrif der Weltweißheit, sonderlich der Metaphysick, den Theologen unserer Kirche solche Waffen, die unbedingten Rathschlüsse zu bestreiten g), daß man selbst unter den Reformirten viele, und in Engeland wenige finden wird, welche die Härte in iener Lehre iezo noch gut verdauen können.

a) Hier ist der Ort nicht, die Geschichte dieses Streites umständlich zu erzehlen. Wer sie wissen will, mag die Verfasser der Kirchengeschichten nachschlagen.

Ich

Ich rathe sonderlich des verstorbenen Herrn Kirchenrath **Walchs** Einleitung in die Religionsstreitigkeiten auser unserer Kirche, und zwar den ganzen dritten Theil, ferner des **Joh. Jak. Hottingers** Fata doctrinae de Praedestinatione & Gratia Dei salutari Tig. 1724. 4. und D. **Valentin Ernst Löschers** ausführliche Historiam motuum zwischen den Evangelischlutherischen und Reformirten hiervon nachzulesen.

b) Das sehr seltene Buch, welches der **Martin Lydius** dem **Jak. Arminius**, um selbiges zu wiederlegen, zuschickte, führet die Aufschrift: Responsio ad argumenta quaedam Bezae & Calvini ex Tract. de praedestinatione in Cap. IX. ad Romanos. Der Herr **Hieron. Kromayer** im Scrutinio religionum erzehlet, daß der **Jak. Arminius**, ie mehr er sich Mühe gegeben, solches zu wiederlegen, desto grösere Ueberzeugung von unser Lehre, die er hernach so großmüthig öffentlich vertheidigte, bekommen habe.

c) Es wäre meiner Absicht ganz entgegen, wenn ich mich hier in die Geschichte der Streitigkeiten, die die Arminianer in Holland erregten, und in welche wir mit ihnen verwickelt wurden, ganz erzehlen wolte. Ein ieder Gelehrter kennet die Bücher, aus welchen man sich hiervon unterrichten kan. Der **Conr. Vorst** warf dem **Joh. Piscator** in der Parasceve ad amicam collationem cum Piscatore Goudae 1612. 4. S. 1. folgende Lehrsäze der Reformirten, als irrige Lehrsäze vor: 1) Nulla est Dei voluntas *conditionata circa homines*; sed praecisa *omnis & absoluta*. Siue, nihil de nobis vult, aut vnquam *decreuit, Deus sub conditione*, sed *omnia* praecise & *absolute*, 2) quaecunque in mundo fiunt (tam mala, quam bona) *ea ex absoluto decreto*, & speciali praefinitione Dei fiunt, 3) Quicquid Deus praefiniuit, id necessario euenit, et iamsi per naturam aliter euenire posset Et sic omnia necessario fiunt, quoad primam causam, h.e. quoad aeternum Dei decretum. Er antwortet auf alle diese Säze des Piscators nach seiner Art recht gut.

d) Man darf die seltenen Ausgaben der Acten dieser Synode zu Dortrecht, welche so wol die Reformirte, wie auch die Arminianer zu Harderwyk haben drucken lassen, und die Briefe des **Joh. Hales**, die der Hr. Canzler von **Mosheim** unter dem Titel: Historia Concilii Dordraceni 1724. 8. heraus gab, nachlesen.

e) Obschon das Wort, **unbedingter Rathschluß** so alt eben nicht ist; so ist doch die damit ausgedruckte Sache mehr, als zu alt. Man wird nicht fehlen, wenn man den Ursprung davon in den Zeiten und Schriften des **Augustinus** wieder die Pelagianer, die Fortsezung in den Zeiten des **Godeschalkus**, eines teutschen Benedictiner-Mönchs sucht. Es stieg hernach dieser Streit biß zum äuersten Gipfel durch die Reformation in Teutschland, durch die Streitigkeiten mit den Arminianern in Holland, mit den Jansenisten in Franckreich, und mit den Molinisten in Spanien. Die Nachricht davon hat ziemlich weitläuftig, nur nicht in der besten Verknüpfung der Not. a. angeführte **Hottinger** zusammen getragen.

f) **Leibniz** in seiner Theodicee lässet sich §. 70. S. 233. hierüber folgendergestalt heraus: „Calvin selbst, und einige andere von den grösten Vertheidigern „des unbedingten Rathschlusses Gottes, haben sehr wohl gesagt, **Gott habe grose und gerechte Ursachen „seiner Wahl**, und der Austheilung „seiner Gnade gehabt, ob sie uns schon „nicht ins besondere bekannt sind, und

„man muß nach der Liebe urtheilen, „daß auch die härtesten von dieser Par„thei allzu viel Verstand und Frömmig„keit haben, als daß sie von dieser Mei„nung abgehen solten. Es wird dem„nach, wie ich hoffe, mit Leuten, die nur „ein wenig vernünftig sind, hierüber „kein Streit sezen. Allein unter den„jenigen, die man Universalisten und „Particularisten nennet, wird es noch „immer gar viele Händel geben. In„zwischen bin ich nicht ungeneigt zu „glauben, es bestehe wenigstens der so „hizige Streit wegen des göttlichen „Willens, alle Menschen selig zu ma„chen, - - mehr in Redensarten, als „in der Sache.„ Ich dencke noch immer, daß, wenn auch die Reformirten zugeben und sagen, Gott habe grose und gerechte Ursachen bei seinen Rathschlüssen gehabt, dennoch der Streit zwischen uns und ihnen kein Wortstreit zu nennen sey. Denn diese Art, mit welcher sie sich ausdrucken, ist noch viel zu unbestimmt, als daß man daraus einsehen könte, daß sie uns nicht wiedersprächen. Denn es bleibt auf solche Art noch immer ungewiß, ob **Calvin**, und die ihm folgen, durch die gerechten Ursachen der göttlichen Wahl nur subiectivische, oder vielmehr, wie wir lehren, die obiectivischen verstanden habe, und ob sonderlich bei der Gnadenwahl der vorhergesehene beharrliche Glaube der eigentliche Bewegungsgrund dieser Gnadenwahl gewesen sey? Die Briefe des Hrn. von **Leibnitz**, als er auf Veranlassung des vorigen Königes in Preussen Majestät eine Vereinigung unter uns und den Reformirten befördern solte, an den Herrn Abt **Molanus** in Helmstädt, und den ältern Herrn **Jablonsky** schrieb, und die der Hr. Prof. **Kappe** in Leipzig herausgegeben hat, beweisen deutlich, daß er nicht einen Finger breit von der Lehre unserer Kirche in Ansehung der Rathschlüsse Gottes und Gnadenwahl abgegangen sey. Es gereicht demnach dem Hrn. von **Leibnitz** zu keiner sonderlichen Ehre, wenn der Hr. **Stephan Veit** in Cassel in seiner Apologia, in qua Synodus Dordracena & Reformata fides ab iniquis criminationibus Io. Laur. Moshemii vindicatur, Casellis 1726., wozu noch die Vindiciae gehören, der obigen Stelle wegen aus der Theodicee zu einen Supralapsarier gemacht hat. Er schreibt in §. 61., der lesenswürdig ist also: Ad secundum doctiss. Moshemii argumentum addendum hoc vnum adhuc videtur, quod ad *Leibnitii* illustris viri (cuius auctoritate contra Supralapsarios mala fide abusus videtur cel. Moshemius §. 24.) Supralapsariismum pertinet. Recte enim ego tantum Virum in Bibliotheca Bremensi T. V. p. 892. in Supralapsariis censui. Das Lob, welches D. **Baumgarten** in Untersuchung theologischer Streitigk. im ersten Theile S. 125., der doch in Ertheilung der Lobsprüche so freigebig eben nicht war, diesen **Veit** ertheilet, ist für ihn Ruhms genug. So hart, schreibt er, und unfreundlich die Ernsthaftigkeit dieses Schriftstellers ist: so viel Scharfsinnigkeit und viel nüzliche Beobachtungen hat er angebracht.

g) Niemand hat vortreflicher den Nuzen der Leibnizischen und Wolfischen Philosophie in dieser Streitigkeit über die Rathschlüsse Gottes und Gnadenwahl gewiesen, als der bekannte Israel **Gottl. Canz** in Vsu Philosophiae Leibnitianae & Wolffianae in Theologia T. I. Cap. IX. S. 363 - 421. und Tom. II. Cap. I. und II. Kein Weltweiser, der

die

die Allgemeinheit des Sazes vom zur. Grunde, den Begrif der Freiheit, die in keiner volkommenen Gleichgültigkeit, sondern in einem Vermögen, sich aus überwiegenden Bewegungsgründen zu bestimmen, zu sezen ist, die Lehre von der höchsten Güte, Weißheit und Gerechtigkeit Gottes, die allezeit aus obiectivischen Gründen thätig sind, in dieser Philosophie recht begriffen hat, kein Weltweiser, sage ich, der diese Lehren recht begriffen hat, kan nur einen Augenblick ein Freund der unbedungenen Rathschlüsse in Gott seyn, weil ihm die grausame Ungerechtigkeit eines solchen Gottes, der Menschen, ohne in ihnen eine Ursache angetroffen zu haben, auf ewig unglücklich macht, ganz unerträglich ist.

Des siebenzehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von den Rathschlüssen Gottes.

§. 1.

Wir Menschen beschliesen einen Rath, wenn wir durch eine Wahl bestimmen, was auser uns in einzelnen Fällen würcklich werden soll. Unsere Anschläge fehlen oft in den leichtesten Dingen, und der Ausgang der Dinge beweiset vielmals, daß wir nicht weise genug gewesen sind. Denn unsere Anschläge erfordern viele auf einander folgende Handlungen der Aufmercksamkeit, der Vergleichung, des Verstandes, der Einbildungskraft, des Wizes und der Vernunft. Je nachläßiger wir im Gebrauche dieser Kräfte sind; desto schlechter fallen unsere Anschläge und Rathschlüsse sodann aus. Dazu kommt noch bei uns der Mangel richtiger und langer Erfahrungen, ein Mangel der Einsicht in alle zusammenhangende Theile eines Ganzen, und mancherlei unvorhergesehene Zufälle. Das ist der Grund, warum wir oft ganz andere und neue Rathschlüsse fassen müssen. Wir Menschen sind in Abfassung unserer Rathschläge gar sehr eingeschränckt. Sondert man das Eingeschränckte davon ab; so erscheinet der Begrif von einem göttlichen Rathschlusse. Er ist die Bestimmung alles dessen in der Welt, was auser Gott durch seine unendliche Wahl würcklich werden soll. Bestimmet Gott die Würcklichkeit einer Sache auser sich durch obiectivische Gründe; so heist der Rathschluß ein obiectivischer. Ein Rathschluß, der bloß aus subiectivischen Gründen von der Würcklichkeit einer Sache auser

ser Gott bestimmt wird, wird ein absoluter oder unbedungener genannt. Sind irgend Erklärungen in der natürlichen Religion, die man durch eine genaue Zergliederung ins gehörige Licht zu sezen hat, so sind es gewiß die gegebene. Das soll mein erstes Geschäfte in diesem Abschnitte seyn.

Anmerk. Im Rathschlusse Gottes muß man die Gegenstände und die Wahl derselben, hernach die von Ewigkeit her bestimmte Würcklichkeit der Dinge auser Gott, und die Ausführung des Rathschlusses in der Zeit wohl von einander unterscheiden. Die Vermischung dieser Dinge hat manchen in Verwirrung und Verlegenheit gesezt.

§. 2.

Der Rathschluß Gottes hat bloß diese gegenwärtige Welt zu seinem Gegenstande (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß Gott selbst und seine innere Beschaffenheiten, die bloß mögliche Dinge, und ihre Wesen, die nothwendig sind, das Unmögliche nicht unter die Gegenstände der Rathschlüsse Gottes gezogen werden können: 2) daß, da auser Gott nichts würckliches, wie diese Welt zu gedencken ist, die Gegenstände dieser Rathschlüsse lauter würckliche Dinge der gegenwärtigen Welt seyn müssen. Die Gegenstände der nothwendigen und mittlern Erkentniß Gottes, welche theils mögliche, theils würckliche Dinge einer andern Welt sind (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 8. und §. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 10.), können nicht Gegenstände der Rathschlüsse Gottes abgeben, ob sie gleich unsern Begriffen nach eher, als der Rathschluß von dieser Welt gesezet werden müssen. Es folgt 3) daß die Gegenstände des göttlichen Rathschlusses lauter zufällige Dinge seyn müssen, weil bei den nothwendigen keine Wahl seyn kan.

§. 3.

Die Rathschlüsse Gottes erstrecken sich auf alles würckliche der gegenwärtigen Welt (§. 1. u. 2. n. 2.). Daraus folgt, daß Gott die Würcklichkeit aller Substanzen, die Würcklichkeit aller ihrer inneren und äuseren Veränderungen, alle Verknüpfungen der erstern und leztern, und beide wieder unter sich beschlossen habe, weil wir sonst nichts würckliches weder in dieser noch einer andern Welt antreffen, wie wir solches durch die Erfahrung und Cosmologie bestätigen können. Gehören folgende Säze unter die ausgemachten Wahrheiten: 1) das würckliche

Ganze

Ganze erfordert einen Zusammenhang aller seiner würcklichen Theile, 2) eine iede Welt ist ein solches Ganzes; so siehet man von selbst, daß Gott die Würcklichkeit dieser Welt nicht hat beschliesen können, ohne alle unter einander zusammenhangende Theile zugleich mit beschlossen zu haben.

§. 4.

Der Rathschluß Gottes ist eine Bestimmung des Würcklichen dieser Welt durch eine unendliche Wahl (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß vom Rathschlusse Gottes alles sich muß sagen lassen, was wir (§. 105. dogm. Abschn. Hauptst. 12.) von der unendlichen Wahl in Gott behauptet haben, mithin gehören, 2) die Rathschlüsse Gottes nothwendig zur Freiheit und Willen Gottes (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 12.), wiewol in Begriffen Wille und Rathschluß Gottes unterschieden werden müssen. Nicht alles, was Gott will, beschlieset er: was er aber beschliesset, das will er auch (§. 2. und 3. dogm. Abschn. Hauptst. 11. u. §. 1.). Daraus folgt ferner: 3) daß der Rathschluß weder durch einen innern noch äusern Zwang bestimmet werde (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 12.): 4) daß er zu den innern Beschaffenheiten Gottes gehöre, obgleich seine Gegenstände auser Gott sind (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 12.): 5) daß der Rathschluß durch die deutlichsten Vorstellungen der Güte seiner Gegenstände oder durch seinen Verstand bestimmet werde (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 12.): 6) daß Gott alle seine Rathschlüsse aus obiectivischen Gründen bestimme (§. 9. dogm. Abschn. Hauptst. 12.): 7) daß kein Rathschluß Gottes ohne der höchsten Weißheit, Güte und Macht Gottes (§. 9. dogm. Abschn Hauptst. 12.), ohne der Mittelerkentniß und Vorherwissen Gottes in enger Bedeutung (§ 5. dogm. Abschn. Hauptst. 9. und §. 1. Hauptst. 10.) abgefasset werden kan: 8) daß die beschlossene Dinge von Gott wahrhaftig und würcklich unterschieden seyn müssen (n. 4.).

§. 5.

Gott kommt ein Rathschluß zu. Beweiß. Die Welt ist der Inbegrif aller zufälligen würcklichen Dinge, die alle unter einander verbunden sind, nach der Cosmologie. Gott ist der Entstehungsgrund aller zufälligen unter sich verbundenen Dinge (§. 8. dogm. Abschn. Hptst. 1.). Alle solche zufällige Dinge werden durch die Wahl eines verständigen Wesens würcklich, welches ich aus der Cosmologie, als wahr, vorausse-

ze. Mithin ist die Welt durch die Wahl Gottes würcklich. Dieses heist ein Rathschluß Gottes (§. 1.), also giebt es einen Rathschluß Gottes.

Anmerk. Man kan den Beweiß obigen Lehrsazes kürzer auf folgende Art einrichten. In Gott ist eine unendliche Freiheit, mithin eine unendliche Wahl der zufälligen Dinge auser ihm (§. 8. dogm. Abschn Hauptst. 12.), folglich ist auch in Gott ein Rathschluß (§. 1.).

§. 6.

Der Rathschluß ist in Beziehung auf Gott nur ein einziger. Beweiß. Die Beschaffenheiten in Gott sind weder von Gott, noch unter sich realiter unterschieden (§. 10. und Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 5.), folglich ist der Rathschluß, der zu innern Beschaffenheiten Gottes gehöret, nur ein einziger (§. 4. n. 4.), weil da, wo keine Vielheit seyn kan, das einzige statt finden muß. Zweeter Beweiß. Der Rathschluß Gottes ist die unendliche Wahl der Welt, die ein einziges Ganzes ist (§. 1. und nach der Cosmologie), folglich ist der Rathschluß Gottes in Beziehung auf Gott nur ein einziger.

Anmerk. Man kan eine **Vielheit** der Rathschlüsse Gottes zugeben, wenn sie in Beziehung auf ihre Gegenstände, welches die würcklichen Theile dieser Welt sind, genommen werden. Es ist auch dem Gebrauch zu reden nicht ganz zuwieder, daß man, wie die gewolte Sache einen Willen, so auch die beschlossene Dinge selbst einen Rathschluß nennet. Unter diesen Umständen werde ich denen nicht wiedersprechen, die da verlangen, daß man unter den Rathschlüssen Gottes eine gewisse **Ordnung** machen soll.

§. 7.

Der Rathschluß Gottes ist Gott selber. Beweiß. Alles, was in Gott ist, absolute betrachtet, ist Gott selbst (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 5.), folglich ist der Rathschluß Gottes Gott selbst (§. 4. n. 4.)

§. 8.

Der Rathschluß in Gott ist ewig. Beweiß. Gott muß alle innere Realitäten auf einmal haben (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), folglich muß der Rathschluß Gottes ewig seyn (§. 1. dogm. Abschn. Hptst. 4.), denn die Rathschlüsse Gottes sind innere Realitäten seiner Kraft (§. 4. n. 4.)

§. 9.

§. 9.

Der Rathschluß in Gott ist unveränderlich. Beweiß. Gott ist in allen seinen innern Beschaffenheiten unveränderlich (§. 24. dogm. Abschn Hauptst. 3.), mithin ist der Rathschluß Gottes unveränderlich (§. 4. n. 4.).

§. 10.

Kein einziger Rathschluß Gottes ist unbedungen, im Gegensaz des obiectivischen. Beweiß. Gott bestimmet alle seine Rathschlüsse aus obiectivischen Gründen (§. 4. n. 6.), darum ist auch kein einziger Rathschluß Gottes ein unbedungener (§. 1.).

Anmerk. Man hat Ursache alhier das nachzuschlagen, was ich oben §. 14, dogm. Abschn. Hauptst. 11. von dem, was dem absoluten Willen Gottes entgegengesezet wird, angeführet habe. Der Wortstreit dürfte sonst bei diesem Lehrsaze unvermeidlich seyn, weil nach einigen Bedeutungen sich gar wohl sagen läßt: **Es giebt unbedungene Rathschlüsse Gottes.**

§. 11.

Die Rathschlüsse Gottes sind uns oft unbegreiflich und unerforschlich. Beweiß. Der Rathschluß Gottes ist eine unendliche Wahl (§. 1.), und ein Stück der unendlichen Weißheit (§. 4. n. 2.), mithin ist er uns oft unbegreiflich und unerforschlich (§. 29. dogm. Abschnitt Hauptst. 3.).

Anmerk. Man folgere daraus nicht: 1) daß sie für sich unerforschlich, 2) daß es unerlaubt sey, nach den Ursachen der Rathschlüsse zu fragen, und nach selbigen zu forschen.

§. 12.

Der Rathschluß Gottes ist unausbleiblich und untrüglich. Beweiß. Der Rathschluß Gottes ist eine Thätigkeit des unendlichen Verstandes und Willens (§. 4. n. 5. u. 7.), darum ist auch der Rathschluß Gottes unausbleiblich und untrüglich (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 8. und §. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 11.).

§. 13.

Gott beschlieset unter allen das Beste. Beweiß. Der Rathschluß Gottes ist eine unendliche Wahl (§. 1.), mithin beschlieset Gott unter allen das Beste (§. 4. u. 9. dogm. Abschn. Hauptst. 12.)

Anmerk. Daraus folgt, daß die Rathschlüsse Gottes höchstweise, gerecht, und ohne allen Tadel seyn müssen.

§. 14.

Der Rathschluß Gottes ist eine Thätigkeit seines nachfolgenden Willens. Beweiß. Gott beschlieset unter allen das Beste (§. 13.), folglich ist der Rathschluß Gottes eine Thätigkeit seines nachfolgenden Willens (§. 13. n. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 11.).

§. 15.

Der Rathschluß Gottes sezt keine Nothwendigkeit, weder bei Gott, noch bei den beschlossenen Dingen. Beweiß. Nicht bei Gott. Denn der Rathschluß Gottes ist in Gott ohne allen inern und äusern Zwange (§. 4. n. 3.). Nicht in Ansehung der beschlossenen Dinge. Denn der Rathschluß Gottes ist ein obiectivischer, und kein unbedungener (§. 10.), in ienen ist die Freiheit zugleich mit eingeschlossen (§. 1.).

Des siebenzehenden Hauptstückes Polemischer Abschnitt von den Rathschlüssen Gottes.

§. 1.

Da die Fatalisten und Spinoza die Rathschlüsse in Gott aus eben den Gründen bestreiten, durch welche sie den Willen und die Freiheit Gottes bestritten haben; so ist auf deren Einwürfe schon geantwortet worden. Es bleiben mir drei Streitigkeiten über drei Lehrsäze §. 7. §. 8 und 9. §. 10. übrig, die ich hier zu untersuchen habe. Der erste Streit betrift den Lehrsaz: der Rathschluß Gottes ist Gott selbst §. 7. Derselbe ist a) Verneinungsweise zu bestimmen. Man giebt auf beiden Seiten zu, daß die göttlichen Rathschlüsse für ihre Gegenstände (terminatiue) genommen, nicht Gott selbst seyn können. b) Bejahungsweise, man streitet über die Frage: ob die Rathschlüsse Gottes, für die Thätigkeit des Willens in Gott genommen, Gott selbst sind. Wir bejahen, die Gegner verneinen. Erheblich ist dieser Streit, weil da-

dadurch eine reelle Zusammensezung in Gott angenommen, und das einfache Wesen, ingleichen die Ewigkeit Gottes geläugnet wird.

§. 2.

Der erste Einwurf. „Die Rathschlüsse Gottes, sagt man, sind „Thätigkeiten des freien Willens, folglich können sie nicht Gott selbst „seyn. Die Folge des Obersazes beweiset man daher, weil das Wesen „Gottes weder eine Zufälligkeit, noch auch Gleichgültigkeit (indifferen„tia) weder der Contrarietät, noch des Wiederspruchs habe, welches doch „freie Entschliesungen nothwendig erforderten. „

Ich gebe den Fördersaz im Einwurfe zu: läugne aber die Folge des Obersazes. Daher muß ich auf den gegebenen Beweiß des Obersazes antworten. Und zwar erstlich, man nimmt den Ausdruck, Gott selbst für das Wesen Gottes, im Gegensaz seiner übrigen Beschaffenheiten, welches bei Gott, als ein Individuum betrachtet, nicht angehet (§. 24. Anmerk. der Einl. S. 58.): zweetens, es macht zwar das Wesen allgemeiner Dinge, aber nicht das Wesen Gottes, der ein Individuum ist, eine Nothwendigkeit, weil die unendliche Wahl, die freien Entschliesungen, die Bestimmung der Rathschlüsse aus obiectivischen Gründen mit im Wesen Gottes begriffen sind: drittens, die Redensart, Gott selbst seyn, hat nach unsern Sinn die Bedeutung, von Gott nicht realiter unterschieden seyn: Die Gegner aber geben ihr diese Bedeutung, das Wesen Gottes, in enger und metaphysischer Bedeutung genommen, ausmachen.

Anmerk. Es hat **Maresius** in seiner Hydra Socinismi P. I. Not. ✠ S. 671. diesen Einwurf, meinem Bedüncken nach, schlecht beantwortet, wenn er die Rathschlüsse theils für nothwendig, theils für freie Handlungen ausgiebt. Man beurtheile ihn nach seinen eigenen Worten. Necessaria sunt, sagt er, sc. decreta saltem generice ex parte Dei: libera tamen, terminatiue, libertate tum spontaneitatis, tum contrarietatis, tum contradictionis. - - Agnoscimus omnia Dei decreta circa res creandas & creatas manasse ex ipsius beneplacito & arbitrio, sed negamus illa non esse necessaria quoad suam existentiam, eo, quod libera sint quoad suam terminationem.

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn die Rathschlüsse, der Zahl nach, „verschieden, und mancherlei, Gott aber seinem Wesen nach keine Mehr-

„heit in sich fassen könne; so folge, daß die Rathschlüsse Gottes nicht „Gott selbst seyn können.„

Ich läugne erstlich die Wahrheit des Förderſazes, unter folgender Einschränckung: Die Rathschlüsse Gottes, in Beziehung auf Gott selbst, begreifen der Zahl nach eine Mehrheit: hernach ist die Schlußfolge meinem unter gedachter Einschränckung bewiesenen Lehrsaze nicht entgegen gesezt, wie der §. 7. dogm. Abschn. solches klar ausweiset.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wir hätten die Rathschlüsse Gottes „durch Bestimmungen aus einer unendlichen Wahl erkläret: Gott aber „wäre ein nothwendiges Wesen in seinem Daseyn, womit eine freie „Wahl oder Entschliesung nicht bestehen könnte, mithin wären die Rath„schlüsse Gottes nicht Gott selbst.„

Ich läugne die Richtigkeit der Folge im Obersaze. Es gehet nicht an, daß man von der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns Gottes auf die absolute Nothwendigkeit aller übrigen Beschaffenheiten richtig schliesen kan. Es ist absolut nothwendig, daß der Mensch aus einer mit einem Körper verbundenen Seele bestehe. Folgt nun daraus, daß er keinen Willen, keine Freiheit habe?

§. 5.

Es giebt viele, welche unsern Lehrsaz: **Die Rathschlüsse Gottes sind ewig und unveränderlich**, heftig bestritten haben. Das ist also der **zweete Streit**, auf den ich hier sehen muß. Ich bestimme demnach zuerst die **Streitfrage**, und zwar a) **Verneinungsweise**. Beide Theile geben zu, 1) einige Rathschlüsse Gottes sind ewig, wie wir solches aus dem Streite mit den Socinianern deutlich sehen können: 2) wir können unsern Gegnern sicher einräumen, daß in Ansehung der Gegenstände eine Ordnung, eine Zeitfolge in den Rathschlüssen Gottes sey Ich bestimme sie b) **Bejahungsweise**. Wir behaupten gegen unsere Wiedersacher, 1) daß alle Rathschlüsse Gottes ewig und unveränderlich, und kein einziger in der Zeit, nach Maßgebung sich ereignender Umstände, die von der Freiheit abhangen, von neuen und noch täglich gemacht werde: 2) daß es eine Zeitfolge, eine Priorität und Posteriorität der Rathschlüsse in Ansehung Gottes gebe. Die **Erheblichkeit** dieses Streites ist daraus sichtbar, weil durch die Verneinung unseres erwiesenen Lehrsazes

zugleich

zugleich die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes; mithin seine Unendlichkeit, sein Vorherwissen zufälliger künftiger Begebenheiten, die unendliche Wahl des Besten zugleich mit verneinet werden muß. Hingegen aber wird dadurch der irrige Begrif von der Freiheit, den ich §. 6. Buchst m. hist. Abschn. Hauptst. 12. angeführet habe, bestätiget, und dadurch die Präscienz in engerer Bedeutung zweifelhaft gemacht, wodurch das Vertrauen auf Gott ungemein gehindert wird.

§. 6.

Die Einwürfe der Gegner sind grösstentheils apagogisch, indem sie unsern Lehrsaz mit dem Conr. Vorst in seinen Noten zur sechsten Disputation S. 368. für einen ungeheuren Wust von Ungereimtheiten und Gotteslästerungen ausgeben, wodurch alle Religion umgestosen werde. Lasset uns nun sehen, wie weit diese Leute Recht haben! Ich kan von ihren Einwürfen zum Voraus eben das sagen, was gedachter Vorst von den unsrigen gegen ihren Irthum vorgab. Entweder ihre Gründe beweisen nicht, was sie beweisen sollen, oder sezen das schon, als wahr voraus, was noch erst zu beweisen ist. Der erste Einwurf: „Wenn Gott alles, „wie es iezo in dieser Welt würcklich wird, schon von Ewigkeit her durch „seinen Rathschluß bestimmt und festgesezet hat; so folgt, daß alle Zufälligkeit in den Begebenheiten der Welt, und dadurch alle Freiheit ver„nünftiger Geschöpfe gänzlich aufgehoben werde. Das lezte sey der ge„fährlichste Irthum von der Welt; also auch das erste. „

Ich läugne, wie in allen apagogischen Zweifeln nichts weiter füglich geläugnet werden kan, die Folge des Obersazes. Diese können die Gegner nimmer beweisen, ohne die falschen Säze anzunehmen, ewige Rathschlüsse und das Vorherwissen Gottes machen eine unabänderliche Nothwendigkeit in den beschlossenen und vorher erkannten Begebenheiten. Des ersten Sazes Unrichtigkeit erhellet aus §. 1. und §. 4. n. 6. des dogm. Abschnittes, wo ich bewiesen habe, daß Gott seine Rathschlüsse aus einer unendlichen Wahl, mithin aus obiectivischen Gründen bestimme, welche die gewisse Erkenntniß der künftigen freien Handlungen auser Gott zugleich mit vorausfezen. Ist dieses richtig, so können die Gegner aus einem ewigen Rathschlusse keine unumgängliche Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt folgern. Die Unrichtigkeit des andern Sazes, daß die Präscienz Gottes die erkannten zufälligen künftigen Begebenheiten nothwendig mache, ist oben §. 3. polem.

Abschn. Hauptst. 9. zureichend wiederleget. Will man uns die Unmöglichkeit der obiectivischen Gründe bei der unendlichen Wahl, oder die Unmöglichkeit einer gewissen Erkentniß künftiger zufälligen Begebenheiten entgegen sezen: so ist auch dieser Anstoß §. 8. Hauptst. 9. polem. Abschn. aus dem Wege geräumet.

§. 7.

Der zweete Einwurf. „Wenn die Rathschlüsse Gottes ewig „und unveränderlich; so folgt, daß Gott der Urheber alles Böfen in der „Welt sey. Das lezte sey falsch, also auch das erste.„

Ich läugne die Folge des Obersazes. Diese sucht man also zu beweisen. Gott hätte, nach unserm Vorgeben, alles von Ewigkeit her auf eine untrügliche Art eingesehen, und durch seinen Rathschluß, dessen Urheber Gott ganz allein sey, alle Begebenheiten dergestalt fest gesezet, daß sie nothwendig geschehen müßten, wenn er auch gleich durch die Creaturen vieles hervorbringe; darum müste man Gott auch für den Urheber alles Bösen in der Welt ansehen. Man sezt auch hier als wahr voraus, daß die Präscienz und ewige unveränderliche Rathschlüsse Gottes eine unabänderliche Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt verursache, worauf schon im vorhergehenden Paragraph geantwortet ist. Der Canon: Caussa caussae est caussa caussati in subordinatione naturali, wird alhier sehr übel angebracht. Denn Gott nöthiget ia nicht durch seinen Rathschluß die Creaturen zwangsweise, welches man abermals als unerwiesen angenommen hat.

§. 8.

Der dritte Einwurf. „Wenn die Rathschlüsse Gottes ewig „und unveränderlich; so folge, daß man Gott einer offenbaren Lügen, oder „wenigstens einer schädlichen Verstellung beschuldigen könne. Das lezte sey falsch, folglich auch das erste.„

Ich läugne die Folge des Obersazes. Man sucht sie auf diese Art zu erweisen. Gott thäte vieles in der Zeit, welches er nicht zu thun vorher verkündiget, und unterliese vieles, was er zu thun würcklich voraus verkündiget hätte. Um dieses zu erhärten, beruft man sich auf folgende Schriftstellen, 4 B. Mosis K. 14, 22. ff. Jer. 18, 7-10. Kap. 26, 3. 19. Hierauf antworte ich erstlich, daß nicht alle Vorherverkündigungen Gottes, alle unerfüllte Drohungen und Verheisungen für Rathschlüsse

schlüsse Gottes zu halten sind. Eben so wenig ist eine Nichtvorherverkündigung ein Grund, den geschehenen Rathschluß Gottes zu läugnen. Mithin darf man von den Veränderungen der Ankündigungen Gottes auf die Veränderungen eines göttlichen Rathschlusses, wenn man nicht einen handgreiflichen Schlußfehler machen will, nicht schliesen. Zweetens, darf man dem Weltweisen nicht Schriftstellen entgegen sezen, von dem keine andere, als Gründe der Vernunft und Erfahrungen angenommen werden: Drittens, es sind Verstellungen und Unwahrheiten nicht einmal bei Menschen gleich für einen Rathschluß, oder für eine Aenderung desselben anzusehen; viel weniger dürfen wir solches in Ansehung Gottes thun, der in heil. Schrift oft nur herablassungsweise zu uns auf solche Art redet.

§. 9.

Der vierte Einwurf. „Wenn die Rathschlüsse ewig und un„veränderlich sind; so folgt, daß weder Wahrheit in selbigen, noch ein „Grund zu allen auser Gott seyn könne. Das lezte sey falsch, also auch „das erste.

Ich läugne abermals die Folge des Obersazes. Ja, sagt man, sie hätten ihren Gegenständen nicht gemäß können eingerichtet werden, weil sie vor der Schöpfung keine Würcklichkeit gehabt hätten, und weil solches aus einer ontologischen Regel erweißlich wäre, nämlich: Non-entis nulla sunt praedicata. In diesem Beweise der Folge des Obersazes nimmt man 1) den falschen Saz ganz unerwiesen an: **Kein Rathschluß ist von Dingen, die noch nicht würcklich sind, aus obiectivischen Gründen zu machen**; 2) macht man darinne eine ganz unrichtige Anwendung der ontologischen Regel, die sich bei den Gegenständen der Rathschlüsse Gottes nicht anwenden läßt. Denn das Nichtding (nonens) heißt in gedachter Regel nicht etwas, dem die Würcklichkeit fehlet, sondern etwas Unmögliches. Sind aber die Gegenstände der Ratschlüsse Gottes etwas Unmögliches? Das Unmögliche kan nicht würcklich gemacht werden, folglich würde nichts von dem würcklich, was Gott beschlossen hätte, welches die Gegner selbst für unrichtig erkennen werden.

§. 10.

Der fünfte Einwurf. „Solten die Rathschlüsse Gottes ewig „und unveränderlich seyn; so folgt, daß das Gebet zu Gott eine ganz un„nöthige und vergebliche Sache sey. Das lezte sey der Moralphiloso„phie ganz zuwider; also sey auch das erste falsch. „

Dieser

Dieser Einwurf gründet sich auf ein Vorurtheil, das bei den meisten Menschen herrschet. Sie bilden sich ein, das Gebet sey ein Mittel, Gott dadurch zu bewegen, entweder schon gemachte Rathschlüsse zu ändern, oder ganz neue erst zu machen. Wenn dieses richtig wäre, so würde ich die Folge des Obersazes nicht läugnen können, wie ich doch thue. Denn das Gebet macht einen Theil der obiectivischen Gründe aus, auf welche die ewige Rathschlüsse in Gott sich gründen. Das würckliche Gebet geschiehet zwar in der Zeit, und weit später, als der göttliche Rathschluß, der ohne Anfang ist; allein Gott sahe solches mit subiectivischer Gewißheit von Ewigkeit her ein. Sollen also die Rathschlüsse von Gott gemacht werden, und in Erfüllung gehen; so bleibt das Gebet eine nothwendige Pflicht des Menschen, und zwar wegen der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse.

§. 11.

Der dritte Hauptstreit ist über den Lehrsaz §. 10. dogm. Abschn. daß nämlich alle göttliche Rathschlüsse obiectivische sind, welchen die strengen Particularisten unter Papisten und Reformirten, ingleichen alle diejenigen läugnen müssen, welche die Freiheit in einem Vermögen sezen, sich aus einem völligen Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen, wohin auch die mit zu rechnen sind, welche mit dem Descartes und Poiret die Wesen der Dinge von dem göttlichen Willen allein abhängig machen.

§. 12.

Die gehörige Bestimmung der Streitfrage. Erstlich Verneinungsweise. Wir geben unsern Gegnern zu, daß 1) eine gewisse Indifferenz bei der Wahl Gottes, 2) einiger massen die Rathschlüsse Gottes absolute zu nennen, nachdem man den Gegensaz macht, 3) wir von vielen Rathschlüssen die eigentlichen Gründe nicht wissen, dennoch aber selbige für gut und recht erkennen. Zweetens, Beiahungsweise. Wir läugnen unsern Gegnern, daß 1) durch den Willen Gottes die Dinge ihre gute und böse Beschaffenheiten empfangen, 2) die Wahl Gottes aus einem völligen Gleichgewichte der Bewegungsgründe geschehe, und geschehen könne, 3) ein einziger Rathschluß aus subiectivischen Gründen gemacht sey, das ist, ohne durch die Güte der beschlossenen Sache zum Rathschluß angetrieben worden zu seyn, 4) alles beschliese, was er kan.

§. 13.

§. 13.

Dieser Streit ist erheblich, weil einmal durch die Verneinung unseres Lehrsazes die wahre Freiheit, Weißheit und Unendlichkeit Gottes, die innere nothwendige Verbindung zwischen Verstand und Willen in Gott ganz aufgehoben wird; hernach, weil dieser Streit den grösten Einfluß in die Regierung der Welt und Vorsehung Gottes hat, (der Gnadenwahl nach der Offenbarung nicht zu gedencken), wodurch die mehresten sittlichen Wahrheiten, die Liebe Gottes, das Vertrauen, die Zufriedenheit mit Gott u. s. w. gar sehr gekräncket werden.

§. 14.

Der erste Einwurf. „Wenn alle göttliche Rathschlüsse aus „obiectivischen Gründen, oder aus den beschlossenen Dingen gemacht sind, „so folge, daß Gott in seinen innern Beschaffenheiten von Dingen auser „sich abhange. Das lezte wäre falsch, weil Gott im Innern ein ganz „unabhängiges Wesen sey, mithin auch das erste.„

Es lässet sich dieser Zweifel nicht wohl auflösen, wenn der eigentliche Verstand des Schlußsazes (conclusio) zuvor nicht recht bestimmet wird. Verstehet man selbigen so, daß die beschlossene Dinge, durch ihre Würckungen in den Verstand und Willen Gottes, den Rathschluß bestimmen, und daß Gott auf solche Art von den Dingen in der Welt physisch abhange; so gebe ich die Falschheit desselben zu, und läugne die Folge des Obersazes. Denn Gott bringet die Vorstellungen der beschlossenen Dinge aus sich selbst hervor, und die Bewegungsgründe dieser Rathschlüsse sind gleichfals in Gott. Verstehet man aber den Schlußsaz auf diese Art: Die Vorstellungen und Entschliesungen Gottes sind den Gegenständen gemäß eingerichtet, und haben darinne ihren idealischen Grund; so läugne ich, daß Gott dadurch ein solches abhängiges Wesen würde, dessen innere Beschaffenheiten ihren Sachgrund in den Gegenständen hätten, und räume den ganzen Einwurf ein, weil er meinen Lehrsaz nicht umstöset. Man kan also eine idealische Abhängigkeit der Rathschlüsse von seinen Gegenständen zugeben, ohne daß Gott dadurch zu einem abhängigen und innerlich veränderlichen Wesen werde.

§. 15.

Der zweete Einwurf. „Wenn Gott aus obiectivischen Gründen alle seine Rathschlüsse abfasse; so folge, daß Gott nicht über Gegen-

„stände einen Rathschluß fassen, auch nicht alles, was er will, zur Würck„lichkeit bringen könne. Beides im Hintersaze sey falsch, mithin auch „das erste.„

Ich läugne die Falschheit der beiden Säze des Hintersazes, weil erstlich ich weder den irrigen Begrif von der göttlichen Freiheit, sich aus einem Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen, noch auch volkommen gleich gute Gegenstände der Rathschlüsse Gottes in einer Welt zugebe; hernach, weil ich §. 2. dogm. Abschn. erwiesen, daß die Gegenstände des göttlichen Willens auf weit mehrere Dinge sich erstrecken, als die Gegenstände des göttlichen Rathschlusses. Daraus erhellet, daß ich das Ungereimte, das man aus meinem Lehrsaze hat folgern wollen, selbst nicht für ungereimt erkenne, mithin stehet mein Lehrsaz noch feste.

Anmerk. Auf die Schriftstellen, in welchen die Rathschlüsse Gottes, sonderlich über die Seeligkeit oder Verdamniß der Menschen für unbedingte, auch solche ausgegeben werden, die ohne Grund von Gott gemacht worden wären, mögen die Herren Gottesgelehrte unserer Kirche antworten.

Des siebenzehenden Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von den Rathschlüssen Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Sind die Rathschlüsse Gottes auf die Beschaffenheiten der Gegenstände gebauet, sind sie solchergestalt höchst weise und gerecht, so sind die Versündigungen der Menschen, die selbige tadeln, ganz erschrecklich. Wie oft unterfängt sich der Mensch, seinen Gott wegen seiner Rathschlüsse zu meistern. Bald stehet ihm die Verknüpfung nicht an, in welcher er sich in gegenwärtiger Welt befindet, und wünschet, statt eines Bauren, ein Monarch zu seyn: bald fehlen ihm so viele Güter, auf die er, seiner Meinung nach, gegründete Ansprüche machen könte: bald kommt der Tod seines Beschüzers, seines Kindes, noch viel zu früh, und die Kranckheiten, die ihn überfallen, sind nicht weißlich verhängt: bald haben andere ein Glück, dessen sie nicht würdig sind, und ein Unglück

trift,

trift, unserm Urtheile nach, solche, die ein weit besseres Glück in der Welt verdienet hätten. So ist die Sprache einer Menge von Menschen beschaffen, welchen es noch an Ueberzeugung oder Leben und Ausübung der Wahrheiten fehlet: **die Rathschlüsse Gottes sind höchst weise und gerecht; sey mit deinem Schicksaal iederzeit zufrieden.**

§. 2.

Die zweete Pflicht. Die ein blindes Schicksaal, einen unbedungenen Rathschluß Gottes in der Welt lehren, machen Gott zu einem Tyrannen, den man mehr fürchten als lieben muß, rauben ihm die Ehre seiner innern und äusern Gerechtigkeit, uns Menschen aber den Hauptgrund und das beste Mittel unserer wahren Ruhe, das ist, das freudige Zutrauen zu Gott, die wahre und sehende Verehrung Gottes, oder die ganze reine Religion. Wir sehen unsere Irthümer nicht allezeit von der Seite an, auf welcher wir hauptsächlich ihre Schädlichkeit betrachten solten. Ein Mangel deutlicher Begriffe, eingewurzelte Vorurtheile, der Vortheil für unsern Lehrbegrif, eigene Ehre und Ruhmbegierde, Rechthaberei sind die Steine, die sich uns in den Weg legen, wenn wir unsern Irthum einsehen, ihn öffentlich bekennen, und die gegenseitige Wahrheit ergreifen sollen. Unendlich groß nenne ich die Seele, die über alle diese Berge von Hindernissen wegsehen, und mit starren Augen in das Licht der Wahrheit schauen kan.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Die Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit göttlicher Rathschlüsse muß uns nicht abhalten, nach den weisen und gerechten Ursachen derselben zu forschen. Gewiß! eine überaus schwere Sache für solche endliche und eingeschränckte Geister, wie wir sind! Nichts desto weniger bleibt es allezeit eine mögliche und billige Pflicht, wenn man in den Schrancken sich hält, darein wir gesezt sind. Die Ursachen aller Rathschlüsse liegen theils in Gott, theils in dem Zwecke des Ganzen dieser Welt, theils in der Beschaffenheit eines ieden ihrer Theile, theils in den Absichten und Verknüpfungen einzelner Theile unter sich und mit ihrem Ganzen. Sehet, forschende Geister! die Wege, die euch eure Untersuchungen sehr erleichtern können. Verwundert euch aber nicht, wenn ihr auf den ersten, wegen der Unendlichkeit der Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weißheit Gottes, auf den zweeten und vier-

ten, wegen des Zusammenhangs der ungeheuren Anzahl dieser Dinge, die sich von uns nicht übersehen lassen, nicht wohl fortkommen könnet, sondern stehen bleiben und ausruhen müsset. Vor allen Dingen rathe ich, macht den Anfang der Untersuchung auf dem dritten Wege, oder thut einen scharfen Blick in euch selbst und in euren sittlichen Zustand. Welche Menge von Ursachen weiser göttlicher Rathschlüsse werdet ihr sogleich in euch selbst antreffen! Welche Ursachen, sage ich, eures Unglücks, eurer Armuth, eures Todes! Thut aber auch einen Blick in die Zukunft, besonders in den Zustand nach dem Tode! Das gegenwärtige unglückliche Leben des Menschen ist vielen ein Grund zu einer immerwährenden Glückseeligkeit; dagegen ein gegenwärtiges beglücktes Leben ist vielen zu einer Bahn worden, auf welcher sie sich in einen unaufhörlichen Fortgang von einer Unvolkommenheit zu der andern gestürzet haben. O! Herr, wenn ich aus zween mir einen Zustand wählen soll, so laß mich lieber in zeitlichen Unglück leben, auf daß ich glücklich sterbe, als in lauter Wollust, in lauter irdischen Vergnügen meine Tage zubringen, auf daß ich nach meinem Tode in dem Abgrunde unbeschreiblicher Uebel versincke, aus welchen ich, nach dem schwachen Lichte meiner Vernunft, keinen Ausgang sehe.

Des achtzehenden Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der Seeligkeit und Herrlichkeit Gottes.

§. 1.

Der Schriftsteller sind sehr wenige, die von diesen göttlichen Beschaffenheiten geschrieben haben. Mir sind nur folgende bekannt: Hr. D. Amende a), Heyde b), M. Salomon Gottfried Hildebrand c), D. Plitt d), F. A. Weber e), eine Wochenschrift, unter dem Titel: die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erden f).

a) Disput. de gloria Dei, Lipf. 1749. b) Disp. de beatitate Dei ad 1. Tim. I, 11. coll. VI, 15. Der Hr. Verfasser hat viel historisches zu dieser Eigenschaft gesammlet, auch die Irthümer eines Demokritus, Epikurus, Hobbes und Poirets wiederleget. Er gedenket des Herrn Grafen von Zinzendorf S. 22.

Not.

Not. 73, welcher in seiner 34. Homilie über die Wundenlitanei der märischen Brüder, die Seeligkeit in der Unwissenheit der Seeligkeit setze. Der Hr. Lic. a Seelen hat ihn in seinem Paradoxo Zinzendorffiano wiederleget. c) Disp. de beatitudine Dei, Ien. 1756. d) Disp. inaug. de gloria Dei in promulgatione legis Sinaiticae a blasphemis quorundam verae religionis hostium calumniis vindicata. Darinne gleich im Anfange von der Herrlichkeit Gottes gehandelt worden ist. e) Disp. de gloria Dei, Götting. 776, 34. S. in 8. f) Es kam zu Nürnberg 1760. heraus in 8. 4 Bände. Siehe Leipz. gelehrte Zeitung 760. Num. XC.

§. 2.

Man hält den **Epikurus** für denienigen, der unter den alten Weltweisen Gott alle Seeligkeit abgesprochen habe a). Niemand aber hat diesen Irthum besser ausgeschmückt, und die scheinbarsten Gründe wieder sie den Epikurus in den Mund geleget, als der dazu sehr geschickte **Bayle** b). Der **Spinoza** sprach Gott auch alles Vergnügen, alle Traurigkeit ab, weil er erstlich an Volkommenheiten und Unvolkommenheiten weder gröser noch kleiner werden könte; hernach, weil Gott niemanden liebe oder hasse c). Daraus folget von selbst, daß er Gott für ein Wesen halten muste, das weder der Seeligkeit, noch Glückseeligkeit fähig sey, welches aus seinem fatalistischen Lehrbegriffe von der absoluten Nothwendigkeit noch erweißlicher wird.

a) Dieses aus den eigenen Schriften des **Epikurs** zu erweisen, ist eine unmögliche Sache, weil wir nicht eine derselben mehr haben. Aus den Gedichten des **Lucrez** und dem **Laërtius** Lib. X. s. 123. führet man den Hauptsaz an, aus welchem man das, was ich oben gesaget habe, als eine natürliche Folge herleitet. Der Hauptsaz war dieser: **Alles was ewig und seelig, hat weder die geringste Beschäftigung, noch theilet andern mit.** Daraus schloß man, daß sich Gott darum nicht bekümmere, weder eine neue Welt zu schaffen, noch selbige zu regieren. Der Herr **Jak. Rondell** im Leben des Epikurs, suchte ihm diesen Fleck abzuwischen, den viele dem Epikur angehängt hatten. Sein bester und gelehrtester Vertheidiger war der Hr. **Gassendi** in seinen acht Büchern de vita et moribus Epicuri, davon wir zwei prächtige holländische Ausgaben haben. Diesem seze ich unter uns Teutschen unsern Hr. Prof. **Stolle**, ein starker Anhänger des Christian Thomasius, wegen seiner Disp. Epicurus Creationis & Prouidentiae diuinae adsertor, Ienae 1713. an die Seite. Wer aber ein recht übles Gemählde vom Epikur sehen will, der lese unter so vielen die dritte Disp. des **Sam. Parkers** in seinen Dispp. de Deo et de prouidentia S. 221. ff.

b) Dieser **Bayle**, der in seinem kritischen Wörterbuche nicht leicht die Gelegenheit vorbey ließ, berufenen Kezern, wie der Herr **Arnold**, eine Lob- und Vertheidigungsrede zu halten, that dergleichen

chen im Artikel Epikur. Ich will unter so vielen schlimmen Stellen, in welchen der Herr Bayle seinen Epikur die Einwürfe wieder die Vorsehung, besonders wieder die Seeligkeit Gottes vorbringen lässet, nur diese einzige auszeichnen. Kan man glückseelig seyn, schreibt er, wenn man nach einer viertausendjährigen Arbeit in einem unternommenen Wercke, und das man zu vollenden gewünscht hat, noch nicht weiter gekommen ist, als den ersten Tag? Ist dieses Unglücksbild nicht so redend als Ixions Rad, des Sysyphus Stein und der Danaiden Tonne? Es war lobenswürdig, daß der Hr. Prof. Gottsched einen Gegengift für diese giftige Stelle in der Anmerkung zubereitete.

c) Spinoza that es im fünften Theile seiner Ethik, in dem 17 Lehrsatze S. 247. Deus expers est passionum, nec vllo laetitiae, aut tristitiae affectu afficitur. Demonstr. Ideae omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt, h.e. adaequatae; atque adeo Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad majorem, neque ad minorem perfectionem transire potest; nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur. Q. E. D. Coroll. Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet.

Des achtzehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Seeligkeit und Herrlichkeit Gottes.

§. 1.

Seelig nennen wir ein vernünftiges Geschöpf, wenn es in den Zustand gesezet ist, darinne es keine Hindernisse im Fortgange seiner Volkommenheiten mehr hat. Da nun aus dem Anblicke eines solchen Zustandes ein ununterbrochenes Vergnügen entstehet, so wird solches eine Glückseeligkeit genannt. In diesem Leben haben wir eine solche Verknüpfung mit so vielen Dingen auser uns, daß wir immer in dem Wachsthume unserer innern und äusern Volkommenheiten gehindert werden. Alle Elemente unseres Erdbodens, Feuer, Wasser, Luft und Erde sind so oft Werckzeuge unserer Uebel. Der Neid, die Habsucht, der Verfolgungsgeist, der Stolz der Nebenmenschen, mit denen wir in Verbindung stehen, hindert uns nicht nur an dem Fortgange unseres Glücks gar öfters, sondern entwendet uns auch wieder vieles von den Gütern, in deren Besitze wir schon waren. Hier auf Erden ist also für uns keine Hofnung der Seeligkeit. Sollen wir mit einem Schein der Hofnung darauf nach dem Tode warten; so muß es wahrscheinlicher Weise eine Verknüpfung mit Dingen geben, die alle zu unserm Besten mit würcken,

oder mit unserm Zwecke und unserer Natur volkommen harmonisch sind. In Gott kan nichts physisch würcken, und dadurch ihn unvolkommen machen. Gott braucht nicht an Volkommenheiten zu wachsen, weil er alle zugleich mögliche Realitäten auf einmal hat. Gott hat die volkommenste Anschauung seiner Volkommenheiten, und lebt in dem reinsten Vergnügen, welches mit der anschauenden Erkentniß von Volkommenheiten nothwendig verbunden. Gott ist höchst seelig und glückseelig. Die Seeligkeit Gottes ist das ununterbrochene vollkommenste Vergnügen, das er aus den deutlichsten Vorstellungen alles dessen hat, was ihm zukommt. Dazu rechne ich nicht nur alle seine innere Volkommenheiten, sondern auch alle seine Wercke. Von der Seeligkeit ist die Glückseeligkeit nie zu trennen, ob ich gleich zugebe, daß viele ohne Seeligkeit eine Zeitlang glückseelig seyn können.

§. 2.

Die Herrlichkeit Gottes (gloria) bestehet in dem Inbegriffe aller seiner Volkommenheiten, insofern sie durch seine Wercke sichtbar sind. Der Ruhm und die Ehre Gottes entstehet, wenn seine Herrlichkeit von andern auser Gott erkannt wird. Gott und sein Nahme wird verherrlichet, wenn andere diese erkannte Herrlichkeit Gottes zu Bewegungsgründen gebrauchen, ihr freies Verhalten daraus zu bestimmen.

§. 3.

Die Herrlichkeit Gottes erfordert: 1) den Besiz unendlicher Volkommenheiten, 2) eine Möglichkeit, selbige durch die Wercke Gottes zu erkennen, 3) vernünftige Geschöpfe, die hinlängliche Vermögen haben, diese Erkentniß aus der Betrachtung göttlicher Wercke zu erlangen. Zur Verherrlichung dieser Herrlichkeit Gottes gehöret noch 4) daß man durch die Erkentniß dieser göttlichen Volkommenheiten bewogen werde, sein freies Verhalten daraus zu bestimmen. Die Verdunckelung der Ehre Gottes bestehet nicht bloß in der Unterlassung der Verherrlichung, sondern auch in Thätigkeiten, wodurch das Gegentheil richtiger und lebendiger Erkentniß Gottes hervorgebracht wird. Je mehr also es vernünftige Geschöpfe giebt, die aus der Erkentniß von Gott ihre Bewegungsgründe zu ihren Thun und Lassen hernehmen; desto gröser ist die Verherrlichung Gottes. Je mehr demnach eine reine Religion unter den Menschen ausgeübet wird; desto mehr nimmt die Verherrlichung

Gottes

Gottes zu. Je mehr aber die reine Religion oder wahre Gottesfurcht unter den Menschen abnimmt; desto mehr nimmt die Verdunckelung der Ehre Gottes, und die Gottlosigkeit unter ihnen zu.

Anmerk. Die Herrlichkeit Gottes, sagte ich n. 2., müsse durch die Wercke Gottes erkannt werden. Daraus erhellet, daß wir unmittelbar in diesem Leben die Herrlichkeit Gottes nicht sehen können. Unter diesen Umständen betrachte man die Bitte des Moses im 2. B. K. 33, 18. mit recht philosophischen Augen, und die Antwort, die er auf seine Bitte; Ey lieber, laß mich deine Herrlichkeit sehen! von Gott erhielte. Ich stelle mir den Moses weder so unwissend in natürlich bekannten Wahrheiten von Gott, noch auch so einfältig vor, daß er verlanget hätte, Gott den Unsichtbaren mit seinen Augen zu sehen. Herrlichkeit Gottes mag wohl nur eine gewisse Materie beim Mose bedeuten, die Gott zum Vorstellungszeichen seiner Herrlichkeit machen möchte. Fast eben solche Gedancken hatte **Maimonides**, einer der gescheutesten Rabbinen, in seinem Buche Morè Nev. K. 64.

§. 4.

Viele Weltweise reden, nach Aehnlichkeit irdischer Regenten, von dem Hofe Gottes (aula Dei), und verstehen den besondern Ort darunter, an welchen er seine Herrlichkeit am meisten sehen lässet. Meint man den Ort, wo nach diesem Leben der Tugendhafte eine Verknüpfung mit Dingen erhält, die mit ihm alle harmonisch sind; so habe ich nichts, was ich entgegen sezen möchte. Sonst aber gehöret eine iede Creatur zur Hofstatt Gottes, weil eine iede ein Spiegel seiner Pracht, Majestät und Herrlichkeit ist. Ja! Gott hat in dem geringsten seiner Geschöpfe seinen Thron aufgeschlagen, aus welcher seine Herrlichkeit hervorstrahlet.

§. 5.

Gott ist der allerherrlichste. Beweiß. Gott ist das absolut volkommenste Wesen, welchem alle Realitäten, die zugleich möglich sind, ohne Einschränkung zu kommen (§. 9. dogm. Abschn. Hauptst. 1.) und §. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3.). Gott hat als Entstehungsgrund einem ieden seiner Geschöpfe seine unendliche Realitäten eingedruckt, daraus sie sichtbar sind (§. 4. Anmerk. 2. u. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 1.), mithin ist Gott der allerherrlichste (§. 2.).

§. 6.

§. 6.

Gott ist der allerseeligste. Beweiß. Gott stellet sich seine unendliche Volkommenheiten ohne Aenderung aufs deutlichste vor, oder hat den absolutvolkommensten Verstand (§. 11. dogm. Abschn. Haupt. 8.). Diese ununterbrochene anschauende Erkentniß ist mit dem reinsten Vergnügen nothwendig verbunden (§. 1.), mithin ist Gott der allerseeligste (§. 1.).

Anmerk. Es lässet sich auch die höchste Seeligkeit Gottes aus der Ewigkeit des göttlichen Lebens herleiten, welches ein ununterbrochenes Vergnügen über seine deutlich vorgestellte Volkommenheiten in sich schliesset. Denn das ewige Leben Gottes sind ununterbrochene Thätigkeiten seines Verstandes und Willens (§. 2. und 5. dogm. Abschn. Hauptst. 7.).

Des achtzehenden Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Seeligkeit und Herrlichkeit Gottes.

§. 1.

Unsere beide erwiesene Lehrsäze sind ohne alle Zweideutigkeit. Dieses überhebet mich der Mühe, die Streitfrage gehörig zu bestimmen, weil die Gegner sie nicht unrecht verstanden haben. Erheblich aber ist dieser Streit, weil die, welche mit den Epikurern glauben, daß durch die Vorsorge die Seeligkeit Gottes gestöret würde, selbige in einer gänzlichen Unthätigkeit und Unwürcksamkeit in Ansehung der Welt sezen, oder sich einbilden müssen, daß Gott ohne vielen Verdruß und Mißvergnügen zu haben, die Welt nicht regieren könne. Dergleichen Gedancken von Gott heben die Schöpfung, Regierung, Vorsehung, und so gar das volkommenste Wesen Gottes auf.

§. 2.

Der erste Einwurf. „Wenn die Seeligkeit alle Beschäftigung „mit andern Dingen ausschlieset; so folgt, daß Gott, wenn er seine See-

„ligkeit behalten soll, sich nicht mit andern Dingen auser sich beschäftige. „Nun sey das erste wahr, also auch das lezte.„

Ich läugne die Wahrheit des Förderſazes, welcher sich auf einen irrigen Begrif von der Seeligkeit gründet. Unthätigkeit einer Kraft, Müßiggang und Trägheit sind mit Grunde unter die physische und sittliche Unvolkommenheiten einer Substanz zurechnen, welche einer unendlichen wiedersprechen. Fehlte also Gott nur eine einzige zugleich' mögliche Thätigkeit; so wäre das Leben Gottes nicht unendlich, und Gott selbst nicht der allerseeligste Gott.

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn Gott durch die Schöpfung und „Regierung in der Welt thätig sey; so folge, daß Gott die darinne vor„gehende Unordnungen entweder von Ewigkeit vorher gesehen, oder nicht. „Es sey falsch, daß er sie von Ewigkeit nicht vorher gesehen. Denn so „wäre er nicht ohne Unlust und Mißvergnügen über den schlechten Erfolg „seiner Wercke, und wäre nicht der allerseeligste Gott. Es sey falsch, daß „er selbige von Ewigkeit vorher gesehen. Denn so wäre die Welt nicht „ein Werck seiner höchsten Güte und Weißheit. Also sey auch das er„ste falsch.„

Ich läugne die Nothwendigkeit des Grundes von der Falschheit des zweeten Unterſazes. Ich läugne, daß wenn Gott die Unordnungen, das sittliche Böse, auf welches das physische folgt, vorhergesehen hat, daß ein solches Werck seiner höchsten Güte und Weißheit wiederspreche. Diesen Wiederspruch kan man nimmer beweisen, es sey denn, daß man als wahr voraus sezte, entweder daß ein Werck der höchsten Güte und Weißheit Gottes ohne alle Mängel und ohne das geringste sittliche Uebel seyn müste, oder daß die Wahl des Besten alle Unordnung und alles Böse ganz und gar ausschliese. Wie unrichtig diese beide Säze sind, werde ich unten in dem Hauptstücke von der besten Welt klärlich darthun.

Anmerk. Man könte auch den Einwurf auf folgende Art einkleiden. Wenn Unordnungen und so viel Böses in dieser Welt sind, die Gott gemacht haben soll; so folgt, daß Gott selbige entweder gewolt, oder sie nicht gewolt habe. Beides sey falsch im Hinterſaze, also auch der Förderſaz-

Denn

Denn hätte sie Got nicht gewolt, und wären wieder den Willen Gottes würcklich worden; so stöhre solches die höchste Seeligkeit Gottes. Hätte sie Gott gewolt; so wiederspräche solches der Heiligkeit seines Willens. Ich läugne auch hier die Nothwendigkeit des Grundes, daß, wenn Gott das Böse in der Welt gewolt hätte, er etwas gethan habe, daß seiner höchsten Güte und Weißheit wiederspräche. Ich gebe zu, daß Gott das Böse, als Böse nie wolle; läugne aber, daß Gott das Böse, als Böse in gar keinen Beziehungen wolle (§. 2. Anmerck. u. §. 3. n. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 11.). Davon wird sich unten im Hauptstücke von der Zulassung des Bösen mehr sagen lassen.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wenn zur Seeligkeit Gottes das Vergnügen gehöret, das er aus der Vorstellung seiner Wercke hat; so folgt, „daß er entweder das Vergnügen würde gehabt haben, wenn er die Welt „auch nicht geschaffen hätte, oder daß er selbiges ohne der erschaffenen „Welt nicht würde gehabt haben. Beides sey ungereimt, also auch „das erste. Das erste sey ungereimt, weil auf diese Art kein Grund gewesen wäre, eine Welt zu schaffen. Das zweete sey ungereimt, weil „Gott auf diese Weise ein Vergnügen bekommen hätte, das er vor Schöpfung der Welt nicht hatte, foglich habe seine Seeligkeit zugenommen, „und sein Leben sey nicht ewig.„

Ich läugne die Nothwendigkeit des Grundes in den Untersäzen. Ich läugne erstlich, daß Gott keinen Grund würde gehabt haben, die Welt zu schaffen, wenn er auch ohne der erschaffenen Welt eben das Vergnügen, das er noch hat, gehabt hätte. Denn Gott hat, als ein allgenugsamer Gott, nicht um sein selbst willen die Welt erschaffen. Ich läugne zweetens, daß Gott mit Anfange dieser Welt durch ihre Würcklichkeit erst dieses Vergnügen, das mit zu seiner Seeligkeit gehöret, bekommen habe. Alles Vergnügen in Gott hat seinen Grund in den deutlichsten Vorstellungen seines Verstandes, die ewig sind, mithin ist das göttliche Vergnügen ebenfalls ewig.

§. 5.

Der vierte Einwurf. „Wenn Gott auch durch unmittelbare

„Würckungen in den Verstand des Menschen ihm seine Herrlichkeit „kan sehen lassen; so folgt, daß die Herrlichkeit Gottes nicht allein aus „seinen Wercken zu erkennen sey. Das erste sey unläugbar, folglich auch „das lezte. „

Ich läugne die Folge des Obersazes, weil solche unmittelbare Würckungen Gottes in unsern Verstand ohne Wiederspruch so gut ein Werck Gottes zu nennen wären, wie die Schöpfung und die übrige. Zweetens wären solche unmittelbar in uns hervorgebrachte Vorstellungen von der göttlichen Herrlichkeit nichts anders, als Wunderwercke, welche Gott nicht ohne Noth vervielfältiget. Drittens, ich verstehe den Lehrsaz, den man bestreitet, hauptsächlich von einer Erkentniß göttlicher Herrlichkeit in diesem Leben (§. 3. Anmerk. dogm. Abschn.).

Des achtzehenden Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Seeligkeit und Herrlichkeit Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Nichts kan und soll ein gröseres Verlangen nach einer Seeligkeit in uns erwecken, als die allerhöchste Seeligkeit unseres Gottes. Ein iedes vernünftiges Geschöpfe ist einer Seligkeit fähig, ob sie gleich der göttlichen nicht gleich kommen kan (§. 1. dogm. Abschn). Gott hat auch gewiß an dem Mißvergnügen, an der Traurigkeit seiner vernünftigen Geschöpfe keinen Gefallen, wenn er durch ihr sittliches Betragen, vermöge seiner Gerechtigkeit und Güte, nicht bewogen wird, sie zu bestrafen, und mißvergnügt zu machen. Allein dieser Erdboden ist der Ort nicht, wo wir auf eine solche Seeligkeit uns Rechnung machen dürfen. O! Thorheit der Menschen, welche lieber ein beständig unterbrochenes Vergnügen in diesem Leben haben, als sterben, und an den Ort kommen wollen, wo die wahre Seelige wohnen. Ist gleich, Einwohner dieser Erden! eure Hofnung schwach, eure Erkentniß einer künftigen Seeligkeit ohne dem Lichte einer wahren Offenbarung ungemein dunckel, lasset euch dadurch nicht zurück halten, das

glück-

glückseelige Land zu wünschen und zu suchen, welches besser seyn wird, als die Elisеische Felder eines Heiden, und das vermeinte wollüstige Paradies eines Muhamedaners.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Wir müssen unsere wahre Glückseeligkeit nicht in den Dingen auser uns, sondern in dem vergnügten Zustande suchen, der aus dem Anblicke unserer wahren Volkommenheiten, und aus der Gewißheit der Vorstellung entstehet, daß Gott unser gnädiger und allezeit über uns wachender Gott sey. Ungemessene Reichthümer, unerschöpfliche Mittel, uns durch alle Sinne täglich zu vergnügen, auf allen Seiten Anbeter und Verehrer, die niedlichsten Speisen, die stärcksten Getränckе auf einer zierlich ausgeschmückten Tafel, starcke Wachten, die uns für Gefahr des Lebens sichern, sind nichts, wie ein Schatten der Glückseeligkeit. Die wahre Glückseeligkeit wohnet häufiger in den niedrigsten Hütten, als in Studierstuben und den prächtigsten Pallästen. Armuth, zerrissene Kleider, ein hungeriger Magen, für den wir keine Speise haben, Spott und Verachtung sind gar schlechte Beweise von der Unglückseligkeit derer, die mit solchen Uebeln fast alle Tage zu kämpfen haben. Eine wahre Glückseeligkeit auf dieser Erde ist ein sicherer Vorbote zu einer künftigen Seeligkeit. Die Seeligkeit ist in der That nichts anderes, als die höchste Stufe der Glückseeligkeit, zu welcher ein Jeder, nach Maßgebung seines sittlichen Betragens gelangen kan.

§. 3.

Die dritte Pflicht. So viel wir Wercke Gottes, und wie viel sind deren nicht? vor uns sehen, so viele Aufforderungen hören wir, in ihnen die Herrlichkeit Gottes anzuschauen und zu betrachten. Man schaue das Ganze, man schaue den Himmel, man schaue die Erde, man schaue einen ieden Theil derselben mit Aufmercksamkeit an, wie groß wird man die Herrlichkeit des nennen müssen, der sie alle gemacht hat. Wie prächtig sind die Lichter, die den Tag machen, und des Nachts uns Erleuchtung geben? Wie maiestätisch ist der Anblick eines Blizes und des darauf folgenden Donners. Wie wunderbar sind die Bewegungen der Planeten, die um ihre Fixsterne und ihre Axe in freier Luft sich

bewegen

bewegen, und nie herunter fallen? Wie verwunderungswürdig sind die Gänge der Meere, der Flüsse, und ihre Reichthümer? Wie kostbar sind die verborgene Schäze der Erde, nach welchen die Menschen mit Gefahr ihres Lebens graben? Wie fruchtbar ist die obere Fläche der Erde an mancherlei Arten von Bäumen, Kräutern und Gewächsen? Wie künstlich ist der Bau des Körpers der Thiere, die Mischung der Farben, womit Vögel und Insekten gezieret sind? Wie erquickend ist der Geruch mancher Blume, und wie wohlschmeckend manche Frucht der Bäume? Wie bewunderungswürdig und heilsam ist die Kraft so vieler Kräuter und Rinden der Bäume? Wer muß nicht von uns Menschen bei Betrachtung dieser Dinge ausrufen, und bekennen, groß, Herr! sind deine Wercke, aber weit gröser ist deine eigene Herrlichkeit! Dir, Herr! dir gebühret allein Preiß, Ehre, Ruhm und Anbetung. Mächtige dieser Erden! was ist eure Herrlichkeit gegen die Herrlichkeit eures Gottes? Prächtig sind, es ist wahr, eure Thronen, eure Bediente, eure Staatswagen und Pferde, eure Leibwachten, eure Palläste, darinne ihr wohnet. Allein was ist diese Pracht gegen die Herrlichkeit unseres Gottes? Herr!

gerührt von diesen allen falle ich nieder, und bete dich demüthig an,
öfne meinen Mund zu deinem Lobe immerdar,
Amen.

Zweeter Theil

der

natürlichen Theologie,

welcher begreifet

die Lehrsäze von den Verhältnissen oder Wercken Gottes.

Des neunzehenden Hauptstückes

Historischer Abschnitt von der Schöpfung.

§. 1.

Die akademischen Streitschriften will ich zuerst nahmhaft machen, deren Verfasser folgende sind: Anton Deusing a), Matth. Englert b), Joh. Willhelm Feuerlin c), Joh. Theoph. Reuling d), Joh. Heinr. Kromaier e), Gebh. Theod. Meier f), Jak. Marius g), Joh. Lorenz von Mosheim h), Joh. Schmidt i), Paul Slevogt k), Dan. Strähler l), Jak. Tenzel m), Adam Triebbechovius n), Joh. Dan. Vietor o), Johann Heinr. Willemerus p).

a) De creatione Mundi Harderw. 646. b) Disp. de creatione e libro naturae. c) Disp. historico-metaphysica de Axiomate; ex nihilo nihil fit, Altorf 732. d) Disp. de creatione, Witteberg. 699. e) de Epicuro, creationis et prouidentiae diu. adsertore, Ien. 1713. f) Disp. de creatione hujus vniuersi. g) De rebus creatis et earum creatione. h) De creatione ex nihilo, welche er seiner Uebersetzung von Cudworth hat beidrucken lassen. i) Disp. de creatione. k) Dispp. I. II. III. de creatione in genere. Sie stehen in seinen Dispp. academicis S. 417-457. l) Dispp. philosophicae de existentia Dei atque creatione ex nihilo, Halae Magd. 724. m) Disp. an potentia creandi possit communicari creaturae, vt caussae principali. n) Disp. de veritate creationis mundi a Mose descriptae, Kil. 1668. Der Hr. Crenius hat Tom. I. Fascicul. Roterod. 1691. 8. sie wieder auflegen lassen. o) Disp. de creatione, an sit actio transiens, necne? Dieser ist mit dem M. Zacharias Vietor nicht zu verwechseln, welcher wegen seiner Topica Giess. 1608. 8. und seiner Praescriptionis Libr. II. wieder die Reformirte sehr merkwürdig. Man findet, auser den Nachrichten, die der D. Feuerlin in seinem Taurello defenso §. I. von ihm gegeben hat, nicht leicht mehrere

rere, welche zu einer schönen Ergänzung des Jöchers dienen können, welcher in seinem Gelehrten-Lexicon nur eines Zach. Victors gedacht hat. p) Disp. de creatione mundi.

§. 2.

Es sind auch noch grösere Schriften von der Schöpfung anzuführen, deren Verfasser folgende sind: 1) Renardus von Andala, 2) Joh. Andr. Buttstedt, 3) Christ. Gottlieb Cluge, 4) Joachim Hartmann, 5) Menasse ben Israel, 6) Lambert Heinr. Röhl, 7) Herr Prof. Stiebriz, 8) Gisbert Voët. Eine grösere Sammlung der hieher gehörigen Schriften von Engeländern, Holländern, Franzosen und andern treffen wir bey dem Hrn. Joh. Albert Fabritius und bei dem Hrn. Pfaff an 9). Zu diesen zehle ich den Ungenannten, welcher in der Einleitung zur algemeinen Welthistorie eine vortrefliche Abhandlung von den Meinungen der alten und neuen Weltweisen über die Schöpfung voran gesezet hat 10).

1) Dissertationum philos. Pentas, Franeq. 1712. In dieser Sammlung finden sich zwo Abhandlungen. Die erste ist Disp. in qua vera notio *Creationis*, speciatim *ex nihilo* explicatur et vindicatur S. 47. ff. Die zweete ist Disp. in qua demonstratur omnimoda rerum omnium dependentia a Deo, tum in esse, tum in operari S. 73. ff. 2) Vernünftige Gedanken von der Schöpfung, Leipzig 1737. gr8. 3) Singularia Theologiae Carpouianae in loco de Creatione, Witteb. 1738. Der Hr. Direktor Carpov antwortete ihm in seiner Theologia naturali. 4) Vernunftmäsiger Beweiß von der Schöpfung überhaupt, und daß die Welt nothwendig einen Anfang haben müsse, Rostock 749. 8. 5) Problemata 30. de Creatione, Amst. 1635. Dieses gelehrten Juden seine Schriften sind bei nahe alle sehr selten. Diese Schrift aber ist wegen des Epigramms des Casp. Barläus eine der seltensten, weil er sich dadurch des Libertinismus und bei nahe des Atheismus verdächtig gemacht hat. Die Nachrichten, die uns der Hr. Bayle in seinem kritischen Wörterbuche unter dem Artikel Barläus Buchst. D. von den Weitläuftigkeiten, darein er dieses Epigramms wegen gerieth, gegeben hat, sind lesenswürdig. 6) Beurtheilung des Hartmannischen Beweises von der Schöpfung überhaupt, Wismar und Güstrow in 8. Einen Auszug so wol von der Hartmannischen, als dieser Schrift hat der Hr. von Windheim in seiner philosophischen Bibliothek im 2ten B. S. 385. und im 5ten B. S. 332. ff. gemacht. 7) In der Probe 6. n. 2. der prüfenden Gesellschaft, handelt er die Frage ab: was die Vernunft von der Schöpfung erkenne? 8) In seinen Dispp. selectis theol. T. I. S. 553-881. befindet sich die Disp. de Creatione. 9) In seinem Delectu argum. de veritate relig. christ. S. 361 ff, der Hr. Pfaff in seiner Introductione in Hist. theol. litt.

P. I. 329 bis 335. 10) Introduction a l'Histoire universelle contenant les sentimens des philosophes anciens et modernes sur l'origine et la Creation du monde, Hay 1731. 8vo.

§. 3.

Wenn ich in das weite und ungewisse Feld der Geschichte hineinsehe, die ich hier von den unzähligen Meinungen des Ursprungs der Welt auffezen soll; so wird mir schier bange. Es erfordert gewiß viel Kunst, selbige in die enge Schrancken meiner Absichten und des Raums einzuschliesen. So viel Mühe ich mir auch geben werde, die Hauptsachen hiervon anzuführen; so oft werde ich, Kürze halber, meine Leser auf die Schriften derer verweisen müssen, die schon diese Thatsachen weitläuftiger erzehlet haben.

§. 4.

Soll ich die Geschichte meines Lehrsazes in einer guten Ordnung vortragen, und dem Gedächtniß meiner Leser zu Hülfe kommen; so halte ich es für sehr diensam, daß ich die verschiedenen Meinungen von den Ursachen des Daseyns der Welt unter gewisse Geschlechter bringe, und alsdann mich bei der Ausarbeitung an die Zeitrechnung binde. Zu dem Ende mache ich folgende zwo Hauptarten der Cosmogenie. Man nahm entweder nur eine oder zwo Ursachen vom Daseyn der Welt an. Jene machten entweder bloß die ewige ganz unabhängige Materie, oder bloß Gott zum Entstehungsgrunde der Welt: Diese sind dieienige, welche Gott und die ewige unabhängige Materie mit einander verbanden, und daraus den Ursprung der Welt erklärten. Die erste Gattung begreift das System der Materiarier, in weitläuftiger Bedeutung genommen, deren Erfinder Epikurus. Die zweete Gattung begreift das System der Emanatianer, und das System der Juden und Christen. Von diesen beiden haben wir das erste dem Zoroaster, das zweete dem Moses zu verdancken. Die dritte Gattung sind Materiarier in enger Bedeutung, welches System zuerst Anaxagoras ausgesonnen, der Aristoteles aber sehr in Gang gebracht hat.

Anmerk. Ich will das Urtheil andern überlassen, ob die Herren Verfasser der algemeinen Welthistorie, welches ein gar vortrefliches Werck ist, es getroffen, und den Umfang der Meinungen ganz erschöpfet haben, wenn sie selbige in ihrer Einleitung §. 5. auf folgende drei Gattungen einschrän-

cken: 1) daß die Welt nach ihrer Materie und Form ewig sey, dergestalt, daß sie nie einen Anfang genommen, auch nie einer Vernichtung unterworfen seyn werde, 2) daß zwar die Materie der Welt, aber nicht die gegenwärtige Form derselben ewig, 3) daß die Welt einen Anfang gehabt, auch eine Auflösung bekommen werde, und ihrer Natur nach vergänglich sey.

Anmerck. 2. Ich hoffe, daß ich mich nicht betrüge, wenn ich die ältesten und meisten Weltweisen für **Materiarier** in weitlauftiger und enger Bedeutung genommen, ausgebe, welche auch in den neuern Zeiten ihre Anhänger gefunden haben. Man betrügt sich also gar oft, wenn man ihre Meinungen für übereinstimmig mit dem Lehrgebäude der Juden und Christen ansehen will. Diesen Fehltritt finde ich beim **Cudworth** in Syst Int. c. V. sect. II. c. 14. S. 927., auch beim **Eduard Stillingfleet**, der zulezt Bischof zu Worchester wurde, in seinen Originibus sacris Lib. 3. c. 2. §. 2. Welchen Fehler schon längst vor ihnen der bekannte **Steuchus**, von den ich bald ein mehreres gedencken werde, gemacht hatte, nach dessen Urtheil die alten Weltweisen fast durchgängig mit der Schrift übereinstimmig sollen gelehret haben.

§. 5.

Ich mache den Anfang mit dem Lehrgebäude des **Epikurs**. Was mit Gewißheit sich von ihm sagen läßt, ist dieses, daß er Gott nicht für einen Entstehungsgrund der Welt erkennen will, sondern eine ewige Materie, die er Atomen nannte, und worinne **Leucippus** und **Demokritus** seine Vorgänger waren a), zur einzigen Ursache der Welt gemacht hat b).

a) Mit Recht zehlet man den **Leucippus** und den **Demokritus** unter die Atomisten. **Diogenes Laërtius** ist in Leucippo S. 567. und im Demokritus S. 573. ein Zeuge davon, dem ich den **Plutarch** de Placitis Philos. Lib. I. c. 4. den **Plato** de legibus L. 10. beifüge.

b) Vom **Epikurus** hat der **Laërtius** in seinem Leben Lib. 10. §. 97. folgende Zeugisse: Καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μὴ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρεῖσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. d. i. Hierzu rufe man die göttliche Natur nicht, sondern man lasse sie in ihrer völligen Seeligkeit ganz frei von diesem Geschäfte. **Lukrez**, der beste Ausleger der Worte eines Epikurs, sagt eben das Lib. 5. de rerum Natura Vers. 199. 200.

Nequaquam nobis diuinitus esse paratam
Naturam rerum.

Ingleichen Lib. I. Vers, 10. 24.

Sed

Sed quia multimodis, multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis,
Omne genus motus et coetus experiundo,
Tandem deueniunt in taleis disposituras,
Qualibus haec rebus consistit summa creata &c.

Wer weiß, wie groß die Kenntniß des Jak. Thomasius in den Lehrgebäuden der alten Weltweisen war, wird auf sein Wort, wenn er auch keinen historischen Beweiß führet, folgendes in seiner Exercit. de stoica mundi exustione Lipſ. 776. S. 236. für wahr halten: Enim vero pessime hoc *Epicurus*, quod Deum e Mundo plane sustulit. - - - Epicuro enim, non Aristoteli, nullus auctor fuit mundi.

Es lehrte dieser Epikur, daß sich seine Atomen, die viele Verfasser der lateinischen Wörterbücher für Sonnenstäubchen fälschlich ausgeben, und vielmehr die einfachen Theile der Welt andeuten sollen, von ohngefehr, ohne Veranstaltung einer weisen Ursache, unter einander vereiniget hätten, woraus die Welt entstanden c). Es wäre überflüßig, wenn ich auch seine Schüler noch anführen wolte. Der Epikur hat, wie in den ältern Zeiten, so noch heut zu Tage seine Ankläger und Vertheidiger d).

c) Man kan den Bruker in krit. Hist. der Philosophie T. I. n. 78. S. 1272. ff. davon nachschlagen. Der Bayle in seinem Wörterbuche im Art. Epikur hält dafür, daß dieses Mannes Lehrgebäude besser zusammenhange, als der Platoniker ihres, weil iener diesem unüberwindliche Einwürfe, wie er es glaubt, machen könte, die Bayle seinem Epikur alle in Mund legt; aber der Schwierigkeiten, die der Platoniker dem Epikur machen konte, gedenkt er mit keinem Worte. Der Ursprung seiner Atomen ist eben so unbegreiflich, als eine ewige unabhängige Materie der Welt, darinne er mit den übrigen Weltweisen, die Materiarier sind, übereinkommt. Noch unbegreiflicher ist der ungefähre Zusammenfluß seiner Atomen, daß eine Sonne, Mond und Sterne, ein menschlicher Leib, eine schöne Blume daraus ohne Mitwürkung einer verständigen Ursache habe entstehen können.

d) In Berlin kam heraus: Versuch einer Apologie des Epikurs von einem Antibatteuſianer 776. 8. Des ungenanten Verf. Absicht ist, zu zeigen, daß Batteux die Säze des Epikurs nicht recht verstanden habe.

§. 6.

Das erste Lehrgebäude, das Epikur gemacht hat, gehöret für die Jonische Sekte. Gehet man die ganze Familie ihrer Abstammung nach durch; so findet sich keiner, der den Ursprung der Welt nicht auf eine daseyende ewige Materie gegründet hätte, nur daß sie in Bestimmung der Art dieser Materie mit einander nicht übereinstimmen, wie wir aus des Diogenes, der von seiner Vaterstadt in Cilicien

Laërte Laërtius genennet wird, seinem Lib. X. de Vitis philosophorum ersehen können. Der Thales aus Jonia, das Haupt dieser Sekte, hielte davor, daß die Welt aus dem Wasser entstanden sey, und in solches zurückkehren werde a). Anaximander, ein Schüler von ihm, nahm eine Unendlichkeit der Natur an, daraus alles entstanden. Was er dadurch verstanden, die Luft oder das Wasser, oder sonst etwas, ist bis dato noch nicht recht ausgemacht b). Anaximenes und Diogenes hielten die Luft für die ursprüngliche Materie c). Alle aber legten bei ihren Meinungen den Saz zum Grunde: aus Nichts wird Nichts, welchen sie sehr übel verstanden haben d).

a) Laërtius im ersten Buche §. 27. versichert, daß er das Wasser für die ursprüngliche Materie gehalten, nämlich ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ. Nicht nur dieser, sondern auch Cicero Lib. I. c. 10. de Natura Deorum, halten ihn auch für denjenigen, der Gott und die Materie beim Ursprunge der Welt verbunden hätte: Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesiuit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem eam mentem; quae ex aqua cuncta fingeret. Allein es fehlet nicht an andern Zeugnissen, die man ienen entgegen gestellet hat, daraus darzuthun, daß Thales Gott nicht für die bewürkende Ursache der ersten Materie, oder des Wassers gehalten habe, sondern diese wäre μία ἀρχὴ, der einzige Ursprung. Man kan die Zeugnisse beim Bruker in Historia Critica Philos. T. I. S. 468. finden.

b) Seine Meinung findet man beim Laërtius Lib. II. beim Cicero in seinen Academ. Quaest. Lib. IV. c. 37. beim Plutarch de Placitis Philos. Lib. I. c. 3. angeführet.

c) Die Luft, gab er vor, sey der Ursprung aller Dinge, welche unermeßlich und in beständiger Bewegung wäre. Das bezeuget Plutarch de Plac. Lib. I. c. 3. und Cicero de Nat. Deorum Lib. I. c. 10. Vom Diogenes bezeuget solches Cicero de Nat. Deor. Lib. I. c. 14.

d) Diese ionische und andere alte Weltweisen verstunden den Saz: *Ex nihilo nihil fit* auf eine ganz unrichtige Art. Nämlich: wo gar nichts zuvor da sey, da könnte auch Nichts würcklich werden. Beim natürlichen Entstehen der Dinge, gebe ich zu, wird nichts ohne einer daseyenden Materie und würckenden Ursache würcklich: Wolte man aber ihn auch auf die unmittelbare Würckung einer unendlichen Kraft ausdehnen; so bleibt eine Schöpfung der Welt aus Nichts ganz unbegreiflich. Der wahre Verstand ienes Sazes ist folgender: Weder das Unmögliche, noch auch das Mögliche, das noch keine Würcklichkeit hat, können die materielle Ursache beim Entstehen der Dinge abgeben. In dem Verstande verlieren die alten Weltweisen ganz ihre Stüze, darauf sie die Nothwendigkeit einer ewigen Materie beim Ursprunge der Welt gebauet haben. Cudworth nach der Mosheimischen Uebers. in fol. S. 930. ff. streitet aus den eigenen Lehrgebäuden der Atheisten wieder sie, und sucht gegen sie zu beweisen, daß viele Dinge aus Nichts gemacht worden wären. Allein der Hr. von Mosheim in den beigefügten

ten Anmerkungen zeiget hin und wieder, daß diese alte Gottesverläugner, die Folge dem Cudworth nicht leicht zugeben, sondern immer antworten würden, daß man sie nicht recht verstanden hätte. Die Erläuterungen des leClerks über diesen alten Grundsaz, welche im Cudworth S. 952. ff. hinzugefüget worden sind, verdienen gelesen zu werden.

§. 7.

Das zweete Lehrgebäude vom Ursprunge der Welt ist der Emanatianer ihres. Sie sondern beim Entstehen der Welt alle ewige Materie ab, und machen Gott zum einzigen Entstehungsgrunde, aus dem sie, als ein Ausfluß aus ihm, wie der Strahl aus der Sonne, entstanden wäre. Man giebt den Zoroaster für den Urheber dieser Meinung aus, davon auch Anhänger sich in Indien gefunden haben a), die ihre Philosophie aus Persien bekommen hatten. Es schlich dieser Irthum sich bei Lehrern ein, die Theils Juden, theils Christen waren. Dahin gehöret Benedict von Spinoza b), Valentin, ein Lehrer des zweeten Jahrhundertes c), Origenes, welcher der Alexandrinischen Weltweißheit sehr ergeben war d). David von Dinanto, dessen Lehrmeister der Almarikus, ein Lehrer zu Paris im dreizehenden Jahrhunderte gewesen, gab vor, daß Gott die erste Materie der Welt wäre e). Die Theosophisten, Theophrast Paracelsus, Fludd, Jak. Böhm f) und neuere Fanatiker, als Conr. Dippel und die Zinzendorfianer g). Es wird viele meiner Leser eben so sehr, wie mich, befremden, daß der Herr Ruard Andala, Prof. in Holland, den Hrn. von Leibniz mit in diese Classe geworfen hat h).

a) Das ganze System des Zoroasters führet Brucker in Histor. Crit. Philos. T. I. S. 181. n. 1. 2. 3. Die Indianer stellten sich Gott als ein Licht vor, das alle Dinge durchdringe.

b) Dieser Spinoza sagt ausdrücklich in der Ethik Propos. 18., daß Gott sey omnium rerum causſa immanens non vero transiens. Er wiederholet diesen Saz in Epist. 21., und in Epist. 58. sagt er ausdrücklich genug: Dico igitur, vt iam modo dixi, mundum diuinae naturae necessarium effectum, eumque fortuito non esse factum. Da der Edelmann in der That den ganzen Lehrbegrif des Spinoza annahm; so darf man sich nicht wundern, daß er die Welt nicht nur für einen Ausfluß aus Gott, sondern auch für ewig hielte. Man lese nach sein Glaubensbekänntniß S. 224., und man wird mir Beifall geben.

c) Valentin, ein Fanatiker des Sec. 2., träumte, daß die göttliche Natur in einem Raum von undenklicher Zeit verborgen gelegen hätte, woraus alle würckliche Dinge nach und nach geflossen wären. Man schlage nach den Hrn. Bruker in Hist. Crit. philosophiae T. III. S. 281.

d) Statt

d) Statt des Beweises will ich nur die Worte des Herrn Canzlers von **Mosheim** aus seinen Commentariis de rebus Christianorum &c. S. 612. anführen, die allen, welche die Stärcke des Mannes in der Geschichte der Kirche und der Weltweisen kennen, werden zureichend seyn. Quaecunque sunt, schreibt er, et existunt, tam corporea, quam crassioris corporis nescia, *ex Deo, rerum omnium fonte*, ab infinito tempore *manarunt*. Primum hoc scholae iunioris Platonicae scitum, quod ex Ægyptiaca disciplina sumtum esse alio loco vidimus, idem et Origianae philosophiae initium et veluti basis est. - - *Platonici* enim mundum initio ac fine carere volunt, seu *mundum ex omni aeternitate fluxisse ex Deo*, et ad infinitum tempus duraturum esse tradunt &c Vid. Lib. III. de principiis Cap. V. p. 149. T. I. Opp.

e) **Von diesem Dinanto giebt der Jak. Thomasius** in Exercit. de stoica mundi exustione S. 199., **und Reimann** in Hist. de Atheismo S. 342. Nachricht. Der erste hielte zu Leipzig 1668. über die Frage: An Deus sit materia prima, eine feine Disputation. Ich habe Ursache, hierüber eine nöthige Anmerkung zu machen. Macht man Gott zum Entstehungsgrunde der Welt; so muß man wohl acht haben, ob man ihn für die würckende oder materielle Ursache der Welt ausgebe. Im letztern Falle gehören die, welche solches annehmen, in die gegenwärtige Classe, und sind Vorgänger des Spinozismus. Im ersten Falle gehören sie zur Classe derer, von welchen ich in folgenden Paragraphen rede. Der von **Dinanto** gehöret mit seinem Lehrmeister dem **Almarikus** billig hieher.

f) Diese drei Männer sind mit Recht für die Häupter der theosophischen Schule anzusehen. Der **Jak. Böhm** in seinem grosen Geheimniß Kap. 6. §. 7. schreibt also: Es ist alles Wesen anders nichts, als der geoffenbarte Gott. In seinem Buche de tribus principiis: Da Gott die Welt samt allen erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, als sich selbst. - - - S. 339 Gott hat alles aus seinem Wesen erbohren, beides Licht und Finsterniß.

g) Der **Conrad Dippel** billiget nicht nur solches in seiner Nothwendigkeit Abth. I. § 5. 6., sondern auch im Wegweiser zum verlohrnen Licht und Recht Th. 2. K. 1. verwirft er die Schöpfung der Christen aus Nichts, als höchst ungereimt, und sezt hinzu: Es ist schon erinnert, daß die Redensart: **Gott hat alles aus Nichts gemacht**, gleichfals von den Christen ohne Schrift und vielleicht ohne Licht in die Theologie gebracht worden. Der Herr **Schüz** in Herrnhuthianismo in Nuce th. 354. schreibet den Zinzendorffianern eben diese Lehre zu. Alle Creaturen, sagten sie, sind aus Gott und von Gott genommen, Stücke von Gott. Sie läugneten also nach th 355. die Schöpfung aus Nichts.

h) Es ist wohl der Mühe Werth, hierüber wenigstens eine historische Untersuchung anzustellen. Ehe ich die Stelle anführe, darauf sich der Herr Prof. **Andela** berufet, muß ich zuvor einige Nachrichten von der Schrift geben, woraus er sie genommen hat. Der Hr. **Joh. Christoph Sturm** disputirte zu Altorf de idolo Naturae. Ein berühmter Arzt in Kiel, Hr. **Günther Christoph Schellhammer**, in seinem Lib. de Natura wiederlegte ihn. Hierauf schrieb Hr. **Sturm** eine Apologie für seine Disputation und schickte sie dem Hrn. von **Leibniz** zu, mit dem er schon vorhero

hero in einem Briefwechsel über diese Sache gestanden hatte. Dieser ließ im Jahr 1698. in die Acta Erud. folgende Abhandlung S 427. einrucken: G.G.L. *de ipsa natura, sive de vi insita, Actionibusque creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque.* Er erläuterte die Streitfrage iener beiden Herren, verbat aber Antheil daran zu nehmen. Duo potissimum, schreibt Leibniz n. 2, quaeri puto, primum, in quo consistat Natura, quam rebus tribuere solemus, cuius attributa passim recepta aliquid Paganismi redolere, iudicat celeberrimus Sturmius; deinde vtrum aliqua sit in creaturis ἐνέργεια, quam videtur negare. In num. 5. untersucht Herr von Leibniz den Begrif, den Sturm von der Natur in seiner Apologie gegeben hatte. Sturm gab zu, daß die Bewegungen, die nun erfolgen, Kraft eines ewigen Gesezes, den er bald Willen, bald Befehl (iussum) nenne, und es bedürfe keines neuen. Diese Erklärung des Sturms hielte Herr von Leibniz noch nicht für hinlänglich. Quaero enim, sagt Leibniz, vtrum volitio illa vel iussio, aut si mavis lex divina olim data, *extrinsecam* tantum tribuerit rebus *denominationem*, an vero aliquam contulerit impressionem creatam in ipsis perdurantem, vel, vt optime D. Schelhammerus - - vocat *legem insitam*, ex qua actiones passionesque consequantur. Prius autorum Systematis caussarum occasionalium, acutissimi imprimis Malebranchii, dogma videtur; posterius receptum est, & vt ego arbitror, verissimum. Hierauf folgen (n.6.) die Worte, woraus man den Leibniz zum Emanatianer hat machen wollen. Nam iussio illa praeterita cum nunc non existat, nihil nunc efficere potest, nisi aliquem tunc post se relinquerit effectum subsistentem, qui nunc quoque duret & operetur: & qui secus sentit, omni, si quid iudico, distinctae rerum explicationi renunciat. Weiter unten kommen folgende Worte: Certe si nihil creaturis impressum est diuino illo verbo: *producat terra, multiplicemini animalia*, si res perinde post ipsum fuere affectae, ac si nullum iussum interueniisset, consequens est (*cum connexione aliqua inter caussam & effectum opus sit, vel immediata vel per aliquod intermedium*) aut nihil fieri nunc consentaneum mandato, aut mandatum tantum valuisse in praesens, semper renouandum in futurum, quod cl. auctor merito a se amolitur. Auf obige und die eingeschlossene Worte bauet Hr. Andala seine Beschuldigung. Er schreibet in Disput. 2., deren er fünfe hat zusammen drucken lassen, de prima mundi origine S. 51. also: Nisi quoque aliquam *emanationem* finxerit illustris Leibnitius, non intelligo, quod ipsum mouerit scribere: *connexione aliqua inter caussam & effectum opus esse vel immediata vel per aliquod intermedium; & iussionem* Dei praeteritam, quae nunc non - - - duret & operetur. Ich habe nicht leicht ein so übereiltes Urtheil über Stellen eines andern gelesen, als wie des Hrn. Andala seines über die Worte des Leibnizens. Dieser redet in selbigen gar nicht von der Schöpfung, sondern vom Entstehungsgrunde der Handlungen und Leiden einer Substanz, welchen er die vim insitam nennt. Sein Ausdruck der unmittelbaren Verknüpfung zwischen Ursache und Effect, oder durch ein drittes dazwischen kommendes, zielet auf die Systemen des natürlichen Einflusses und der gelegentlichen Ursachen des Descartes. Wie mancher braver rechtgläubi-

gläubiger Mann kan auf solche Weise wieder Verschulden geschwinde eine Stelle im Kezerregister erhalten?

§. 8.

Das dritte Lehrgebäude ist das, welches die Juden und Christen vornemlich aus dem ersten Buche des Moses genommen, und den Ursprung der Welt durch eine Schöpfung aus Nichts erkläret haben. Sie läugnen einmal, daß Gott aus einer zuvor daseyenden Materie die Welt geschaffen hätte, hernach, daß die Welt, als ein Ausfluß aus Gott anzusehen wäre, wodurch sie von den beiden vorhergehenden Lehrgebäuden sich gar sehr unterscheiden (§. 5. und 6.). Es haben sich zu allen Zeiten Menschen gefunden, welche dieses Lehrgebäude des Moses theils für närrisch und wiedersprechend ausgegeben a), theils aus der Philologie, Mathematick und Physick mit allen Kräften angefochten haben b). Dieses war den Freigeistern Wasser auf ihre Mühle, und der Herr Jaquelot hat dieser und der Atheisten Einwürfe wieder die Geschichte des Moses gesammlet c). Die Mühe derer halte ich für sehr unnüze, welche sich einige gegeben haben, zu zeigen, daß den heidnischen Völckern und Weltweisen die Schöpfung aus Nichts nicht unbekannt gewesen wäre d.) Wenn ich weitläuftig seyn dürfte; so würde ich der Hypothesen eines Descartes, eines Burnets, eines Wisthons gedencken, durch welche sie die Schöpfung des Moses haben erklären wollen e). Es mag nun Moses uns eine Geschichte vom Entstehen der ganzen Welt, oder nur vom gegenwärtigen Erdboden, welches einige für wahrscheinlicher halten, geliefert haben; so bleibt doch gewiß, daß die Juden und ersten Christen ihre Lehre von der Schöpfung aus Nichts aus dieser Geschichte hernahmen.

a) Der Celsus, welcher für das Haupt der Spötter über die christliche Religion angesehen werden kan, habe nach dem Zeugniß des Origenes in seinen acht Büchern von der Wahrheit der christlichen Religion, die der Herr Canzler von Mosheim ins teutsche übersezt hat, S. 684. von der mosaischen Geschichte der Schöpfung der Welt also geurtheilet: Die Nachricht vom Ursprunge und der Schöpfung der Welt ist ganz närrisch. Die Antwort des Origenes hierauf war ganz vernünftig. Hätte er, antwortet Origenes, gesaget, weswegen sie ihm so närrisch scheine, und seine Meinung mit einigen Gründen bestätiget; so wolten wir uns mit ihm einlassen. Allein da er nur das bloß saget, was er dencket: so würde es sich übel schicken, was wir hier beweisen wolten, weswegen diese Nachricht nicht närrisch sey. Die Vorrede des Hrn. Canzlers verdienet gelesen zu werden, um manchen Irthum

thum, der im Schwange gehet zu verbessern. Die gelehrteste Männer geben diesen Celsus für einen Epikuräer, und für denienigen aus, den Lucianus seiner vertrauten Freundschaft gewürdiget hätte. Alle, als Cesar Baronius, Wilhelm Spencer, Joh. Jonsen, Sam. Basnage, Henrich Valesius, welchen ich den Herrn Prof. Jöcher nach der neuesten Ausgabe seines Gelehrten Lexicons beifüge, thun dieses und gründen sich auf den Ausspruch des Origenes selbst, seines Gegners. Ich begreife nicht, wie der Herr Bayle eines solchen Mannes, wie Celsus war, in seinem Wörterbuche hat vergessen, und die Gelegenheit vorbei lassen können, etwas aus seinem gesammleten Vorrathe von Critick, Litterargeschichte, von Spöttereien und Einwürfen wieder die christliche Religion hier anzubringen.

b) Man läugnete überhaupt, daß die Schöpfung aus Nichts aus h. Schrift erweißlich sey. Dazu gab Anlaß das Hebräische Zeitwort ברא, das Moses gebrauchte, und das griechische Wort ποιεῖν, dessen sich die 70 Dollmetscher bedienten. In der zweeten Vorrede zu des Pater Simons kritischen Historie über das alte Testament, die in Holland 1685. nachgedruckt wurde, erzehlet man folgende Geschichte. Man hätte in einer französischen Schrift: Prüfung der von den französischen Geistlichen vorgetragenen Lehrarten, dem Pater Simon vorgeworfen, daß er sich umsonst beklage, daß die 70. Dollmetscher das hebr. Wort Bara durch ποιεῖν übersezt hätten, weil es bei den Griechen keine Schöpfung aus Nichts bedeute. Allein es habe sich der Simon mit dem Ansehen der gelehrtesten Rabbinen vertheidiget, welche behaupteten, daß Bara eben das bedeute, was ποιεῖν. Daher folgere er, daß ex sola Sacra Scriptura non possit probari creatio ex nihilo. Der Le *Prieur* de *Boll ville*, unter welchen Namen der Pater Richard Simon verborgen liegt, gab zu Rotterdam 1686. heraus: Reponse au Livre intitulé Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique de Vieux Testament 4., welche Antwort den Joh. le Clerk angienge, wie dieser in seinen Parrhasianis S. 356. und 365. selbst davon Nachricht gegeben hat. Der Herr Simon läugnet in seiner Reponse S. 20., daß er der Verfasser von gedachter Vorrede zur neuen Ausgabe seiner kritischen Historie über das A. T. sey: Ms. le Clerc, schreibt er, est si accoutumé a parler de faits dont il n'a aucune connoisance, qu'il ose sur de simples coniectures, qui n'ont nulle apparence de verité attribuer à Ms. Simon la Preface de la nouvelle Edition de la Critique. Merckwürdig ist, daß er auch diese Ausgabe der Hr. Elzevier für eine solche ausgiebt, welche nach einer gar schlechten Handschrift (sur une mechante copie MS.) abgedruckt worden wäre.

c) Der Hr. Jaquelot in seiner la conformité de la foi auec la raison P. II. c. 1. p. 112. hat die Einwürfe der Atheisten wieder die mosaische Schöpfung aus Nichts beantwortet. Eine Menge solcher Schriften führet der Fabritius in delectu argumentorum etc. S. 361. an, welche für und wieder gedachte Geschichte des Moses gerichtet sind. Der Hr. Reimann in seiner Hist. Atheismi S. 153. §. 3. hält muthmaßlich den Ocellus Lucanus für den ersten, welcher die Schöpfung der Welt

angegriffen hätte. Dieser hatte seine Nachfolger, zu welchen ich zähle: 1) den **Theodor Saantvoort**, ein Kaufmannssohn aus Utrecht, seiner philosophischen Disp. wegen de causa motus et principiis solidorum corporum Vltraj. 1704. die in London 1713 nachgedruckt wurde unter der Aufschrift: Curiositates philosophicae &c.: 2) den **Heinrich Weyermars**, der den Saantvort wiederlegen wolte, und schrieb das schändlichste Buch, das man ie gesehen hat, unter den Titel: Den ingebeelde Chaos &c, 1710. in 8. Die Staaten von Holland liesen ihn ins Tollhauß bringen, und er solte alda durch Schläge gesund gemacht werden. Ich weiß nicht, ob dieses Arzeneimittel mag angeschlagen haben. 3) **Natalis Albert Verse**, welcher der Uebersetzer der Hist. Crit. V. T. Richardi Simonis war, und herausgab: *L' Impie convaincu*, ou dissertation contre Spinoza, 8. Er behauptet in dieser sehr seltenen Schrift, daß die Lehre von der Schöpfung eine Erdichtung des Tertullians sey, nur zur Atheisterei führe, und daß man die Atheisten nicht besser wiederlegen könte, als wenn man annähme, daß die Materie Gott gleich ewig. Dieser Verse war vermuthlich der Verfasser der Vorrede, welche Clerk dem Richard Simon schuld gegeben hatte (Not. b.). Der **Simon** in seiner kurz zuvor gedachten Reponse c. 12. S. 122. nennt ihn ausdrücklich einen Deisten. Der **Thomas Burnet** kam einer Stelle wegen, die in seiner Archaeologia Philos. L. II. c. IX. p. 520. stehet, in den Verdacht, als ob er die Schöpfung aus Nichts läugne. Man schlage den **Cudworth** in Syst. Int. S. 212. n. 8. nach. Allein er vertheidigte sich nicht nur im ersten Briefe de Archaeol. philos., welche dem Buche de statu mortuorum et resurgentium beigefügt sind, S. 460. sondern in seiner Theoria sacrae Telluris 4. S. 326. schreibt er von diesem Vorfalle also: Ais te audiuisse, me fauere *Mundi aeternitati*, atque rerum *creationi ex nihilo* aduersari. Quorum vtrumque iniquissime dicitur. Mit mehrern Grunde kan man den Grafen **Boulainvillier** in der seltenen Refutation du Systeme de Spinoza hieher rechnen, dessen Einwürfe wieder die Schöpfung aus Nichts sind S. 69. 70. 71. zu finden.

d) Keiner hat sich so viel Mühe gegeben, die Uebereinstimmung der alten Weltweisen unter den Chaldäern, Egyptiern, Griechen, Phöniziern u. s. w. mit den Lehren der Christen, sonderlich mit der Schöppfung aus Nichts zu zeigen, als der **Augustin Steuchus**, der von seiner Vaterstadt Guba, Eugubinus sich nannte, in seinem ungemein seltenen Buche Lib. X. de perrenni Philosophia, welches Buch der **Jul. Cæsar Scaliger** nach der Bibel für das beste hielte. Es wurde zu Basel 1542. in klein 4to wieder aufgelegt, welche Ausgabe ich besitze. Er hatte sein Buch dem Pabst Paul dem dritten, bei welchem er Bibliothekär war, zugeschrieben. Das ganze siebende Buch handelt von der Schöpfung. Man findet darinne eine reiche Sammlung der Meinungen der alten Weltweisen, von dieser Materie. Er vergißt auch nicht, die Einwürfe Cap. 7. des **Epikurs** und **Cotta** Cap. 8. des **Simplicius**, der übel genommen, daß Joh. Philopon die aristotelische ewige Welt wiederlegen wollen, und der die mosaische Theologie veachtet hatte, Cap. 22. wie auch des **Lucrez** zu beantworten. Ich halte seinen angewendeten Fleiß grösstentheils für vergeblich, weil aus der Uebers

bereinstimmung der Worte auf die Uebereinstimmung der Gedanken nicht wohl geschlossen werden kan, und weil es sehr unwahrscheinlich ist, daß alle von ihm angeführte Weltweise eben so, wie Moses von der Schöpfung solten gedacht haben. Es sey denn, daß sie mit Juden und Christen Umgang gehabt, und ihre Schriften gelesen hätten. Darum befürchte ich, daß der Hr. Eduard Stillingfleet, der zulezt Bischof zu Worcester wurde, in seinen Originibus sacris Lib. 3. c. 2. §. 2. diese gezeigte Uebereinstimmung oft, wie Steuchus, übertrieben haben mag.

e) Diese Hypothesen, der ich oben gedachte, haben die Verfasser der allgemeinen Weltgeschichte in der Einleitung von §. 85. bis 100. deutlich genug beschrieben, und beurtheilet.

§. 9.

Es folgt das vierte Lehrgebäude vom Ursprunge der Welt, in welchen eine ewige Materie mit einer Würckung Gottes, der ihr die Einrichtung und Ordnung gegeben habe, verbunden wird. Man nimmt hier zwo Entstehungsgründe der Welt, Gott nämlich und eine ewige daseiende unabhängige Materie, an, und macht durch die Combination aus den oben erzehlten das vierte. Anaxagoras war der erste, welcher die Zubereitung und Bewegung der ersten Materie einer verständigen Ursache zuschrieb a).

a) Wir haben davon ein deutliches Zeugniß beim Cicero in seinen Quaest. acad. Lib. II., alwo er also schreibt: Anaxagoras materiam infinitam, sed eas particulas similes inter se minutas, eas primas confusas, *postea in ordinem adductas mente diuina.* Darauf mag der Herr Bayle in seinem krit. Wörterbuche T. I. S. 214. Bubst. F. folgendes Urtheil gegründet haben: Wegen dieser Sache kan man eine ganze Menge Zeugen anführen, daß Anaxagoras der erste Philosoph gewesen ist, welcher die Einrichtung der Materie einem Verstande, als dem ersten Beweger der Dinge zugeschrieben hat.

§. 10.

Der Plato nahm auch Gott und die Materie, welche weder gemacht noch geboren, sondern dem Werckmeister, selbige in Ordnung zu bringen, allezeit unterworfen wäre, als die zwo Entstehungsgründe der Welt an a). Es hat gelehrte Leute, von denen ich nur den Pet. Dan. Huetius und Radulph Cudworth anführe, gegeben, die sich durch einige Stellen aus dem Timäus haben verleiten lassen, zu sagen, daß der Plato die Schöpfung aus Nichts geglaubet, und sie in Egypten aus den Büchern des Moses genommen hätte b). Das Gegentheil davon hat der Hr. Canzler von Mosheim mit gar starcken Gründen dargethan c).

Noch

Noch weit unglaubhafter wird iene Meinung, wenn richtig ist, was der Hr. Gundling vom Plato erwiesen hat, daß er ein Atheist gewesen sey d). Die Stoiker waren mit den Platonikern gleicher Meinung. Nur war unter ihnen noch der Unterschied, daß iene sowohl die thätige, als leidende Ursache einer unwiedertreiblichen Nothwendigkeit unterworfen haben e).

a) Nicht nur sein ganzer Timäus, sondern auch der **Plutarch** de generatione animae secundum Tim. T. III. beweiset solches. Der lezte nennet, nach dem Sinn des Plato, die Materie ὑ γενομένην ἀλλ' ὑποκειμένην ἀεὶ τῷ δημιόργῳ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν αὐτῆς παρασχεῖν. d. i. eine Materie, die gar nicht gemacht, sondern dem Werckmeister unterworfen ist, sie in Ordnung zu bringen. Eben dieses bezeuget auch der **Laërtius** Lib. III. f. 69. Duo omnino exposuit Plato rerum principia, Deum atque materiam, illum mentem & causam vocat; esse autem materiam informem & infinitam, ex qua concretiones fiant; ea cum aliquando temere & inordinate moueretur, a Deo ait in locum vnum coactam, quod ordinem temeritati praestare censuit.

b) Der **Huetius** in Quaest. alnet. Lib. II. c. 5. und **Cudworth** in Syst. Intell. c. V. f. 2. §. 14. S. 927. sqq. u. S. 485. kan hierüber nachgeschlagen werden.

c) In seiner gelehrten Disp. de creatione ex nihilo §. 15. die im Cudworth stehet, S. 973. Princeps, quod sciam, sagt Herr **von Mosheim**, Clemens Alexandrinus inter creationis ex nihilo statores eum considere iussit. Er fähret §. XVII. fort: Clemens Alexandrinus, quae attulit ad hanc caussam ornandam, indigna prope sunt, quae refutentur.

d) Der Herr **Gundling** in Gundlingianis P. XLIII. und XLIV. warf dem Plato den Spinozismus vor, und Hr. **Joh. Jak. Zimmermann** nahm sich des Plato an, und wieß, daß Plato Gott und die ewige Materie von einander unterschieden hätte. Man schlage die Amœnit. litter. T. IX. XII. XIII. nach.

e) Der Herr Canzler von **Mosheim** in der Note 1. zum §. IV. c. V. Sect. II. sagt solches von den Stoikern ausdrücklich. Huic sectae, schreibt er, duo fuisse rerum principia, alterum agens, alterum patiens, Deum & materiam aeternam, omni caret dubio. Vide, quae Iustus Lipsius praeter alios collegit in Physiolog. Stoicorum Lib. I. diss 4. p. 9. & Lib. II. Diss. 2. p. 57. sq. Der Herr **Brucker** in Hist. crit. Philos. T. I. S. 922. n. V. bestätiget solches durch die Lehren des **Zeno**, der Stifter dieser Sekte war.

§. II.

Wer das Lehrgebäude des **Aristoteles**, der ein Geist voller Verstand und Einsicht war, und der uns zuerst den Weg gewiesen hat, wie Systemen und Wissenschaften zu machen sind, ich sage, wer dieses Philosophen Lehrgebäude in der Naturlehre recht kennet, der wird wissen, daß er eine ewige Welt gelehret hat a), deren erster Beweger Gott sey b). Die Scholastiker hiengen dem Lehrbegriffe des **Aristoteles** so feste an,

daß

daß sie auch die Ewigkeit der Welt nicht wolten fahren lassen, wiewol sie gestunden, daß diese Ewigkeit von ganz anderer Art sey, als die Ewigkeit Gottes c). Ich gestehe, daß diese Hypothese weniger Schwierigkeiten hat, als seiner Vorgänger ewige Materie der Welt, und daß er sich dadurch die Vortheile verschafte, sich auf einmal von der Beantwortung so vieler schweren Fragen zu entledigen. Ein Aristoteliker ist nun um das Alter der Welt unbekümmert. Er verlacht die Fragen: ob Gott diese Welt habe früher schaffen können, als er sie geschaffen hat? womit sich Gott vor der Schöpfung beschäftiget habe? und ob nicht durch die Schöpfung in der Zeit Gott ganz neue Beschäftigungen bekommen habe? und dergleichen mehr.

a) Es giebt in Lib. I. de Coelo des Aristoteles Stellen genug, woraus dieses erweißlich ist, als Cap. 12. S. 351. Der Jak Thomasius in seiner Exerc. de stoica mundi exustione S. 58. hat viele Beweise hiervon gegeben Er war also von denen, die eine Ewigkeit der Materie lehreten, wie die Pythagoräer und Platoniker thaten, gar sehr unterschieden. Man kan auch davon den Cudworth Syst. Intell. c. IV. §. 15. p 285. nachschlagen.

b) Aristoteles nennt Gott ausdrücklich in seiner Physik Lib. V. c. 7. primum motorem immobilem, fontem motus.

c) Hierüber kan man das folgende ein und zwanzigste Hauptstück, und zwar den histor. Abschn. nachschlagen.

§. 12.

An die bisher erzehlten Lehrgebäude der heidnischen Weltweisen, Juden und Christen hänge ich noch eine kurze Nachricht griechischer und lateinischer Dichter an, die sich unter den Heiden berühmt gemacht, und hie und da des Ursprungs der Welt gedacht haben. Wer kennt nicht einen Orpheus, einen Homerus, einen Hesiodus, einen Lukrez und einen Ovidius? Diese Dichter haben viel zur Verfälschung der Theologie, besonders im Artickel von der Schöpfung, beigetragen. Denn ihr Vortrag davon lief gröstentheils auf die Meinung hinaus, daß die Welt aus einem Chaos ohne dem geringsten Beistande Gottes entstanden sey. Ich werde nichts weiter von ihnen anführen, als was hieher gehöret. Daraus wird man auch urtheilen können, zu welcher Classe der oben angeführten Lehrgebäude ein Jeder zu rechnen sey. Orpheus ist der erste. Er hatte sich unter den Griechen ein solch Ansehen erworben, daß man ihm nur den Theologen nennete, und daß Celsus, um Christum zu verkleinern, den Christen ins Angesicht sagte, sie könten eher den Orpheus, der voll des heil. Geistes gewesen wäre, für einen Gott annehmen,

nehmen, als Jesum Christum a). Unten will ich seine Worte vom Chaos anführen, daraus er den Ursprung der Welt erkläret b). Homerus und Hesiodus waren die Nachfolger vom Trismegistus und Orpheus. Beide nahmen das Chaos zum Entstehungsgrunde der Welt an. Des Hesiodus seine Theogonie, darüber Zeno seinen Commentarium hinterlassen hat, ist nichts anders, als seine Cosmogonie, weil er durch die Theogonie nur die unterworfenen Götter verstanden hat. Der Steuchus, aus dem ich vorige Nachrichten genommen habe, hat es zu weit getrieben, wenn er beide als solche anführet, welche von der Schöpfung des Moses aus Nichts etwas gewußt hätten c). Von den beiden lateinischen Dichtern, den Lucrez und Ovidius würde ich ungemein viel merckwürdiges anführen können, wenn mich nicht der Herr Bayle dieser Mühe überhoben, und in seinem Wörterbuche zwei vortrefliche und reiche Sammlungen der Nachrichten von beiden gemacht hätte e).

a) Ich berufe mich auf den **Origines**, und auf den **Cudworth**. Auf jenen in seinen acht Büchern von der Wahrheit der christlichen Religion nach der mosheimischen Uebersetzung S. 791. Auf diesem in seinem Syst. Intell. S. 340. ff. der eigentlich zu den Quellen in dieser Geschichte ganz und gar nicht gehöret.

b) Dieser **Orpheus** beschreibet in seinen Gedichten, welche sich in seinen Argonautiken befinden, den Ursprung der Welt. Beim **Steuchus** in seinen Büchern de perenni philosophia finde ich die griechischen Verse des Orphäus also übersezt:

Principioque vetus Chaos, atro concinit hymno
Vt naturas mutauit, fuit vtque per actum
Coelum, tum latae terrae ortum, tum maris imum,
Æternum canit ex se perfectum, sapientem,
Vt quaecunque creauit amor, tum cuncta diremit
Saturnumque voracem.

c) Der **Steuchus** hat im angeführten Buche S. 434. diese Umstände angeführet. Seine Worte sind folgende: Secuti sunt post majores hosque diuinosque Theologos, *Homerus* et *Hesiodus*, eidem sacro sanctae Theologiae vnanimiter acclamantes, eumque mundanae creationis ordinem, quem apud Trismegistum et Orpheum vidissent, piissime seruantes. Si quidem et opifici autorique mundano meritos creationis honores detulerant: deinde vero Chaos illud, rudemque ex aqua et terra materiam, ex qua sit informatus, decoratusque mundus, nominauerunt. Er führet ihre Stellen an, und es wäre etwas leichtes, solche abzuschreiben, wenn der enge Raum solches zuließ. Fordert man Beweiß, daß er seine Vergleichung mit der mosaischen Schöpfung aus Nichts zu weit getrieben; so berufe ich mich auf die Anmerk. d. des §. 8. nicht allein, sondern auch auf den Herrn Canzler von **Mosheim** in der Disp. de creatione ex nihilo §. 10. u. 11. Hoc autem si fiat, tantum abest, vt *Orpheus* ille quisquis demum fuerit, cum Christianis sensisse putandus

dus sit, vt potius a Spinosae flagitiis exiguo aut nullo intervallo remotus fuisse videatur. Vom Hesiodus urtheilet der Hr. Canzler also: Nec enim addidit Hesiodus a Deo *Chaos* esse factum, nec refert ex nihilo factum esse illud et genitum: quod de gradu plane deiicit fautores eius. Zu den neuesten Schriften, aus welchen man eine gute Kentniß von dem Homer, sonderlich seiner Religionslehren erlangen kan, ist des Blakwells Untersuchung über Homers Leben und Schriften, welche J. H. Voß aus dem Englischen ins Teutsche übersetzt hat, Leipz. 1776. 8., dem Woods vortrefliche Werke über Homers Originalgenie beizufügen, wo einige Materien noch ausführlicher abgehandelt worden sind.

d Man hielte einerwärts den Lucrez für einen Schüler des Zeno. In des Hrn. Clerks Biblioth. vniuers. im 22 B. S. 185. f. gab man es für einen Schnizer aus, daß Zeno das Haupt der Stoiker genannt worden wäre, der doch das Haupt der Epikurer sey. Der Herr Bayle in seinem Wörterbuche verbessert diesen Schnitzer, und zeiget, wie Zeno, das Haupt der Stoicker, 160 Jahr vor dem Lucrez gelebet, ein anderer aber gleiches Nahmens sich zu Athen aufgehalten habe, der für das Haupt der epikureischen Sekte gehalten wurde, den Lucrez zu Athen hören wolte. Dieser Dichter war also der Sekte des Epikurus eifrigst ergeben, daß man seine Poesien für den besten Commentar über die Philosophie gedachter Sekte ansehen kan. Die Bücher des Ovidius von der Verwandelung, welche seinen Nahmen verewiget haben, enthalten auch ein System von der Cosmogenie. Bayle machte in seinem kritischen Wörterbuche einen Auszug aus selbigen, Buchstaben G. Er wurde aber auch ein scharffer Gegner dieses Lehrgebäudes, dergestalt, daß man ihm zum Ruhme nachsagen muß, daß ihn hierinne keiner übertroffen hat. Er zeigt, wie ungeschickt er mit seinen Vorgängern einen Gott angenommen habe, der das Chaos entwickeln müssen, da sie doch dem Chaos eine Kraft beilegen, sich selbst in Ordnung zu bringen und zu entwickeln. Heißt das nicht, sagt Bayle, den schlechten Pöeten nachahmen, welche in einem theatralischen Stücke einen Maschienengott kommen lassen, um eine sehr kleine Verwirrung aufzulösen?

§. 13.

Es sind noch verschiedene Stücke in der Lehre von der Schöpfung übrig, darüber man gestritten hat, die ich nicht unberühret lassen darf. Man stritte über folgende Fragen: 1) kan man eine eigentliche Erklärung von der Schöpfung geben? a) 2) ist die Erklärung, daß sie eine Hervorbringung aus Nichts sey, richtig? b) 3) kan Gott die Kroft zu schaffen oder Wunder zu thun, einer Creatur mittheilen? c) 4) läßt sich die Schöpfung aus Nichts aus der Vernunft beweisen? d). Die Parthien, die über berührte Fragen mit einander gestritten haben, wird man aus beigefügten Anmerckungen kennen lernen.

a) Dieser Streit verdienet es nicht, daß ich hiervon umständlich rede, weil er auf eine bloße Wortzänkerei hinausläuft. Denn wenn man mehrere Ursachen, ausser der würkenden, annimt; so liese sich wohl eine genetische oder Sacherklärung von der Schöpfung machen. Läugnet man aber die ewige unabhängige Materie; so kan man unmöglich eine andere, als eine Worterklärung von der Schöpfung geben.

b) Der Spinoza verwarf die gewöhnliche Erklärung der Schöpfung, daß sie eine Hervorbringung aus Nichts wäre. Er führet in seinen Cogitatis metaphysicis, welche er seinem Buche von den principiis Cartesii more geometr. demonstratis, Amst. 1663 angehangen, drei Gründe an, warum sie nicht wohl zu gebrauchen wäre, die nicht zu verachten sind. Denn 1) die alten Weltweisen hätten das ex nihilo für die Materie angenommen, woraus die Welt entstanden wäre: 2) sie hätten die Partikel ex zu dem Ende angenommen, weil, wo etwas entstünde, allezeit vorher etwas gesezt werden müste, woraus es entstünde: 3) hätten sie das Nihil nicht für die Verneinung einer Realität, sondern selbst für etwas reelles genommen. Darum erkläret er die Schöpfung also: est operatio, in qua nullae caussae praeter efficientem concurrunt. Ein anderer Streit erhob sich zwischen dem Hrn. Direktor Carpov und dem Hrn. Clugen in Wittenberg. Jener hatte die Schöpfung erkläret, sie sey actio, qua nihil priuatiuum existens redditur. Dieser verwarf sie. Auf dessen Einwürfe antwortete Carpov in seiner Theol. Naturali.

c) Diese Frage wurde durch die Meinungen derer veranlasset, welche glaubten, daß sich Gott gewisser Geister bei der Schöpfung bedienet hätte. Dahin gehören die alten Platoniker, die Egyptier, verschiedene Juden und Christen, wie man solches beim Cudworth in Syst. intell. S. 152. n. 2. ingleichen beim Petav in seiner Hist. dogm. angeführet finden kan. Unter den iüngern, die dieses behauptet haben, ist Joh. Bodinus in seinem sehr seltenen Buche: Vniuersae Naturae theatrum, und le Maistre, zu welchen Bayle in seinem krit. Wörterbuche Tom. 2 unter dem Worte Cainiten die Cartesianer mit gerechnet hat. Wir haben von des Bodinus Buche drei Ausgaben, davon die erste eine der grösten Seltenheiten, nämlich Lugd. 596. 8. Die andere zu Franckf. 597. 8. und die dritte zu Hanau 605. 8. Vom le Maitre findet man in der Biblioth. Germanique Tom. IX. p. 157. f. die Nachrichten. Es hat nicht an Gelehrten gefehlet, welche obige Frage im Texte beiahet haben. Der Aegid. Hunnius in Comment. in Matthaeum S. 331. will aus Matth. 7. und 1 Cor. 13. einen ganz unläugbaren Beweiß führen, daß in diesem Leben so gar den Gottlosen die Gabe, Wunder zu thun, könte mitgetheilet werden. Hr. Hofr. Michaëlis in der Einleitung in die göttlichen Schriften des N T. nach der vermehrten Auflage S. 14. hält auch den Beweiß von der Göttlichkeit dieser Schriften für richtig, weil die Apostel und ersten Christen die Gabe, Wunder zu thun, gehabt hätten. Am allerwenigsten würde ich die Bejahung obiger Frage bei dem Hrn. von Wolf in Tom. I. seiner Theol. Nat. gesuchet haben. Unter den Vätern der ersten Kirche waren viele, welche den Sohn Gottes für das Werkzeug der Schöpfung gehalten haben, durch welche sich Luther verleiten ließ, in seinem Commentar

mentar über das erste Kap. des ersten Buchs des Moses dergleichen zu sagen.

d) Aus den mittlern Zeiten gehöret hieher der **Pet. Aureolus**, der nachher Erzbischof zu Aix wurde, welcher die Unmöglichkeit der Schöpfung behauptet habe. Die Dominikaner liesen ihn durch eine ihrer geschicktesten Federn, den **Capreolus** wiederlegen. Der Herr **Bayle**, unter dem Worte Aureolus Buchst. C. glaubt nicht, daß er schlechthin die Möglichkeit der Schöpfung geläugnet habe, weil eine solche Lehre dem römischen Glauben höchst entgegen gewesen wäre. Er muthmaset, daß er gesagt habe: es sey aus diesen und ienen Ursachen unmöglich, daß ein Wesen aus nichts gemacht worden sey, wenn ihn der Glaube nicht das Gegentheil lehrete. Wenn diese Art, Irthümer zu entschuldigen, deren sich **Bayle** alhier bedienet, gelten soll, so muß kein Irthum in der Welt seyn, der nicht zu entschuldigen wäre. Der **Wenzeslaus Schilling** in seinem Buch de Notitiis nat. S. 179. meint auch, die Schöpfung sey der Vernunft unbegreiflich, und beruft sich sonderlich auf den Brief an die Hebr. K. 11, 3., durch den Glauben mercken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist, daß alles, das man siehet, aus nichts worden sey. Ihm hat **Jak. Martini** in seinem Vernunftspiegel S. 695. ff. geantwortet. Die gelehrten Verf. der algemeinen Welthistorie schreiben in der Einleitung nach der teutschen Uebersezung unter der Aufsicht des Hrn. D. Baumgartens S. 12. §. 10. also: „Es ist demnach nicht ohne gebührende Ueberlegung geschehen, daß sehr „geschickte Männer gestanden haben, „daß die Zeit der Schöpfung der Welt, „oder vielmehr der Saz, daß die Erschaffung der Welt in der Zeit geschehen, „so leicht nicht aus der bloßen Vernunft „genau erwiesen werden könne, viel„mehr der eigentliche Beweiß davon „aus göttlicher Offenbarung genommen werden müsse.„ Es hat der **Joh. Adam Scherzer** in Syst. theol. Loc. 3. §. 2. verschiedene Meinungen der scholastischen Lehrer von der Unerweißlichkeit der Schöpfung aus der Vernunft angeführet. Noch mehrere, die solches behauptet haben, findet man angeführet in des Grapii Theologia recens controuersa S. 9. ff.

Des neunzehenden Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Schöpfung Gottes.

§. 1.

Die Schöpfung ist der göttliche Rathschluß, daß eine Welt auser Gott würcklich werde. Durch die Welt verstehe ich den Zusammenhang aller zugleich möglicher zufälliger Dinge, die würcklich sind. Diese Erklärung soll im Hauptstücke 21. und 22. in das nö-

thige Licht gesezet werden. Was ein göttlicher Rathschluß sey, wird man am besten aus dem dogm. Abschnitte des siebenzehenden Hauptstückes ersehen können. Dasienige, was durch einen solchen Rathschluß Gottes seine Würcklichkeit erhält, heist ein Geschöpfe Gottes. Die Schöpfung gewisser Theile der Welt, ohne einer vorher daseyenden Materie, heißt die unmittelbare, oder der ersten Ordnung: hingegen wenn Gott aus einer schon daseyenden Materie, aus der das erschaffene nach dem Lauffe der Natur nicht würcklich werden konte, etwas würcklich macht, wird es die mittelbare Schöpfung, oder der zweeten Ordnung genannt.

Anmerk. 1. Diese Erklärung von der Schöpfung unterscheidet sich von den sonstigen mehr durch die Worte, als durch die Sache. Jedoch wird das folgende ihre Nuzbarkeit für den übrigen genugsam zeigen. Einige erklären die Schöpfung, durch eine Hervorbringung aus Nichts, welches die gewöhnliche Erklärung der Schöpfung ist, und welche Spinoza ihrer Zweideutigkeit halber verwarf (§. 13. Buchst. b. Histor. Abschn.). Andere sagen mit dem Herrn Carpov, sie sey eine göttliche Handlung, wodurch er das privativische Nichts würcklich macht. Wieder andere sagen, es sey eine göttliche Handlung, wodurch er die Welt hervorgebracht hat. Mir ist keiner bekannt, der den Rathschluß Gottes zu einem Merckmale der Schöpfung gemacht hätte. Die Fruchtbarkeit dieses Merckmals wird in der Folge sich genugsam zu Tage legen.

Anmerk. 2. Die Schöpfung der ersten und zweeten Ordnung sind wahrhafte Wunderwerke.. Denn ein Wunderwerck ist, wenn Gott durch eine unmittelbare Würckung etwas würcklich macht, das die Kräfte der Welt ganz übersteiget. Gott muß bei beiden Gattungen von Schöpfung unmittelbar etwas würcklich machen. Es wiederspricht sich also, die Kraft zu schaffen der Creatur mitzutheilen, folglich kan Gott einem Geschöpfe weder die Kraft, zu schaffen mittheilen, noch selbiges als eine Instrumentalursache, welche unter die würckenden Ursachen von Ontologen gerechnet wird, bei der Schöpfung gebrauchen. Kein Geschöpfe träget demnach etwas als würckende Ursache zur Schöpfung bei. Dieses sind lauter wichtige Säze in der Lehre von der Schöpfung.

§. 2.

Die Schöpfung ist ein göttlicher Rathschluß (§. 1.). Daraus

aus folgt, daß die Schöpfung eine Folge des thätigen Willens Gottes sey (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), daß sie zu den freien göttlichen Handlungen gehöre (eben das.), folglich Gott die Welt ohne innern und äusern Zwange (eben das.), aus obiectivischen Gründen, durch die deutlichsten Vorstellungen des Verstandes geschaffen habe (eben das.), und eine Würckung der Güte, Weißheit, Macht, Mittelerkentniß und Vorherwissens Gottes sey (eben das.), daß die erschaffene Welt unter allen die beste (§. 13. dogm. Abschn. Hauptst. 17.) und zu den Wercken seines nachfolgenden Willens gehöre (eben das. §. 14.).

Anmerk. Aus dem, was ich zuvor bewiesen habe, erhellet, daß nicht nur Spinoza, der die Schöpfung für eine absolut nothwendige und nicht übergehende That (actio immanens) ausgab, sondern auch der Poiret, der sagte, daß Gott die Welt ohne Bewegungsgründe geschaffen hätte, offenbar sich geirret haben.

§. 3.

Die Schöpfung hat zu ihrem Gegenstande die gegenwärtige Welt (§. 1.). Daraus folgere ich: 1) daß weder Gott selbst, noch auch bloß mögliche und nothwendige Wesen oder eine andere Welt der Gegenstand der Schöpfung seyn können (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 17); 2) daß der Gegenstand der Schöpfung bloß zufällige Substanzen, woraus eine Welt bestehet, folglich die Elemente der Körper, die Seelen der Thiere und Menschen, und andere Geister seyn müssen, vermöge der Cosmologie: 3) daß die Welt, die aus zufälligen Dingen bestehet, einen Anfang ihrer Würcklichkeit haben, und in einer Zeit geschaffen seyn müsse, nach der Cosmologie: 4) daß alles, was würckliche Substanzen dieser Welt sind, mit Recht Geschöpfe Gottes heisen (§. 1.): 5) daß die Mängel und Einschränckungen der Substanzen von Gott nicht geschaffen sind, weil sie nichts als Verneinungen der Würcklichkeit sind (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 3.).

Anmerk. Die Vernunft siehet mit Gewißheit ein, daß die Welt mit einem Anfange in der Zeit geschaffen sey. Allein die Länge ihrer Dauer ist dem Weltweisen, als Weltweisen eine unerforschliche Sache. Ich begreife nicht, wie der Herr Klemm in seiner 52sten Betr. über die Absichten der Religion hat schreiben können, daß ein Leibnizianer nach seinen Grundsäzen eine ewig erschaffene Welt annehmen müste, obgleich,

wie er selbst meint, darinne nichts bedenckliches wäre, und mit der Erzehlung des Moses stritte, welche hiervon nichts beiahe und verneine. Mir deucht, ein Leibnizianer kan sich das Entstehen einer zufälligen Substanz nimmermehr ohne einem Anfange des Daseyns, und ohne einer ersten Veränderung, mit der sich ihre Zeit anfänget, gedencken.

§. 4.

Gott hat die gegenwärtige Welt geschaffen. Beweiß. In Gott ist ein Rathschluß, daß auser ihm eine Welt würcklich werde (§. 5. und Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), mithin hat Gott die gegenwärtige Welt geschaffen (§. 1.).

§. 5.

Gott hat die substantiellen Theile aus Nichts erschaffen. Beweiß. Alle substantielle Theile der Welt, als Elemente der Körper, Seelen der unvernünftigen Thiere und der Menschen, alle andere Geister, wenn es auser den Seelen der Menschen noch welche giebt, sind einfache Substanzen, wie solches in der Metaphysick erwiesen zu finden. Alle einfache Substanzen, wenn sie entstehen, entstehen aus Nichts, wie solches aus der Ontologie, als erwiesen angenommen wird. Gott ist der Entstehungsgrund aller solcher einfachen Substanzen (§. 6. dogm. Abschnittes Hauptst. 1.), mithin hat Gott die substantiellen Theile der Welt aus Nichts geschaffen.

Anmerk. 1. Aus diesem Lehrsaze leite ich folgendes her: 1) die Schöpfung der substantiellen Theile der Welt ist eine unmittelbare oder ersterer Ordnung (§. 1.): 2) diese Schöpfung ist ein eigentliches Wunderwerck (§. 1. Anmerk. 2.): 3) diese Schöpfung schliesset aus eine zuvor daseyende Materie (§. 1. und vorhergehende erste Folge): 4) diese Schöpfung hat schlechterdings keine materielle Ursache. Ich will wohl zugeben, daß die Schöpfung in weitläuftiger Bedeutung genommen, insofern sich der Rathschluß Gottes auf alle Theile der erschaffenen Welt erstreckt, eine materielle, auch Instrumentalursache haben kan. Aus dieser Zweideutigkeit des Worts: Schöpfung, ist auch gar leicht die Frage zu beantworten: **ob Gott auch die Accidentien in der Welt geschaffen habe?**

Anmerk. 2. Die beiden mittlern Folgen veranlassen gegenwärtige Anmerkung. Der Hr. Prof. Striebriz im ersten Stücke der prüfenden Gesellschaft in Halle läugnete, daß die Schöpfung ein wahres Wunderwerck

sey.

sey. Er meinte, vor der Schöpfung wären weder Naturkräfte, noch Veränderungsgeseze derselben da gewesen, welches das Wunderwerck erfordere. Seine Gegner erfordern zum Wunderwercke, daß Gott durch eine unmittelbare Würckung in der Welt etwas würcklich mache, es mag die Sache, und ihre Veränderungsgeseze schon da gewesen seyn, oder nicht. Auser dem würde ich ihm nicht so schlechterdings einräumen, daß vor der Schöpfung keine Veränderungsgeseze da gewesen wären, weil viele derselben unter die ewige und nothwendige Wahrheiten gehören, wodurch die Wunderwercke ihre Möglichkeit nicht verlieren, wie **Spinoza**, dem **Leibniz** die Zufälligkeit aller dieser Veränderungsgeseze nicht richtig entgegen sezte, sich einbildete. Die dritte Folge der ersten Anmerk. habe ich denen entgegen gesezt, welche eine ewige unabhängige Materie der Welt gelehret haben, die man mit der aristotelischen Ewigkeit der Welt nicht verwechseln muß. Es kam eben iene ewige unabhängige Materie dem **Aristoteles** unbegreiflich vor, darum nahm er lieber die Ewigkeit der Welt an. Man kan die **Materiarier**, deren wir im hist. Abschn. gedachten, noch auf eine andere, und zwar apagogische Art also wiederlegen. Ich nehme ihren Saz als wahr an, und folgere daraus, daß gedachte Materie entweder eine Substanz, oder ein Accidenz gewesen seyn müsse. Nicht ein Accidens, weil solches nach der Ontologie ohne einer Substanz, die das Subiect desselben ist, die Würcklichkeit nicht haben kan. Sie war auch keine Substanz. Denn sie hätte entweder eine endliche, oder unendliche seyn müssen. Keine unendliche, die nur eine einzige. Keine endliche, weil diese durch die unendliche ihre Würcklichkeit erhält; folglich hätte ein Theil der Welt existiret, ehe Gott eine Welt geschaffen, welches ungereimt genug ist. Hieraus ist klar, daß eine ewige unabhängige Materie etwas wiedersprechendes sey.

§. 6.

Die Thätigkeit in Gott, eine Welt mit einer gewissen Zeit zu schaffen, ist ewig. Beweiß. Die Schöpfung ist ein göttlicher Rathschluß (§. 2.), alle Rathschlüsse Gottes sind ewig (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), folglich ist auch die Thätigkeit in Gott, eine Welt zu schaffen, ewig.

Anmerk. Es ist kein geringer Fehler, den viele Weltweise gemacht haben, wenn sie von dieser ewigen Thätigkeit in Gott, eine Welt zu schaffen, auf die Ewigkeit der erschaffenen Welt geschlossen haben. Sie haben nicht

genug-

genugsam bedacht, daß dieser ewige Rathschluß, die bestimmte Zeit, mit welcher die Welt solte geschaffen werden, schon in sich schließt. Noch gröser ist der Irthum, wenn man sich Gott vor der Schöpfung ganz unthätig, oder in der Schöpfung auf eine ganz neue Art thätig vorstellet. Jenes streitet mit dem ewigen Leben Gottes, dieses mit der Unveränderlichkeit Gottes. Die Thätigkeit, in der Zeit etwas zu schaffen, war schon da in Gott, ehe er die Welt schuf. Sie blieb eben dieselbe, als er schuf. Sie ist noch dieselbe, ob er gleich die Welt schon geschaffen hat. Nur im Gegenstande seiner Thätigkeiten gehen Veränderungen vor, aber nicht in der Thätigkeit der göttlichen Kraft.

§. 7.

Die Thätigkeit Gottes, eine Welt zu schaffen, ist Gott selbst. Beweiß. Die Schöpfung ist ein göttlicher Rathschluß (§. 2.). Der Rathschluß Gottes ist Gott selbst (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), folglich ist auch die Thätigkeit Gottes, eine Welt zu schaffen, Gott selbst.

Anmerk. Es ist der Streit bekannt, der von den Scholastikern, von Weltweisen und Theologen unserer und der reformirten Kirche über die Frage: **ob die Schöpfung Gott selbst sey?** geführet worden ist. Hätte man sie so ausgedruckt, wie ich obigen Lehrsaz ausgedrucket habe; so hätte man ihren Streit nicht unter die einem Gelehrten nachtheilige Logomachien zehlen dürfen. Man muß Gott und seinen thätigen Rathschluß, und die Sache auser ihm, die er beschlossen hat, nicht mit einander verwechseln. Hieraus ist die Frage zu entscheiden: ob Gott die Kraft, zu schaffen, der Creatur mittheilen könne? Sie ist zu verneinen nicht nur aus gegenwärtigen Lehrsaze, sondern auch aus dem, daß die Schöpfung ein Wunderwerck sey (§. 5. Anmerk. 1. und 2.).

§. 8.

Gott, als Schöpfer, und die erschaffene Welt sind wahrhaftig und wesentlich unterschieden. Beweiß. Die Gegenstände der Rathschlüsse Gottes sind auser Gott, und also wahrhaftig und wesentlich von ihm unterschieden (§. 4. n. 4. u. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), folglich muß Gott, als Schöpfer, und die erschaffene Welt wahrhaftig und wesentlich unterschieden seyn (§. 2.).

Anmerk. 1. Wie verabscheuungswürdig ist der Irthum derer, welche

Gott

Gott und die Welt für einerlei, und nicht für ganz verschiedene Dinge ansehen wollen! Er war unter den heidnischen Weltweisen, die man Pantheisten nannte, weit gemeiner, als man hätte dencken sollen, und ein Spinoza, ein Deurhof, ein Curbach und noch mehrere haben ihn unter den Christen wieder zum Unglück in Gang gebracht.

Anmerk. 2. Es läßt sich unser Lehrsaz auch auf folgende Art beweisen: Gott ist eine nothwendige selbständige Substanz (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 1.), er ist unendlich (§. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3), er ist ewig (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst 4.), er ist unerschaffen (§. 6. dogm. Abschn. Hptst. 1. u. §. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 2.). Die Welt dagegen ist der Inbegriff aller zufälligen Substanzen (§. 1.), sie hat also den Sachgrund ihrer Würcklichkeit auser sich (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 2.), sie ist endlich (§ 5. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), sie ist nicht ewig (§. 3. n 3), sie ist geschaffen (§ 4.). Dinge, die in ihren innern und nothwendigen Beschaffenheiten verschieden sind, die nennt man wahrhaftig und wesentlich unterschiedene Dinge, folglich sind Gott und die Welt wahrhaftig und wesentlich unterschieden.

§. 9.

Die Schöpfung gehöret zu den äusern Wercken Gottes. Beweiß. Gott und die erschaffene Welt sind wahrhaftig und wesentlich unterschieden (§. 8.). Ein Werck, welches durch eine übergehende Ursache würcklich wird, heist ein äuseres. Mithin ist die Schöpfung ein äuseres Werck Gottes (§. 14. u. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 2.).

Anmerk. Jederman weiß, daß die Scholastiker die Schöpfung ein opus Dei ad extra genannt haben. Der Ausdruck war in der That unbequem, weil das Wort Schöpfung die Thätigkeit des Willens und der Macht Gottes zugleich mit andeutet. Sie redeten weit bestimmter, wenn sie die Schöpfung eine Thätigkeit nannten, die auf etwas auser Gott gerichtet ist (actio transiens).

§. 10.

Die Schöpfung der ersten Ordnung geschahe ohne aller Zeit. Beweiß. Die Schöpfung der ersten Ordnung bestehet in der Schöpfung der substanziellen Theile der Welt aus Nichts (§. 5. u. Anmerk. n. 1, u. 3.). Alle einfache Dinge, wenn sie entstehen, entstehen ohne

ne alle Zeitfolge, wie aus der Ontologie bekannt ist. Mithin geschahe die Schöpfung der ersten Ordnung ohne alle Zeitfolge.

Anmerk. Der Weltweise ist um eine Schöpfung innerhalb sechs Tagen ganz unbekümmert. Der Theolog aber kan bei der Erzehlung des Moses, daß Gott die Welt in einer Zeit von sechs Tagen geschaffen habe, und bei den Einwürfen, die man überhaupt, und fast bei iedem Tageswercke gemacht hat, nicht ganz gleichgültig seyn.

§. 11.

Die erschaffene Welt ist für einen Weltweisen der fruchtbarste Erkentnißgrund Gottes und seiner Volkommenheiten. Beweiß. Gott ist der Entstehungsgrund der gegenwärtigen Welt (§. 4.). Ein ieder Entstehungsgrund drucket allezeit seinem Effect gewisse Beschaffenheiten ein, daraus man ihn erkennen kan, oder der Effekt ist allezeit ein Bild, ein Erkentnißgrund von den Volkommenheiten des Entstehungsgrundes (§. 4. Anmerk. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 1.), folglich ist die erschaffene Welt für einen Weltweisen der fruchtbarste Erkentnißgrund Gottes und seiner Volkommenheiten.

Anmerk. Es liese sich der erwiesene Saz auch auf die Art erweisen: Alle Rathschlüsse Gottes sind Thätigkeiten seines Verstandes, seines Willens, seiner Weißheit, Güte, Gerechtigkeit und Macht (§. 4. n. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 17.). Die Schöpfung ist ein Rathschluß Gottes (§. 1.), folglich ist die erschaffene Welt für den Weltweisen u. s. w.

§. 12.

Gott hat durch die Schöpfung ein Recht des Eigenthums über alle Geschöpfe erhalten. Beweiß. Gott ist der Entstehungsgrund der gegenwärtigen Welt (§ 4.). Ein ieder Moralist und Rechtsgelehrter erkennet den Entstehungsgrund eines Dinges für den rechtmäsigsten Titel des Eigenthums, zumal, wenn gar niemand vorhanden ist, der auf dieses verfertigte Werck Ansprüche machen kan. Mithin hat Gott, auser dem sonst nichts war, als er die Welt schuf, das gegründeste Recht des Eigenthums durch die Schöpfung über alle seine Geschöpfe erhalten.

Anmerk. Von den Zwecken der Schöpfung wird das folgende Hauptstück besonders handeln.

Des neunzehenden Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Schöpfung.

§. 1.

Es sind dreierlei Streitigkeiten, die ich zu unterscheiden habe. Erstlich über die Schöpfung Gottes überhaupt: Hernach über die Schöpfung aus Nichts ins besondere; endlich über einzelne Sätze, die ich im dogmatischen Abschnitte erwiesen habe. Bei den lezten Streitigkeiten werde ich bloß die Einwürfe anführen, die man wieder selbige gemacht hat.

§. 2.

Der erste Streit betrift die Schöpfung überhaupt. Man ist von beiden Seiten mit einander darinne eins, daß die Schöpfung in eigentlicher Bedeutung zu nehmen, und eine Thätigkeit Gottes dadurch zu verstehen sey, durch welche die Welt ihre Würcklichkeit empfangen habe. Nur die Atheisten, besonders Pantheisten läugnen die Schöpfung in angeführter Bedeutung: wir aber beiahen selbige.

§. 3.

Erheblich ist dieser Streit, weil ohne der Schöpfung Gottes keine Erhaltung und Regierung, mithin auch keine darinne gegründete Verehrung Gottes seyn kan, wodurch alle Verbindlichkeit zur Religion aufhöret.

Anmerk. Der Hr. Clerk in seinem mit vielem Fleise verfertigten Buche unter der Aufschrift: Untersuchung des Unglaubens, der des Joh. Alphonsus Rossets algemeine Gedancken von der Deisterei, nebst einer Vorrede des D. Baumgartens wieder das Glaubensbekenntnis des Edelmanns beigefügt sind, Halle 1747. 8., urtheilet gewiß nicht ohne Einsicht, wenn er S. 294. also schreibet: „Die Ungläubigen greifen „die Lehre der Christen von der Erschaffung der Welt am häufig„sten an, und auf diese kommt so viel an, daß man sagen kan, wenn die„ser Punkt fest gesezet sey, so liesen sich die übrigen ohne Schwierigkeit „annehmen; hergegen, wenn der zweifelhaft bliebe, so müsse alles andere

„in der Religion auch nothwendig ungewiß seyn. Man kan in der Re„ligion nicht wohl fortkommen, wenn man nicht zuvor mit der Schöp„fung angefangen hat.„ Dieser so wichtigen Lehre wäre wohl, nach meiner Meinung, noch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, als die zweite Stüze der Religion an die Seite zu sezen.

§. 4.

Der erste Einwurf. „Was mit den Eigenschaften Gottes „und ausgemachten Wahrheiten der Vernunft streitet, hat weder eine „innere noch äusere Möglichkeit. Aber die Schöpfung in eigentlicher „Bedeutung genommen u. s. w., folglich hat sie weder eine innere noch „äusere Möglichkeit. Den Untersaz beweißt man also: die Schöpfung „in der Zeit streitet mit der Unveränderlichkeit Gottes, welches eine göttliche Eigenschaft. Sie streitet mit dem Saze: Aus Nichts wird „Nichts, welches eine ausgemachte Wahrheit der Vernunft ist.„

Ich läugne den ganzen Untersaz. Ich läugne also einmal, daß die Schöpfung in der Zeit mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens streite. Man ist nicht im Stande, solches zu beweisen, wo man nicht folgende falsche Säze dabei als wahr voraus sezt: 1) alle Veränderung oder Anfang des Gegenstandes des göttlichen Willens bringt auch nothwendig eine Veränderung des göttlichen Willens selbst mit sich, welches nicht einmal bei uns Menschen allezeit zutrift, 2) ohne Anfang der Thätigkeit göttlicher Macht kan die Welt nicht anfangen, zu seyn, 3) die Thätigkeit des Willens ist von dem göttlichen Rathschluß und von der Thätigkeit der Macht Gottes realiter unterschieden, welches dem wiederspricht, was oben Hauptst. 5. §. 10. dogm. Abschn. bewiesen worden. Ich läugne hernach, daß die Schöpfung dem Saze: aus Nichts wird Nichts, wiederspreche. In dem Verstande, wie er von den Gegnern in diesem Einwurfe genommen wird, erkenne ich ihn für keine ausgemachte Wahrheit der Vernunft. Man giebt ihm den Sinn: ohne einer daseyenden Materie wird nichts würcklich. Ich gestehe ein, daß nach diesem Verstande eine ewige Materie der Welt erweißlich sey. Allein den wahren Verstand des Sazes findet man im histor. Abschnitte §. 6. Buchst. d. angegeben, daraus nichts wieder die innere Möglichkeit der Schöpfung geschlossen werden kan.

Anmerk. Man wird ferner sagen, auf solche Art wäre die Schöpfung ein bloses Wollen, zumal da ich sie selbst durch einen Rathschluß erkläret hätte.

hätte. Nun wäre es ia eine bekannte Sache, daß unsere Gottesgelehrten verlangten, daß die Schöpfung nicht ein bloses Wollen, sondern auch eine Würckung seyn müsse, und daß sie über die Frage stritten: ob zwischen den ewigen Rathschluß Gottes an sich, und der würcksamen Ausführung derselben in der Zeit, in Gott kein reeller Unterschied sey? Worüber der Petavius in seiner Hist. Dogm. nachgelesen werden könte. Hierauf antworte ich, wenn man durch das bloße Wollen eine Neigung ohne aller Thätigkeit und Würckung versteht, so wäre die Würcklichkeit der Welt, oder ihre Schöpfung aus einem solchen bloßen Wollen ganz unbegreiflich. Allein das wäre eine ganz unerhörte Absonderung, die sich in Gott nicht machen läßt. In Gott ist Wollen, Rathschluß, Ausführung seiner Rathschlüsse lauter Thätigkeit und volkommen einerlei. Bei Gott ist es nicht nöthig, auser seinem Rathschlusse eine Welt zu schaffen, noch eine andere davon verschiedene Thätigkeit, den Rathschluß nämlich auszuführen, anzunehmen. Dadurch würde die Unendlichkeit, Ewigkeit, Einfachheit Gottes gar sehr leiden. Es ist unerlaubt, in Gott eben einen solchen Unterschied auf einander folgender Thätigkeiten, wie bei uns, zu machen, wenn wir unser Vorhaben, unsern Rathschluß ausführen wollen. Den Begriffen nach, die wir uns davon machen, der Gegenstände nach, welche durch den Rathschluß Gottes würcklich werden, will ich ohne Wiederspruch einen Unterschied, und so gar einen reellen, in Ansehung der Gegenstände zu geben; aber nicht in Ansehung der göttlichen Thätigkeiten selbst, die wir nur in den Begriffen unterscheiden können. Welcher Weltweise, der dieses genau erweget, wird nicht voller Betrachtung über den schönen und erhabenen Ausdruck des Moses: und Gott sprach, es werde — und es wurde? Schöner konte der Unterschied, wie Gott etwas hervorbringt, und wie wir, auser uns etwas würcklich machen, in Wahrheit nicht ausgedrucket werden. Ja! könte man noch einwenden, und sagen: der Gebrauch der Kraft, zu schaffen, ist mit dem Rathschlusse Gottes gleich ewig, oder nicht. Dort würde folgen, daß also auch die Welt gleich ewig mit Gott seyn müste. Hier würde folgen, daß in Gott auf einander folgende Thätigkeiten wären. Ich antworte, gleich ewig in Gott seyn, heist entweder von Gott realiter nicht unterschieden seyn; so gebe ich zu, daß etwas gleich ewiges in Gott sey, und läugne die daraus hergeleitete Folge. Gleich ewig in Gott seyn (coaeternum) kan auch so viel heisen, als in einerlei Punkt der Succeßion fallen; so läugne ich, daß in Gott etwas gleich

ewiges gebe, weil in Gott gar keine Succeßion seiner Thätigkeiten statt findet.

§. 5.

Der zweete Einwurf. „Der Rathschluß, eine Welt zu schaf„fen, ist ewig (§. 6. dogm. Abschn.), folglich kan die Welt nicht einen An„fang ihrer Würcklichkeit haben, und die Schöpfung in der Zeit gesche„hen seyn, weil die Ewigkeit die Zeit ausschliesset.

Ich läugne die Folge des Obersazes, davon ich schon den Grund im dogm. Abschnitte §. 6. Anmerk. angegeben habe. Nur will ich noch etwas zur Erläuterung des Ausdrucks: eine Schöpfung in der Zeit anführen. Er ist ganz voll von Zweideutigkeiten, die einen Kopf, dem es an deutlichen Begriffen fehlet, gar sehr verwirren können. Dieser Ausdruck kan einmal andeuten, daß schon eine Zeit, ehe Gott schuf, da war. Dieses ist gerade der unrichtige Gedancke, den iener Ausdruck erweckt. Vor der Schöpfung war noch keine Ordnung auf einander folgender Dinge, also auch keine Zeit da. Mit der Schöpfung fingen die zufälligen Dinge, die innern und äusern Veränderungen allein unterworfen sind, erst an, wodurch nun auch die Zeit würcklich wurde. Die Schöpfung in der Zeit kan auch so viel bedeuten, etwas hervorbringen, welches ohne einer Zeit nicht seyn kan. In diesem Gedancken ist nichts irriges, weil Geschöpfe ohne Jahre und Tage, und ohne einem gewissen Alter nicht seyn können.

Anmerk. 1. Man hatte dem **Poiret** auch diesen Einwurf gemacht, welchen er in seinen Cogitat. rat. de Deo &c. nach der dritten Ausgabe S. 789. f. richtig also beantwortete: Dictum est iam de τῶ velle ab aeterno creare, quae est ambigua phrasis. Ante mundum, neque tempus, neque temporis erat punctum prius aut posterius. - - Dixit Deus, volo mundum existere; & tunc exstitit extemplo mundus, & hoc primum fuit momentum, & ante hoc nullum fuit ipso facto possibile momentum. Der Hr. **Bayle** unter dem Wort Zarabella Buchst. H. hält diese Antwort des **Poirets** für schlecht, weil sie die Schwierigkeit nicht im geringsten hebe, sondern so gar alle Mittel, selbige zu heben, wegnehme. Er dagegen nimmt, um den Zweifel zu lösen, eine nach und nach folgende Dauer noch vor dem Rathschluß Gottes an, welche weder Anfang noch Ende habe, und deren Theile eben so unterschieden sind, als der Ausdehnung ihre, welche Gott gleichfals vor

seinen

seinen Rathschlüssen, als unendlich nach den dreien Außmessungen erkannt hat. Er hat einen Theil von dieser unendlichen Dauer in dem Stande der möglichen Dinge gelassen, und Rathschlüsse zum Daseyn des andern Theils gemacht. Er hat einen gewissen Augenblick, die ihm in dieser idealistischen Dauer gefallen hat, für das erste erwählet, was da seyn würde, und hat die That damit verbunden, vermöge welcher er, die Welt zu erschaffen beschlossen hat. Dieserwegen beweißt die Ewigkeit dieser Würckung der Welt ihre nicht. Dieserwegen beweißt auch die Untheilbarkeit der wesentlichen Dauer Gottes nicht, daß die Welt nicht angefangen hätte. Wir haben auch in dieser idealischen oder möglichen Dauer das wahre Maaß der Zeit gesehen. Gesezt, daß des Baylens angenommene Hypothese von einer ewigen Dauer vor dem Rathschluß Gottes alle Schwierigkeiten hübe, die er dadurch hat heben wollen; so verwickelt er sich durch gedachte Hypothese in solche Schwierigkeiten, die er nicht wird auf die Seite schaffen können, weil sie eine blose Erdichtung des Baylens ist, die auser seinem Gehirne nirgends eine Würcklichkeit hat.

Anmerk. 2. Daraus ist die unnüze Frage: **ob Gott diese Welt nicht früher hätte schaffen können?** leicht zu beantworten. Mit dieser verwechsele man nicht folgende Frage: **ob Gott nicht eine Welt hätte schaffen können, die weit älter, als die unserige gewesen wäre?** Jene Frage war ohne Verstand. Diese Frage ist den Weltweisen unauflößlich, da er noch nicht einmal das Alter der gegenwärtigen Welt recht weiß, auch niemals die Tiefen der Weißheit Gottes ergründen wird. Man schlage hiervon nach Recueil de diverses pieces de Mr. Leibniz T. I. Ecrit. V. de Mr. Leibniz §. 55. ff.

§. 6.

Der dritte Einwurf. „Gott hat die Welt entweder in der „Zeit, oder ohne der Zeit geschaffen. Ist das lezte wahr; so ist sie ewig. „Ist das erste wahr; so muß eine Welt geschaffen worden seyn, da schon „eine Welt, die ohne Zeit nicht seyn kan, da war. Demnach ist die „Schöpfung der Welt ein unmögliches Ding, oder sie ist ewig, ohne „Schöpfer.„ Diesen Einwurf finde ich in des Hrn. Joh. von Nowiki Wege zu Gott, welcher vor kurzen zu Königsberg auf 9. B. in 8. gedruckt worden ist.

Ich antworte: es hat dieses Dilemma gar viele Fehler. Der erste Fehler liegt in den Redensarten der beiden ausgedruckten Glieder.

Denn

Denn die Welt in der Zeit schaffen, ist zweideutig, wie ich solches im vorhergehenden Einwurfe deutlich gewiesen habe. Hernach, die Redensart: die Welt ohne der Zeit schaffen, ist gleichfals zweideutig. Soll sie andeuten, eine Welt schaffen, in welcher gar keine Zeit ist? dieses ist wiedersprechend, weil alle zufällige Dinge eine Zeit nothwendig in sich schliesen müssen. Soll sie andeuten, eine Welt ohne Anfang schaffen? dieses wird sich genauer im Hauptstücke von der Ewigkeit der Welt untersuchen lassen. Der zweete Fehler dieses Schlusses ist, daß die Zweideutigkeit der beiden Glieder des Obersazes verursacht, daß die Gründe der beiden Untersäze ihre Nothwendigkeit verlieren. Denn daraus, daß die Welt in einer Zeit geschaffen, d. i. daß sie ohne einer Zeit nicht geschaffen werden konte, folgt nicht, daß schon eine Welt und eine Zeit da gewesen seyn müste. Daraus, daß die Welt ohne Zeit geschaffen sey, d. i. daß sie ohne Anfang geschaffen, folgt nicht, daß sie mit Gott gleich ewig sey, ob ich gleich die Folge zugebe, wenn die aristotelische Ewigkeit der Welt, oder die weder Anfang noch Ende ihrer Veränderungen hat, zugebe.

§. 7.

Der vierte Einwurf. „Wenn Gott die Welt nicht von Ewig„keit, sondern in einer gewissen bestimmten Zeit geschaffen hat; so folge, „daß in den göttlichen Thätigkeiten selbst eine Zeitfolge seyn müsse.„ Hierauf antworte ich kurz, und läugne die Folge des Obersazes. Denn aus dem Anfange der Welt kan kein Anfang, und Wechsel der Thätigkeiten Gottes geschlossen werden, ohne das, als wahr voraus zu sezen, was man den Gegnern läugnet.

§. 8.

Der fünfte Einwurf. „Wenn die Welt in Ansehung der nach„folgenden Zeiten ohne Ende ist; so folgt, daß sie auch in Ansehung der „vorhergehenden Zeiten ohne Ende seyn müsse.

Ich läugne auser der Folge, die Wahrheit des Förderssazes aus folgenden Gründen. Erstlich, es ist derselbe ein ohne Beweiß angenommener Saz: Hernach könte man ihm die Meinung der alten Weltweisen, welche eine Verwandelung der erschaffenen Welt in ihre erste ewige Materie gelehret haben, entgegen sezen, davon der historische Abschnitt Nachricht geben kan. Endlich könte man sich auf den Untergang der Welt durchs

Feuer

Feuer, welchen die Stoiker, oder durch einen Cometen, den Heyne in Ansehung unsers Erdbodens lehrte, berufen, wenn man Lust hätte, die Gegner mit Hypothesen zu wiederlegen, wie sie uns hier mit Hypothesen angegriffen haben.

§. 9.

Der neunte Einwurf. „Wenn die Schöpfung eine übergehende Handlung sey; so folge, daß es eine vor der Schöpfung daseyende Materie gegeben habe. Das erste sey von mir §. 9. und Anmerk. des dogm. Abschnittes selbst für richtig erkannt worden. Die Folge des Obersazes erhelle aus der Regel: In ein Nichtding könne man nicht würcken. „

Ich läugne die Folge des Obersazes. Die Regel, deren man sich zum Beweiß derselben bedienet hat, ist zweideutig. Man nimmt das Nichtding (non-ens) entweder für das Unmögliche, oder für das noch nicht daseyende. Im ersten Fall gebe ich zwar die Richtigkeit der Regel, aber nicht den richtigen Gebrauch derselben am gegenwärtigen Orte zu, weil die zu erschaffende Welt nichts unmögliches war. Im andern Falle läugne ich die Richtigkeit des Sazes: Eine iede übergehende Handlung, auch so gar bei Gott, erfordert eine schon daseyende Materie. Glaubt man, daß ohne einer solchen schon vorhandenen Materie keine übergehende Handlung statt finden könne; so sezt man dabei immer etwas voraus, was man erst erweisen muß.

Anmerk. Man beruft sich auch auf Hebr. 11, 3., wo versichert werde, daß die Welt aus μὴ φαινομένοις, aus etwas, das nicht sichtbar sey, geschaffen worden. Daraus erhelle, daß es eine zuvor daseyende ewige Materie der Welt gebe. Ein Gottesgelehrter, der die Göttlichkeit des Briefes an die Hebräer erkennt, muß sich auf diesen Einwurf einlassen; der Weltweise aber hat solches nicht nöthig. Jener wird einmal den Förderssaz, wenn man durch die unsichtbare Dinge die ewige Materie der Welt verstehen will, läugnen: hernach wird er auch die Folge des Obersazes nicht zugeben, weil das Unsichtbare auch oft bedeutet das, was nicht würcklich ist, und aus dem Begrif des Unsichtbaren die ewige daseyende Materie der Welt nicht nothwendig geschlossen werden kan.

§. 10.

Der zehende Einwurf. „Hat Gott die Welt aus obiectivi„schen Gründen geschaffen (§. 2. dogm. Abschn.); so folgt, daß Gott die „Welt nicht ohne Verlezung seiner Freiheit und seines Majestätsrechtes „geschaffen habe. Das lezte sey falsch, folglich auch das erste.„

Ich läugne die Folge des Obersazes, sowol in Ansehung der dadurch verlezten Freiheit, wie auch des dadurch verlezten Majestätsrechtes. Denn die obiectivischen Gründe verlezen nicht die Freiheit, es wäre denn, daß man sie durch ein Vermögen, sich aus einem volkommenen Gleichgewichte zu bestimmen, erklären wolte, welches ein irriger Begrif von der Freiheit ist (§. 6. Buchst. f. h. i. k. l. dogm. Abschn. Hptst. 12.). Die obiectivischen Gründe verlezen auch nicht das Majestätsrecht Gottes, wozu die herrschaftliche Gerechtigkeit Gottes gehöret, welche ohne den obiectivischen Gründen zu keiner Ausübung gebracht werden kan.

§. 11.

Der eilfte Einwurf. „Wenn Gott die Welt in der Zeit ge„schaffen hat; so folgt, daß Gott entweder vor der Schöpfung ganz un„thätig und müßig, oder in der Schöpfung auf eine neue Weise thätig wor„den sey. Beides sey ungereimt, weil das erste gegen das ewige Leben, „das lezte gegen die Unveränderlichkeit Gottes streite.„ Ich läugne die Folge des Obersazes, davon die Gründe §. 6. Anmerk. dogm. Abschnittes stehen.

Anmerk. Dieser Einwurf ist eben das, was die unnüzen und verwegenen Fragen der Gottesverläugner sagen wollen: was Gott gemacht habe, ehe er die Welt geschaffen? warum er sie nicht früher geschaffen? warum er nun erst Hand an die Schöpfung geleget habe? was bewog ihn nun, das ihn vor so vielen Jahrhunderten nicht bewegen konte? Der Herr **Cudworth** hat solche in Syst. Intell. nicht nur angeführet, sondern auch S. 90. §. 19. mit Stellen vom **Velleius**, und dem **Lucrez** bestätiget. Der Herr **Parcker** in seinen Dispp. de Deo &c. S. 192. Disp. 2. Sect. 27. verdienet, hiervon nachgelesen zu werden.

Des neunzehenden Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Schöpfung Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Die erschaffene Welt ist das betrachtungswürdigste Werck für einen Menschen, der nur ein wenig Begierde hat, etwas zu wissen, und etwas schönes zu sehen. Welch künstlicher Bau im Ganzen, und in einem ieden seiner Theile! Welche Ordnung, welche Pracht an und bei den grosen Weltkörpern so wol, als bei den kleinern! Welche bewundernswürdige Einrichtung der ganzen Geisterwelt, davon wir nur den kleinsten Theil an unserer eigenen Seele empfinden! Welche Weißheit in der Verknüpfung aller dieser Körper und Geister unter einander! Welche Nuzbarkeit auch der kleinsten und geringsten Sache, sie sey auch, welche sie wolle, am Himmel, in der Luft und auf der Erde! Könige und Fürsten, die reichsten ihrer Unterthanen sammlen Cabinete von vortreflichen Wercken der Natur, von Vögeln, von Thieren, von Metallen, von Wercken, die die Hand der besten Künstler verfertiget hat, und wir sind begierig, selbige zu sehen und zu bewundern. Allein, welches ist wohl von diesen allen so kostbar, so reich und vollständig, als das grose Cabinet unseres Gottes, die sichtbare Welt? Eine Schiffsflotte auf dem weiten Meere, grose prächtig angelegte Städte, die schnellen und Bewunderungsvollen Evolutionen einer geübten Armee, sind gewiß werth, daß man, sie zu sehen, Zeit und Kosten darauf verwende. Allein wie klein sind diese Wercke gegen das erstaunliche Weltgebäude, das man täglich ohne grosen Aufwand beschauen und bewundern kan! Was ist die Pflicht des Menschen hiebei, den Gott mitten unter diese herrliche Dinge gesezet hat? Seine Pflicht ist, alles dieses aufmercksam zu betrachten, und durch diese Betrachtungen zu dem hinauf, gleichsam wie auf einer Leiter zu steigen, und seine Gröse in der Gröse seiner Wercke, die doch iener noch lange nicht gleich kommt, ehrfurchtsvoll anzubeten. Wer diese Pflicht unterläßt, ist nicht werth, ein Geschöpfe des Des grösten Werckmeisters, der alle übertrift, genannt zu werden.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Wir sind schuldig, die Schöpfung für die gröste und ganz erste Wohlthat zu erkennen, die uns Gott erwiesen hat. In der Schöpfung empfängt alles sein Daseyn, Leben, Einrichtung, Ordnung und Verknüpfung. Dieser erste Zustand wird der Ursprung aller nachfolgenden. In der Schöpfung erweiset sich die Güte, die Freiheit, die Weißheit und Macht Gottes recht thätig. Diese Schöpfungswohlthat müssen wir mit immerwährenden Dancke erkennen, und seine daraus hervorleuchtenden Volkommenheiten in unsern Herzen und mit unsern Munde unaufhörlich loben und preisen. Erweiset uns Gott durch die mit uns verbundene Geschöpfe, die um unsers Nuzens willen gemacht sind, unzehlig viel gutes; so hüte man sch nicht so wohl für den Mißbrauch dieser Dinge, welches eine Art des Undanckes gegen Gott wäre, sondern sehe sie als die stärcksten Reizungen und Aufforderungen zur zärtlichsten Gegenliebe und Danckbeflissenheit gegen diesen freigebigen Wohlthäter an.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Das Eigenthumsrecht, das Gott durch die Schöpfung über seine Geschöpfe erlangt hat, verbindet uns zu einem willigen Gehorsam gegen ihn, zu der schuldigen Unterwürfigkeit seines Willens, und gelassenen Zufriedenheit über das ganze göttliche Verfahren mit uns. Muß sich der erkaufte Sklave alles gefallen lassen, was sein Herr mit ihm vornimmt; warum wollen wir uns dem Willen des Herrns nicht unterwerfen, der der heiligste, weiseste und untadelhafteste ist. Alle eigene Empörungen wieder Gott, alle Zweifel über die Ansprüche, die Gott auf uns, als seine Geschöpfe hat, aller Gefalle an den Ungehorsam und frechen Urtheilen anderer über dieses Eigenthumsrecht, das Gott zustehet; gehören zu den Handlungen, die unserer Pflicht schnurstracks zuwiederlaufen. Schäze, meine Seele! das grose Vorrecht, ein Eigenthum deines Schöpfers zu seyn! Denn keiner wird sein Eigenthum so bewahren, als Gott, der Himmel und Erden geschaffen hat, und niemand wird vor allem Mißbrauche seines Besizers so sicher seyn, als der, welcher ein Eigenthum unseres Gottes ist.

Des zwanzigsten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von dem Endzwecke der Schöpfung.

§. 1.

Die wenigsten Schriften, die ich hier anführe, sind Disputationen. Ihre Verfasser sind folgende: Joh. Ach. Felix Bielcke a), Joachim Georg Darjes b), Joh. Peter Döring c), M. Adam Wilhelm Franz d), Sam. Huber e), M. Ludw. Alexander Krebs f), Gottl. Ludolph Münter g), Philorthus und Philotheorus h), Ernst Ludw. Rahtlef i), Joh. Friedrich Stiebritz k), E. Schwedenberg l), D. Georg Venzky m), Christ. Ernst von Windheim n).

a) Abhandlung von dem lezten Zwecke der Schöpfung nach Schrift und Vernunft, Frf. und Leipz. 1751. Sie ist gegen den Hrn. geheimen Rath Darjes gerichtet, der die Religion durch seine Lehre hätte unterminiren wollen, welcher Ausdruck ihm sehr verdroß. b) Abhandlung von der göttlichen Absicht bei der Erschaffung der Dinge, welche in der zwoten Sammlung seiner philosoph. Nebenst. S. 51. ff. anzutreffen. c) Philosophische Nebenstunden vom Saz des zur. Grundes, von der Absicht der Erschaffung der Welt, und der Freiheit der Menschen, Herßfeld 1753. Sie ist wieder des Hr. Darjes philosoph. Nebenst geschrieben d) Disp. de fine, quem sibi Deus de mundo proposuit, vltimo Lipſ. 747. e) Disp. de fine, ad quem homo conditus Viteb. 593. Eiusd secunda contra Synopsin Kimedoncii ibid. 593. Wie alle Schriften dieses Mannes, der im sechszehenden Jahrhundert durch seine Lehren viel Aufsehen machte, sehr selten zu finden sind; so sind auch diese beide Disputationen ungemein rar. f) Comment. philoſ. de fine creationis primario & vltimo ad virtutis metam contingendam maxime neceſſario Lipſ. 768. g) In der vermischten Hamb. Bibliothek S. 441. im 2ten Bande 751 kommen von diesem Verf. der damals Conrektor des Gymnas. zu Hildesheim war, zwo Abhandlungen von dieser Materie vor. h) Diese erdichtete Verfasser gaben beim Jungnickel in Erfurt 762. heraus: vernünftige Gedancken von dem wahren Endzwecke Gottes bei der Schöpfung, welcher weder seine Ehre noch die Glückseeligkeit der sittlichen Welt sey Man wiederlegt hauptsächlich die Darjesische philosoph. Nebenst. i) In der Monatsschrift: der **Gottesgelehrte**, die anfänglich die Aufschrift hatte: der **Theologe**, und 1758. aufhörte, hat auch Jemand im 3ten Theile die Meinung bestritten, daß die Ehre Gottes nicht der lezte Zweck der Schöpfung gewesen. k) Abhandlung von der Absicht Gottes bei der Erschaffung der Welt, welche S. 379. ff.

in seinen vermischten Abhandlungen, welche sich mit allerlei wichtigen Wahrheiten, zur Aufnahme der Wissenschaften und der Religion beschäftigen, stehet, Halle 1753. l) Lib. de infinito & caussa finali creationis Dresd. 734. in 8. m) Der Verf. war Rekt. zu Prenzlow, und schrieb: Philosophische Untersuchung der Bewegungsursachen, warum Gott die Welt erschaffen habe. Sie ist gegen Hrn. M. H. R. Z. O. gerichtet, der seine Gedancken über eben die Frage im ersten Bande S. 134. der vermischten Hamb. Bibl. hatte einrücken lassen. n) Schreiben vom lezten Zwecke Gottes bei der Schöpfung der Welt. Helmst. 746. in 4.

§. 2.

Auser den Atheisten a) läugnet niemand, daß Gott die Welt aus Absichten geschaffen habe. Fraget man aber die Weltweisen, welches denn die Absichten der erschaffenen Welt wären; so fallen die Antworten darauf ganz verschieden aus. Die Meinung, welche den meisten Beifall erhielte, war, daß Gott zur Kundmachung und Verherrlichung seines Namens, oder um seiner Ehre willen die Welt geschaffen habe. Sie bekam gar viele Gegner, nicht so wol in den ältern Zeiten, wenn ich den Plotinus und einige Scholastiker ausnehme, als vielmehr in den spätern.

a) Ein Gottesverläugner leugnet die Weißheit Gottes, und die Schöpfung aus Nichts, darum kan er auch keine Absichten der Schöpfung und der erschaffenen Dinge zu geben. Man zehlet dahin, 1) den **Demokritus**, wie aus dem Lib. V. de generatione animalium c. VIII. p. 713. T. II. opp. zu ersehen: 2) den **Epikurus**, davon Zeugnisse bei seinem getreusten Schüler, dem Lucrez Lib. IV. v. 832-835. ff. T. II. S. 139. nach der Ausgabe des Haberkamps, zu finden: 3) den **Strato**, wie der **Plutarch** Lib. aduersus Colotem S. 1115. Tom. II. opp. solches bezeuget: 4) der **Asclepiades**, den **Galenus** de vsu partium und **Coelius Aurelianus** Lib. I. c XIV. acutarum passionum wiedersprach: 5) der von **Spinoza** in seiner Ethick P. I. S. 35. u ff. Sed dum, schreibt er, quaesiuerunt ostendere, naturam nihil frustra (h. e. quod in vsum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam, Deosque aeque, ac homines delirare. Auf der folgenden Seite, welche Stelle ich schon oben (§. 2. Buchst. d. Hist. Abschn. Hauptst. 13.) weitläuftiger angeführet habe, schreibt er: Vt iam ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere & omnes caussas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Jene alte wiederlegten **Hippokrates**, **Plato**, **Aristoteles**: und den **Spinoza** der **Poiret** in seinen Cogitat. Rat. de Deo &c. S. 521. ff.

b) Der **Plotinus** Libro contra Gnosticos Ennead. II. Lib. IX. c, 4. S. 202. spricht von diesem Zwecke der Schöpfung recht verächtlich, wenn er von selbigen also schreibt: γελῖον, ἵνα τιμιῶται, καὶ μεταφερόμενον ἀπὸ τῶν ἀγαλμα-

γαλματοποιῶν τῶν ἐνταυθα, d. i. Es ist etwas Ungereimtes, zu sagen, daß Gott die Welt geschaffen habe, damit er geehret würde. So dencken diejenige, welche die Leidenschaften unserer Bildhauer biß auf die Götter ausdehnen. Hätten einige der Scholastiker nicht zu sehr verworrene Begriffe gehabt, wie ein Poiret in seinen Cogit. Rat. Lib. III. c. 15., den der Hr. Bülfinger in seinen Diluc. p. 533. wiederlegete, von der Ehre, die sie für etwas lasterhaftes hielten; so würden sie die Meinung von dem Zwecke der Schöpfung nicht verworfen haben.

Der Descartes verwarf nicht nur alle Untersuchung der Absichten natürlicher Dinge, sondern hielte es auch für kindisch und ungereimt, in der Metaphysick zu sagen, daß Gott, nach Art eines hochmüthigen und eigennüzigen Menschen, die Welt zu dem Ende geschaffen hätte, damit er von den Menschen geehret werde a). In Engeland, Holland und Franckreich zog man wieder den Cartesius zu Felde. Ich will nur den Joh. Raius, Stilingfleet, Pet. Dan. Huetius, Bernh. Nieuwentyt, und den Wilhelm Derham anführen. In Teutschland verwarf Herr von Leibniz die Cartesianische Meinung b).

a) Er hat diese Gedanken an verschiedenen Orten seiner Schriften geäusert. In Medit. IV. schreibt er hiervon also: Atque ob hanc vnicam rationem *totum* illud *causarum genus*, *quod a fine peti solet*, in rebus physicis nullum vsum habere existimo: non enim absque temeritate me puto inuestigare posse *fines Dei*. In seinen principiis Philosophiae Lib. I. §. 28. et P. III. §. 2. 3. heißt es: Nullas vnquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, admittimus, quia non tantum nobis debemus arrogare, vt eius consiliorum participes esse possimus. Ferner an einem andern Orte: Puerile esset et absurdum asserere in Metaphysicis, *Deum*, *ad similitudinem hominis superbi*, *non habuisse alium finem in constituendo mundo*, *quam hunc vt laudaretur ab hominibus*.

b) Das, was Leibnitz wieder den Cartesius erinnert hat, stehet in den Actis Erudit. 1682. S. 186. Errant valde, heißt es, ne quid grauius dicam, qui causas finales cum *Cartesio* in Physica reiiciunt u. s. w. Von den übrigen will ich bloß die Titel ihrer Schriften anführen: 1) Raius the Wisdom of God manifested in the works of creation Lib. I. c. VII., 2) Stilingfleet in Originibus sacris Lib. 3. c. I., 3) Huëtius in Censura Philosophiae Cartesianae cap. vlt., 4) Nieuwentyt in Wereld Beschouwinge S. 15. nach der teutschen Uebers., 5) Derham in Physico Theolog. Lib. V. c. I.

Der Herr Pet. Bayle a), und der Hr. Wilhelm King b) in Engeland gehören auch zur Anzahl derer, welche läugneten, daß Gott zur Verherrlichung

lichung seines Namens die Welt geschaffen hätte. Welche der Hr. von Leibniz und der Hr. Placette wiederleget haben c).

a) Der Bayle streuet nicht nur in seinem krit. Wörterbuche seine Einwürfe dagegen hie u. da ein, sondern bestreitet diesen Zweck hauptsächlich in seiner Responſe aux Queſtion &c. Tom. III. S. 802. Seine Worte führet Hr. von Leibniz in der Theodicee an, die also lauten: Gleichwie das unendliche vollkommene Wesen in sich selbst eine Herrlichkeit und Seeligkeit findet, die zu keiner Zeit wachsen noch abnehmen kan: also hat es bloß und allein seine Gütigkeit zu Erschaffung der Welt veranlasset. Es hat weder die Ehrbegierde, gelobet zu werden, noch einiger Bewegungsgrund des Eigennuzes seine Herrlichkeit und Seeligkeit zu erhalten oder zu vermehren, einen Theil daran gehabt.

b) In seinem Buche de Origine mali c. I. §. 10. schreibt der Hr. King hiervon also: Noui communiter dici *mundum conditum* esse *ad gloriam Dei*, sed hoc ἀνθρωποπαθῶς; eodem enim modo, cupido gloriae tribuitur Deo, quo ira, amor, vindicta, oculus et manus.

c) Der Hr. von Leibniz gab zwar zu, daß das vornehmste Stück der göttlichen Absichten die Glückseeligkeit der vernünftigen Kreaturen sey, wiederlegte aber das übrige, was Bayle gesagt hatte, in seiner Theodicee nach der Gottsch. Uebers. S. 277. §. 116. und S. 281. ff. Ingleichen in den Anmerkungen über des Kings Buch, welche der Theodicee angehangen worden sind. Der Hr. Placette that dergleichen in seinem Buche: Responſe à deux objections de Mr. Bayle P. 2. c. 3. S. 138. ff. Bei welcher Gelegenheit er auch dem Placäus, Tronchin, Bernard, King, die eben der Meinung waren, widersprochen hat.

In Teutschland gab man dem Dippel oder Christian Demokritus in seiner Demonstratione Euangelica, in welcher das ganze Kap. 2. von dieser Streitfrage handelt, schuld, daß er ebenfals den Zweck der Schöpfung ganz verworfen hätte. Seine Absicht, warum er solches gethan habe, sey leicht zu errathen. Er glaubte dadurch die Lehre von der Genugthuung Christi zu schwächen, weil die Gottesgelehrten öfters die Wiederherstellung der durch den Sünder Gott geraubten Ehre, zum Zweck der Versöhnung Christi machten. Er habe vorgegeben, daß Gott keiner Ehre und Beleidigung von seinen Geschöpfen fähig sey, wie auch Poiret that.

a) Wie viel Raum wäre nöthig, wenn ich die Stellen des Dippels, seine Gegner namentlich, und ihre Schriften alle anführen wolte? Man findet davon das meiste in des Hrn. Kirchenrath Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten unserer Kirche, Theil V. Kap. 5. §. 19. ff. S. 1007. schön gesammlet. Mir aber deucht doch, daß man dem Dippel zu viel thue, wenn man ihm schuld giebet, daß er schlechterdings die Verherrlichung des göttlichen

lichen Namens, als einen Zweck der Schöpfung verworfen hätte. Die folgende Stelle aus der Vertheidigung seines Tr. vera demonstratio euangel. ohne Anzeige des Druckerorts 1733. 8. S. 3. wird mein Urtheil rechtfertigen. Wir haben in unsern Traktat, sind seine Worte, schon sattsam ausgeführet, daß Gott das höchstseelige und von Liebe überfliessende Wesen, in der freien Schöpfung anderer Geister auser sich, kein ander Intent könne gehabt haben, als sich in seiner Seeligkeit mitzutheilen, und bekannt zu machen. Aus dieser Mittheilung folgt freilich dessen Ehre und Hochachtung bei vernünftigen Creaturen von sich selbst. Wer aber sagen wolte, daß Gott, das sich selbst genugsame Wesen, directe durch die Schöpfung und primario, oder per se seine Ehre und Verherrlichung intendiret, der leget dem Höchsten einen Character bei, den auch selbst die vernünftige und tugendhafte Heiden vor vitiös und elend erkannt, als bei denen es eine ausgemachte Maxime war: gloriam nunquam propter se expetendam. - - Es bleibt denn eine ausgemachte und mathematische Wahrheit, daß der seelige Gott in dem Wercke der Schöpfung gar nicht könne im Sinne gehabt haben, vor sich von andern etwas zu suchen, sondern an andere sich mitzutheilen, oder andere durch sich vergnügt und seelig zu machen. Welcher Weltweise hat an dieser Erklärung des Dippels mit Grunde etwas auszusezen?

In den neuern Zeiten gab der Hr. geheime Rath Darjes durch seine philos. Nebenstunden, eine neue Gelegenheit, diesen Streit über den angeführten Zweck der Schöpfung fortzusezen. Er untersuchte in der zwoten Sammlung S. 51. ff. die Frage: ob die Hauptabsicht Gottes bei der Erschaffung der Welt die Kundmachung seiner Volkommenheiten, oder die Beförderung der Glückseeligkeit seiner Geschöpfe seyn könne? Er hält §. 3. die Verherrlichung des göttlichen Namens für einerlei mit der Kundmachung seiner Volkommenheiten, worinne er sich wohl geirret haben mag. Er beweiset §. 6. daß Gott die Welt nicht könne geschaffen haben, zur Kundmachung und Verherrlichung seiner Volkommenheiten, weil er sonst aus subiectivischen Gründen die Welt geschaffen haben würde, welches der Weißheit Gottes wiederspreche: denn ein Mensch, der aus subiectivischen Grunde etwas thue, sey ehrgeizig und eigennüzig, (Siehe seine erste Sammlung S. 52. ff.). Der Hr. Consistorialrath Bielcke wurde sein erster Gegner, der ihn namentlich wiederlegte. Diesen folgten nach die Herrn Döring, Metropoliten zu Bercken in Hessen, die verkappte Philorthus und Philotheorus, M. Krebs, und mehrere, deren Schriften in dem §. 1. zu finden sind. Dem Herrn Bielcken allein antwortete der Hr. Darjes, in der vierten Sammlung der philos. Nebenstunden, in welcher es die erste Abhandlung ist a).

a) Die Aufschrift davon ist: Fernere Erläuterung und Vertheidigung der Gedancken von der göttlichen Absicht bei Erschaffung der Dinge, wieder Herrn M. Joh. Achat Felix Bielken. Dieser schrieb eine Einladungsschrift des Inhalts gegen ihn: Ob es mit den Volkommenheiten Gottes bestehen könne, einen Ausgang in der Welt, und insonderheit die Offenbarung seiner Ehre, von seinen Absichten auszuschliesen 1753. Ein Auszug von der Darjesischen Abhandlung findet sich im dritten Stücke vermischter Berichte und Abhandlungen einer Gesellschaft auf den vier Obersächsischen Akademien S. 196. ff. Die Verfasser waren mit dem Hrn. Darjes und mit dem Hrn. Bielcken übel zu frieden. Mit jenem, daß er den Unterschied inter finem motionis & terminationis, wodurch die Alten nur die Zweideutigkeit des Worts finis bei den Lateinern andeuten wolten, für eine gar subtile Eintheilung der Endzwecke der Scholastiker ausgegeben hatte. Mit diesem, daß er in der Antwort dieses für bekannt annahm, und sich dadurch blenden lassen.

§. 3.

Man erwartet nun gewiß eine Erzehlung von mir, was für einen lezten Zweck der Schöpfung diejenige angenommen haben, denen die Verherrlichung des Namens Gottes nicht angestanden hat. Der Plato gab die Güte Gottes für den einzigen Bewegungsgrund aus, warum Gott eine Welt geschaffen hätte, um seine Geschöpfe volkommen, und die vernünftige glückseelig zu machen a). Raymund von Sebunde kommt ienen griechischen Weltweisen sehr nahe, wenn er also sich herausläßt: Da Gott lauter Güte ist; so kan er nichts wircken, als was Nutzen schaft; daher sind Ehre und Nuzen unzertrennlich mit einander verbunden b). Einige so wol unter uns, als unter den Reformirten gaben vor, daß Gott alles um des Menschen willen geschaffen habe, denen Cartesius wiedersprochen hat. Der Hr. Bayle giebt das Glück und Heil der vernünftigen Creatur für den einzigen Zweck aus c). Der Hr. King macht den Gebrauch der göttlichen Macht und die Mittheilung seiner Güte zu der Absicht, warum Gott die Welt geschaffen. e). Der Hr Darjes sagt, die Hauptabsicht bei der Erschaffung der Dinge sey, daß Gott durch Anwendung seiner unendlichen Volkommenheiten auch endliche Dinge volkommen zu machen f). Philorthus und Philotheorus machen die Gemäßhandlung seiner göttlichen Herrlichkeit oder Majestät zur Endabsicht der Schöpfung g). Herr Richie, ein Engeländer, in seinem Buche: de gubernatione huius mundi, behauptet, daß der lezte Zweck aller göttlichen Handlungen und Wercke, folglich auch der Schöpfung sey, das innere Wohlgefallen und Vergnügen (Delight

light or Pleasure), welches auch die Bibel sage 1. B. Mos. 1, 31. Ps. 104, 31. h). Vergleichet man alle diese Meinungen unter einander, und weiß man den Hauptzweck von den Nebenzwecken, den algemeinen von den besondern, die Mittelzwecke von den leztern, den lezten Zweck der Schöpfung von Seiten Gottes, von Seiten der ganzen Welt, nnd von Seiten der vernünftigen Geschöpfe richtig zu unterscheiden; so wette ich, das gewisse Resultat von dieser Bemühung wird seyn ein Bekäntniß, daß alle diese Streitigkeiten unter die Wortzänckereien der Gelehrten zu rechnen sind.

a) Plato, wenn er in seinem Timaeo §. 14. S. 237. auf die Ursache kommt, die Gott bewogen habe, eine Welt zu schaffen, schreibt davon also: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ ὐδεὶς περὶ ὐδενὸς ὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος. d. i. Er war gut. Ein Guter beneidet niemanden. Derohalben hat er sich alles änlich erzeuget.

b) Dieser Raymund von Sebunde, von dessen natürlichen Theologie ich in der Einleit. sehr umständlich §. 11. gehandelt habe, äusert auch daselbst noch den Gedanken: „Folglich hat Gott auch „in solcher Absicht die Welt erschaffen, „und es wird offenbar seyn, daß, jemehr Gott seine Ehre fördert, desto „mehr Nutzen der Creatur daraus erwachse.„

c) Der Christoph Wittich, einer der eifrigsten Anhänger des Cartesius unter den Theologen in Holland vertheidigte auch das, was Cartesius in seinen Principiis III. §. 2. behauptet hatte. Nämlich: cauendum nobis esse, ne nimis superbe de nobis ipsis sentiamus, idque futurum, *si res omnes propter nos solos a Deo creatas* fingeremus. Er handelte in dem ganzen Kap. 9. seiner Theol. Pacif. den Saz ab: non esse omnia absolute creata *propter hominem*. Peter van Mastricht in seiner Gangraena Novitatum Cartesianarum S. 355. gab dieses für eine Meinung aus, die der heil. Schrift wiederspreche. Der sonst scharfsinnige Nik. Taurellus in seiner Synopsi Metaph. S. 8. erklärte sich auch für die leztere Meinung. Deum, schreibt er, omnium rerum esse finem. Licet vniuersa haec rerum natura *vnius hominis* non *ipsius Dei* gratia *sit condita*, per hominem haec tamen ad ipsum Deum refertur, quando admirandam potentiam, sapientiam et bonitatem meritis extollimus laudibus. Der Hr. Bayle in seiner Continuation de pensees sur le Comet. S. 263; 266. und S. 273 bis 278. hat sich auch in eine Untersuchung der Frage eingelassen: ob Gott alles um des Menschen willen geschaffen habe? Die Alten druckten diese Frage so aus: ob Makrokosmus um des Mikrokosmus willen, darunter sie den Menschen verstunden, geschaffen sey? welches sie beiaheten. Die Verfasser der Monatsschrift: Der Freymäurer, Leipz. 1738. untersuchen in dem 35sten Stücke auch diese Frage, und verneinen sie. Sie haben starke Gründe angeführet, nur das analogische Argument, die Vergleichung, die sie mit einer Fliege zwischen den Rähmen eines königlichen Pallastes gemacht haben, gefällt mir nicht. Wenn sie nach gewissen Vergleichungsstücken genommen wird, ist sie ohne Tadel. Sonst

muß auch alles, was einem ieden Ding Nuzen schaft, in Ansehung Gottes ein würcklicher Zweck seyn. Wie lächerlich, schreiben sie, würde es nicht seyn, wenn sich eine Fliege, die in einem Winkel zwischen den Rähmen und Einfassungen eines Fensters in einem königlichen Pallaste wohnete, einbilden wolte, daß nicht allein das Fenster, sondern auch das prächtige Zimmer, das kostbare Schloß, die daran stosenden Gärten, umherliegende Lusthäuser ihrentwegen gebauet wären? u. s. w.

d) Der Hr. von **Leibniz** in seiner Theodicee §. 120. S. 288. versichert, daß der Hr. **Bayle** der Meinung gewesen sey. „Uebrigens, schreibt er, wird die „falsche Regel, die man im dritten Sa„ze beigebracht, daß nämlich das Glück „und Heil der vernünftigen Creaturen „der einzige Endzweck Gottes sey, be„ständig zum Grunde gesezt.„

e) Ich will des Hrn. **Kings** eigene Worte aus seinem Buche de origine mali c. I. §. 11. anführen. Deus igitur, schreibt er, mundum creauit, tanta conuenientia et commoditate, tanta adpetitibus rerum congruentia, quanta ab infinita potentia, sapientia, bonitate fieri potuit; si igitur in eo iam sit aliquid inconueniens, aut incommodum, aut a prima rerum origine fuit. Nae id quidem, nec a potentia, sapientia et bonitate infinitis impediri aut amoueri potuit.

f) Man schlage nach seine philosophische Nebenstunden zwote Samml. §. 12. S. 65.

g) Diese Ungenannte dieses Gespräches, davon wohl nur einer der Verfasser seyn mag, beweisen den angenommenen Zweck der Schöpfung aus folgenden Gründen.

I) Gott, als die volkommste Kraft, habe auch die volkommste Neigung zu würcken. Diese aber bestehe darinne, 1) daß sie die volkommste Gegenstände habe, 2) iede Neigung in Ansehung ihres Gegenstandes so weit gehe, als ihre Erfüllung möglich, 3) daß sie alle mit einander ohne einigen Wiederspruch übereinstimmen, und 4) daß sie also sämtlich erfüllet werden können.

II) Das, was Gott durch seine Handlungen würcklich zu machen suchet, hiesen seine Absichten, folglich bestünden in der Erfüllung seiner Neigungen, seine Absichten, und diese müßten die volkommste Uebereinstimmung haben (n. 1.).

III) Es müsse eine gemeine Regel oder ein gemeiner Grund vorhanden seyn, worinne sie übereinstimmen, diese heise **Endabsicht**, folglich müsse Gott eine Endabsicht haben, welche die vollommenste wäre (n. I. II.).

IIII) Nun wären alle seine Neigungen nothwendig seinen wesentlichen Vollkommenheiten gemäß (n. 1.) und wie alle Neigungen einer ieden Kraft dahin auslaufen, Handlungen zu thun, die ihrer Kraft selbst gemäß sind, oder mit ihr übereinstimmen; so bestünden alle Neigungen Gottes in seinem Bestreben Handlungen zu thun, welche seiner Kraft oder seinen unendlichen Vollkommenheiten gemäß sind, oder welche von selbigen erfordert werden. Dergestalt bestehe **die Endabsicht Gottes darinne, seiner unendlichen Kraft und allen Vollkommenheiten derselben gemäß zu handeln.**

h) Er wiederleget die, welche zum lezten Zwecke der Schöpfung und Regierung der Welt, die **Glückseeligkeit der Geschöpfe,**

schöpfe, oder Erhaltung der Ordnung annehmen. Man schlage die Götting. gelehrte Anz. vom Jahr 1768. S. 1258. ff. nach.

i) Alle sind leicht mit einander zu vereinigen, nur nicht mit diesen die Meinung des Hrn. geheimen Rath Darjes. Es scheinet zwar, als ob er nur läugne, daß die Kundmachung und Verherrlichung des göttlichen Namens der Hauptzweck der Schöpfung sey. Allein aus dem Grunde, aus welchem er solchen Zweck verwirft, ist erweißlich, daß es gar kein Zweck der Schöpfung seyn könne, indem er alle Absichten verwirft, die aus subiectivischen Gründen gewählet werden.

Des zwanzigsten Hauptstückes

Dogmatischer Abschnitt

von dem Endzwecke der Schöpfung.

§. 1.

Eine solche Einrichtung der Welt, daß verständige Wesen sie zu einem Erkenntnißgrunde der göttlichen Vollkommenheiten gebrauchen können, heißt die **Kundmachung göttlicher Vollkommenheiten.** Wer aber die aus der Welt erkannte göttliche Vollkommenheiten zu Bewegungsgründen seiner Handlungen annimmt, der **verherrlichet den Namen Gottes.** Die Verherrlichung des göttlichen Namens macht den **Gottesdienst**, oder die **Religion** aus.

Anmerk. 1. Nach meinen gegebenen Erklärungen ist die Kundmachung göttlicher Vollkommenheiten eine bloß göttliche Handlung: hingegen die Verherrlichung des göttlichen Namens eine blose That der vernünftigen Geschöpfe. Sie sind nicht nothwendig mit einander verbunden, die Kundmachung der göttlichen Vollkommenheiten kan wohl ohne der Verherrlichung des göttlichen Namens seyn: aber die Erfüllung des letztern Zwecks ist niemals ohne dem ersten. Wolte man etwa durch die **Kundmachung der göttlichen Vollkommenheiten** die Erzehlungen bei andern, was man aus der Welt für göttliche Vollkommenheiten erkenne, verstehen; so wäre dieser Zweck der Schöpfung ebenfalls eine Thätigkeit vernünftiger Geschöpfe, wie die Verherrlichung. Sie stünden aber so wenig, wie iene in einer nothwendigen Verknüpfung. Denn es kan einer viel von den göttlichen Volkommenheiten gegen andere reden, die er aus den Werken Gottes erkennet, ohne daß seine Erkentniß davon leben-

dig wäre, welches die Verherrlichung des göttlichen Namens ist. Nur vernünftige Geschöpfe können den Namen Gottes allein verherrlichen, weil sie allein solcher Bewegungsgründe fähig sind.

Anmerk. 2. Durch den Namen Gottes verstehet man den Innbegrif aller seiner Volkommenheiten. Die Ehre oder Ruhm Gottes (gloria Dei externa) bestehet in den Urtheilen vernünftiger Geschöpfe über die Volkommenheiten Gottes, sie mögen innere oder äusere seyn. Je gröser die Einsicht, ie deutlicher, ie gewisser, ie lebendiger die Erkentniß von diesen göttlichen Volkommenheiten ist; desto gröser ist auch die Ehre und der Ruhm Gottes. Hierdurch wird Gott innerlich nicht volkommener.

§. 2.

Ein Zweck der Schöpfung ist der Nutzen, den Gott durch dieselbe hat suchen würcklich zu machen. Der lezte oder algemeinste Zweck der Schöpfung ist derienige, der durch die sämtlichen Mittelzwecke würcklich wird. Darum muß in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe die Glückseeligkeit und Seeligkeit derselben der lezte Zweck seyn. Ein Zweck der Schöpfung der von Seiten Gottes oder der Welt noch andere Zwecke würcklich macht, ist immer nur ein Mittelzweck in Ansehung Gottes oder der Welt.

§. 3.

Gott hat die Welt nicht ohne Absichten geschaffen. Beweiß. Gott ist die höchste Weisheit (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 13.) diese thut nichts ohne Absichten (§. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 13.). Folglich hat Gott diese Welt nicht ohne Absichten geschaffen.

§. 4.

Gott, absolute betrachtet, hat um sein selbst willen die Welt nicht geschaffen. Beweiß. Gott absolute betrachtet ist eine metaphysisch-unendliche Substanz, oder hat alle innere Realitäten, die sie haben kan durch sich selbst (§. 18. u. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), folglich hat Gott absolute betrachtet um sein selbst willen die Welt nicht geschaffen (§. 2.). Man kan auch diesen Lehrsaz daraus erweisen. Gott ist sich selbst ein algenugsamer Gott (§. 18. dogm. Abschn. Hauptst. 3.).

Anmerk. 1. Eben so wenig lässet es sich behaupten, daß Gott die Welt bloß

bloß um des Menschen willen geschaffen habe. Die Astronomie lehret, daß es Planeten und Sonnen oder Fixsterne giebet, die unserm Erdboden einen gar geringen Nuzen schaffen. Die Erfahrung lehret erstlich, daß nicht alles auf unserm Erdboden allein dem Menschen Nuzen schaft, sondern auch andern mit ihm verbundenen Dingen: hernach, daß durch den Menschen selbst für die Erde, für das Pflanzen- und Thierreich nach dem Willen Gottes Nuzen geschaft werden soll. Folglich kan die Welt nicht bloß um des Menschen willen geschaffen seyn (§. 2.).

Anmerk. 2. Um des innern Wohlgefallens und Vergnügens willen (§. 3. Hist. Abschn.) kan Gott auch nicht die Welt geschaffen haben. Denn Gott ist von Ewigkeit her der allerseeligste Gott (§. 6. dogm. Abschnitt. Hauptst. 18.). Daher konte durch die Schöpfung dieses Vergnügen nicht erst entstehen, weil sonst Gott innerlichen Veränderungen unterworffen worden wäre, welches wiederspricht dem, was §. 24. dogm. Abschn. Hauptstück 3. erwiesen worden ist.

§. 5.

Die Kundmachung der göttlichen Volkommenheiten ist ein eigentlicher Zweck der Schöpfung. Beweiß. Die erschaffene Welt ist der fruchtbarste Erkentnißgrund Gottes und seiner Volkommenheiten (§. 11. dogm. Abschn. Hauptst. 19.), folglich ist auch die Kundmachung der göttlichen Volkommenheiten ein eigentlicher Zweck der Schöpfung (§. 2.).

§. 6.

Die Verherrlichung des göttlichen Namens oder die Religion ist ein eigentlicher Zweck der Schöpfung. Beweiß. Die Verherrlichung des göttlichen Namens, oder die Religion ist das einzige Mittel wahrer Glückseeligkeit vernünftiger Geschöpfe, wie Reusch in der Einleitung in die geoffenbarte Religion Kap. 1. genugsam bewiesen hat: folglich ist die Verherrlichung des göttlichen Namens oder die Religion ein eigentlicher Zweck der Schöpfung (§. 2).

§. 7.

Die Kundmachung und Verherrlichung göttlicher Volkommenheiten ist nicht der lezte Zweck der Schöpfung. Beweiß. Die Kundmachung göttlicher Volkommenheiten ist ein Mittel der Verherrlichung des göttlichen Namens (§. 1, 2. und Anmerk.). Die Verherrli-

herrlichung des göttlichen Namens, oder die Religion ist das einzige Beförderungsmittel der wahren Glückseeligkeit vernünftiger Geschöpfe (Reusch am angez. Orte), folglich ist weder Kundmachung noch Verherrlichung der göttlichen Volkommenheiten der lezte Zweck der Schöpfung (§. 2.), sondern sind nur Mittelzwecke (§. 2.).

Anmerk. Ich mache mir keine Sorge darüber, wenn etwa Jemand den erwiesenen Saz für gefährlich ausgeben wolte, weil er der Schrift zu wieder wäre. Denn die Schriftstelle Sprichw. 16, 4. beweiset gewiß das nicht, was sie beweisen soll. Sodann ist der scharfsinnige Joh. Musäus gleicher Meinung mit mir. Ich führe zu dem Ende aus seiner Introd. in Theol. reuel. S. 31. seine eigene Worte an: Sin *cultum Dei* hominis finem dixeris, rursum *finem vltimum non dixeris.* Cultus enim Dei praescribitur homini in Theol. Nat., non propter adipiscendam, Dei gratia & dono, beatitudinem.

§. 8.

Die Hervorbringung des besten Systems einer Welt zum Vortheil eines ieden Theils den göttlichen Volkommenheiten gemäß oder die größte Schönheit, die größte Uebereinstimmung aller Theile der Welt, ist, meiner Meinung nach, der lezte und algemeinste Zweck der Schöpfung. Beweiß. Gott will, vermöge seiner höchsten Weißheit und Güte nichts, als das beste System einer Welt, seinen Volkommenheiten gemäß (§. 3 dogm. Abschn. Hauptst. 14. und §. 13. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), folglich muß Gott zum lezten und Hauptzwecke der Schöpfung gehabt haben, das beste System einer Welt zum Vortheil eines ieden Theiles seinen göttlichen Volkommenheiten gemäß hervorzubringen (§. 2.).

Anmerk. Es erhellet auch daraus, alle übrige besondere Absichten in der Welt, so viel uns deren bekannt sind, verhalten sich als Mittelzwecke zu ienem einzigen Zwecke, wie aus ihren Begriffen solches eingesehen werden kan. Darum muß auch dieser Zweck der lezte Zweck der Schöpfung seyn (§. 2.). Die Kundmachung und Verherrlichung göttlicher Volkommenheiten (§. 4. und 5.) die Religion (§. 6.), die Seeligkeit vernünftiger Geschöpfe (§. 5.), sind lauter Mittelzwecke zu diesem lezten Zwecke.

Des zwanzigsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von dem Zwecke der Schöpfung.

§. 1.

Wir haben dreierlei Streitigkeiten zu erwegen, die entweder von keiner sonderlichen Erheblichkeit sind, oder davon das erheblichste schon in den Hauptstücken von der Güte, Freiheit, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes vorgekommen ist. Man streitet darüber, a) ob die Kundmachung und Verherlichung Gottes ein würcklicher Zweck, b) ob selbige der allerhöchste oder lezte Zweck der Schöpfung, oder c) ob die Glückseeligkeit vernünftiger Geschöpfe es sey? Da ich nur die erste Frage beiahe; so hätte ich mich auf die Einwürfe gegen die dritte und vierte beiahete Frage gar nicht einzulassen, wenn nicht unser Hauptsaz durch die Auflösung solcher Zweifel einiges Licht erhielte.

§. 2.

Es folgen die Einwürfe. Der erste davon ist: „Wenn Gott „zur Kundmachung und Verherrlichung seines Namens diese Welt ge„schaffen habe: so folge, daß er sie aus Ehrgeiz und Eigennuz geschaffen „hätte. Das lezte sey falsch, also auch das erste.„

Ich läugne die Folge des Obersazes. Verstünde man durch einen Ehrgeizigen und Eigennüzigen, der nicht ganz gleichgültig ist gegen Ehre, Schande und äusere Volkommenheiten; so würde ich die Falschheit des Hintersazes geläugnet haben, weil Gott, ohne sich selbst zu verläugnen, eine solche Gleichgültigkeit nicht haben kan. Nimmt man aber den Ehrgeizigen für den, der mehr Ehre begehret, als ihm nach seinen Umständen gebühret, und den Eigennüzigen, der seine Volkommenheiten mit Schaden des andern vermehret; so bleibt die Folge des Obersazes allezeit unerweißlich. Denn durch die Verherrlichung seines Namens begehret Gott weder mehr Ehre von seinen Geschöpfen, als ihm gebühret, noch sucht er dadurch zum Nachtheil der Creatur seine Volkommenheiten zu befördern. Wir können Gott nie Ehre genug seiner Unendlichkeit wegen geben, und durch die Verherrlichung seines Namens

machen wir uns wahrhaftig glückseelig. Wo ist der Schade, der aus diesem Zwecke der Schöpfung für uns entstehet?

Anmerk. Mit der Antwort auf obigen Einwurf ist zugleich eine Frage verbunden, die ich nicht unberührt lassen darf. Sie ist folgende: **Hätte Gott, ohne Mißbrauch seiner Freiheit und Verlezung seiner innern Volkommenheiten, die Beförderung des obigen Zweckes und die Schöpfung nicht ganz unterlassen können?** Der Hr. Roël, Christoph Wittich, wie der Herr von Till in seiner Theol. Natural. S. 49. solches bezeuget, der Poiret, der Dippel, und der Verf. la Religion essentielle sind der Meinung, daß Gott die Schöpfung, um seine Ehre dadurch zu befördern, gar wohl hätte unterlassen können. Die Gegengründe findet man in des Hrn. Lanzens seiner Theol. Nat. polem. S. 506. ff. weitläuftig angeführet.

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn Gott nicht aus subiectivischen „Gründen handeln kan; so folgt, daß er auch nicht zur Verherrlichung „und Kundmachung seiner Volkommenheiten diese Welt könne geschaf„fen haben. Das erste fliese aus der Heiligkeit, sagt der Hr. geheime „Rath Darjes, mithin sey auch das lezte ohnstreitig wahr. Die Folge „des Obersazes beweiset er aus seiner Erklärung der Redensart: aus sub„iectivischen Gründen handeln.„

Ich läugne erstlich den Fördersaz in dem Verstande, wie ihn der Herr Darjes genommen hat. Zweetens läugne ich die Folge des Obersazes, wenn der Fördersaz in unserm Verstande genommen wird. In dem Darjesischen Verstande heißt aus subiectivischen Gründen etwas thun, wenn man die Absicht in sich sezet, obgleich die Handlung auf etwas auser uns gerichtet ist. Das streitet nicht nothwendig mit der Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes, weil Gott nie auser sich etwas thun kan, welches seinen innern Volkommenheiten nicht gemäß eingerichtet ist. Wir sagen zwar auch, **Gott kan nicht aus subiectivischen Gründen handeln**, aber in dem Verstande: In den Dingen selbst, die Gott auser sich will und hervorbringt, müssen allezeit die Bewegungsgründe zu seinen Handlungen liegen. Nun läugne ich die Folge des Obersazes. Denn der Bewegungsgrund zur Kundmachung und Verherrlichung des göttlichen Namens ist aus dem Gegenstande auser Gott genommen.

Anmerk.

Anmerk. Der Hr. Stiebriz in seinen vermischten Abhandlungen S. 453. beantwortet diesen Einwurf also: Ich läugne die Folge, wenn der subiectivische Grund ausschliesungsweise des obiectivischen genommen wird. Da die subiebtivische Gründe die obiectivischen den Begriffen nach allemal ausschliessen müssen, und Gott niemals etwas aus subiectivischen Gründen auser sich hervorbringen kan; so mögen andere von der Hinlänglichkeit dieser Antwort urtheilen.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wenn Gott die Welt zur Kundma„chung und Verherrlichung seiner Volkommenheiten geschaffen; so wä„re Gott kein algenugsamer, und im Innern ganz unabhängiger Gott. „Beides sey falsch, also auch das erste.„

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn durch die Beförderung dieses Zwecks werden die innerliche Volkommenheiten Gottes nicht vermehret, sondern die Volkommenheiten vernünftiger Geschöpfe befördert. Der Wille, diesen Zweck in der Welt zu befördern, verursacht keine Gott nachtheilige Abhängigkeit, weil dabei keine äusere würckende Ursache angenommen werden kan, welche den Verstand und Willen Gottes bestimme.

Anmerk. Der Philorthus und Philotheorus machen in oben angezogener Schrift folgenden Einwurf: „Wenn die Absicht auf Ehre, so man „Gott beileget, entweder mit dem Willen, Verstand, Liebe, Weißheit, „Gerechtigkeit und Unabhängigkeit von allen streitet; oder mit den Hand„lungen, dadurch wir ihn ehren sollen und müssen, oder noch vielmehr „mit beiden zugleich nicht bestehen kan; so ist ohnmöglich, daß wir ihn „solchergestalt wahrhaftig ehren könten. Nun sey das erste wahr, also auch das lezte.„ Das erste Glied im Fördersaze beweisen sie von §. 3-7.: das andere von 8-12. Ein ieder wird von selbst sehen, daß man den Fördersaz nach allen Gliedern zu läugnen habe, dessen Beweiß man auf die Verdrehung unserer Begriffe von diesen Zwecken und auf irrige Säze gebauet hat. Ich würde solches Stück für Stück zeigen, wenn ich mich nicht für Weitläuftigkeit fürchtete.

Des zwanzigsten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von dem Endzwecke der Schöpfung.

§. 1.

Die erste Pflicht. Ist der lezte Hauptzweck der Schöpfung, daß das beste System einer Welt zum Vortheil einer ieden Creatur den göttlichen Volkommenheiten gemäß würcklich werde; so sehe man es für eine seiner grösten Verbindlichkeiten an, solchen Zweck durch alle seine Kräfte ohne Unterlaß mit befördern zu helfen. Man spanne also alle Kräfte seines Körpers, seiner Seele, seines äusern Zustandes an, unermüdet für das algemeine Beste dieser Welt zu arbeiten. Ein ieder, der nur in der engen Sphäre des Raums und der Zeit, darinne er sich befindet, und nach Maßgebung seiner Kräfte alles thut, was er thun kan, ist in den Augen Gottes das vortreflichste Mittel nicht nur die besondern und mittlern Zwecke, sondern auch den Hauptzweck Gottes in der Welt zu befördern. Welcher Lohn wird auf den warten, welche Ehre und welchen Ruhm wird sich der bei Gott und Menschen erwerben, der täglich etwas zur Verschönerung, zur Vermehrung der Volkommenheiten dieser Welt in allen den Theilen, so weit seine Kräfte reichen, beigetragen hat! Arbeitet bald für die reellen Wissenschaften, bald für den Flor der Künste, bald für die Cultur des Erdbodens, bald für die Religion, bald für die Ausbreitung der Tugend und Einschränckung der Laster, besonders der Irthümer, aus welchen iene entspringen, bald für erlaubtes Vergnügen und Bequemlichkeiten für das menschliche Geschlecht. Wenn doch die, deren Hauptsorge solches seyn solte, ich meine die, die über uns herrschen, durch ihr reizendes Beispiel die Trägen aus ihrer Faulheit, die Saumseeligen aus ihrer Langsamkeit, die Halsstarrigen und auf lauter Verderben Arbeitenden aus ihrer Trunckenheit und Boßheit ermuntern, und ihren Kräften entweder eine stärckere oder bessere Richtung geben möchten! Nicht an Gott, sondern an uns liegt die Schuld, warum der herrliche Zweck der Schöpfung nicht immer und an allen Orten erreicht wird.

§. 2.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Unter allen Menschen sind diejenige die vorzüglichsten, und in den Augen Gottes die geehrtesten, die die Ehre Gottes zum Zweck aller ihrer Handlungen machen. Von hohen Stande seyn, mit einer Menge Bedienten begleitet werden, ist ein Scheinvorzug, den wir haben. Sezen wir ienen grosen Zweck aus den Augen, um dessen willen wir geschaffen sind, so fehlet uns die rechte Würde, nach der wir trachten müssen. Man mache aber die Ehre Gottes nicht zu einer schändlichen Decke seiner Bosheiten. Schändlich ist es, unter dieser Decke seinen König, einen Pabst mit Gifte zu vergeben, der nicht unsern Absichten gemäß war. Schändlich ist es, unter dieser Decke seinen Nächsten zu verfolgen, und ihm alle Drangsaale anthun. Schändlich ist es, unter dieser Decke an seinen Glaubensbrüdern Rache und blinden Eifer auszuüben. Es kommt gewiß die Zeit, da der Herr solchen Bösewichtern die Larve der Heuchelei abziehen, sie für den Menschen zu schanden machen, und ihnen den verdienten Lohn geben wird.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Der Mensch hat allenthalben die deutlichsten Beweise der Güte und Liebe Gottes gegen sich; allein keiner ist so überzeugend, als daß er uns geschaffen hat, glückseelig und seelig zu werden. Es hat dieser höchstgütige Schöpfer die Welt auch so eingerichtet, daß wir überflüsige Mittel in selbiger finden, ienen Zweck würklich zu machen, wenn wir nur Lust hätten. Es ist wahr, wir sehen eine Menge der Menschen, die schon in diesem Leben unglückseelig sind, und von denen wir uns wenig Hofnung machen dürfen, daß sich ihr Unglück mit ihrem Tode endigen werde. Solte man nicht schier an den Willen Gottes zweifeln, daß er alle Menschen zur Seeligkeit und Glückseeligkeit geschaffen habe. Thörichte Gedanken! Welcher fehlerhafter Schluß! Gott erreicht nicht bei allen Menschen seine gnädige Absichten, also hat Gott auch nicht gewolt, daß sie glückseelig und seelig würden? Erreicht denn der beste Regent, der seinen Unterthanen ihre Freiheit so wenig, wie Gott nimmt, allezeit seine Absichten, ob wir gleich seinen Willen ganz und gar nicht bezweifeln können. Nein, die Schuld liegt an den Menschen. Israel, du bringst dich selbst ins Unglück.

Des ein und zwanzigsten Hauptstückes

Historischer Abschnitt von der Ewigkeit der erschaffenen Welt.

§. 1.

Es sind erstlich die Schriftsteller anzuführen, welche vor und wieder die Ewigkeit der Welt geschrieben haben. Der Hr. Canzler Pfaff, Tom. I. Introd. in Hist. Theol. Litterariam S. 331. und der Hr. Joh. Albert Fabricius, in Hamburg, in Syllabo Scriptorum pro veritate relig. &c. S. 357. ff. haben schon eine reiche Sammlung derselben gemacht. Allein es sind noch viele, und zwar folgende, die ich noch nachzutragen habe: Ericus Alstrin a), Andr. Blum b), M. Chr. August Cluge c), Joach. Georg Darjes d), Christian Donatus e), M. Christ. Fuchs f), M. Gärtner g), Heinr. Gottfr. Haferung h), Matthäus Hale i), Joach. Hartmann k), Jak. Christoph Isel l), Martin Knuzen m), D. Joh. Christoph Köchern), D. Erich Pontoppidan o), Joh. Ernst Philippi p), Joh. Ernst Schubert q), Nik. Taurellus r), M. Bodo Ulrici s), Almonius Utinus t), Ungenannter u).

a) Tentamina philos. circa aeternitatem mundi Aristotelicam, Vps. 731. b) Meditationes cosmologico-theologicae de aeterna creatione mundi possibili, Lemgo 733. c) Disp. sub praesidio Bosii de aeternitate mundi temere asserta, Witteb. 755. d) Disp. de possibilitate creationis mundi ab aeterno, Jenae 735. e) de creaturae aet. impossibilitate, Witteb. f) Disp. de creaturae aetern. impossibilitate contra Scholasticos inprimis Philippum a ſt. Trinitate, Coburgi 698. g) Disp. de aeternitate mundi, Hamb. 679. h) Disp. de Creatione huius mundi ex nihilo in tempore, Vitemb 736. i) Eine weitläuftige Schrift vom Ursprunge der Welt und der Menschen. Der Hr. Schmettau hat sie ins Teutsche übersezt, Frf. und Leipzig 701. k) Beweiß von der Schöpfung und daß die Welt einen Anfang haben müsse, Rostock 749. l) Æternitas mundi argumentis hist. ex nouitate artium &c. confutata, Conf. Tempe Heluetica Tom. 4. Sect. 1. und 2. m) Disqu. de Impossibilitate aetern. mundi, Königsb. n) Disp. de aeternitate mundi, in quantum cum Numinis existentia et principiis sanae rationis componi queat, Jenae 724. o) Abhandlung von der Neuigkeit der Welt, oder ein aus der Natur und Geschichte geführter Beweiß, daß die Welt nicht ewig sey. Aus dem Dänischen übersezt von Mengel, Tom. I. u. II. 758. p) Versuch eines mathematischen Beweises

weises von der Unmöglichkeit einer ewig erschaffenen Welt. q) Disp. de impossibilitate aetern. mundi, Jenae 741. r) Lib. de rerum aeternitate Marp. 604. 8vo, welches sehr selten ist. s) Disp. de aeternitate mundi, Witteb. t) Modestissima expositio de aeternitate mundi extrinseca possibili. Der eigentliche Verf. dieser Schrift ist D. Joh. Christ. Harenberger und stehet in Bibl. Bremensi Class. VIII. S. 1028. u) Drei Gespräche über wichtige Wahrheiten ohne Anzeige des Ortes 744 4. Das erste handelt von der Unendlichkeit der Welt, das zweete von der Ewigkeit der Welt, das dritte von der Göttlichkeit der Schrift.

§. 2.

Die Verfasser der algemeinen Welthistorie halten in ihrer Einleitung §. 7. den Ocellus Lucanus, einen Schüler des Pythagoras, für den ersten Vertheidiger von der Ewigkeit der Welt. Die Stellen, die sie aus einem Buche von ihm anführen, beweisen genugsam, daß der Verfasser die Lehre der Schöpfung durch die behauptete Ewigkeit der Welt bestritten habe a); aber es ist noch ungemein zweifelhaft, ob der Ocellus Lucanus der Verfasser desselben sey. Die Gründe des Hrn. Parkers, ihres Landsmannes sind nicht für so ganz schlecht anzusehen, mit welchen er sehr wahrscheinlich gemacht hat, daß gedachtes Buch von einem neuen Schüler der peripathetischen Weltweißheit vielmehr aus den Schriften des Aristoteles zusammen geschrieben worden sey b).

a) Die Worte Kap. I. περὶ τῦ παντὸς S. 7. sind im gedachten Buche deutl. genug: Δοκεῖ γαρ μοὶ το πᾶν ἀναλέθρον εἶναι καὶ ἀγένητον, d. i. das Ganze, wie ich davor halte, wird nie vergehen, und hat auch niemals einen Anfang gehabt.

b) In seinen Disp. de Deo, Disp. IV. Sect. 3. S. 357. urtheilet er hiervon also: Novi equidem inter *pythagoricae scholae* magni nominis *Lucanum Ocellum* haberi, quem *Aristotelem* legisse, atque ab eo hanc opinionem suffuratam fuisse statuunt eruditi. At vereor ne ficto et personato Auctore nimium sibi illuserint, cum non tantam antiquitatem iste *Ocelli* libellus sapuisse, sed potius ex ipsius Aristotelis libris exscriptus fuisse videatur.

§. 3.

Der Aristoteles ist auser allen Streit der, welcher unter den griechischen Weltweisen zuerst die Ewigkeit der Materie, woraus Gott die Welt geschaffen hätte, bestritten, und die Ewigkeit der Welt gelehret hat. a) Er mochte wohl auf diese Art darauf gefallen seyn, weil ihm eine ewige von Gott ganz unabhängige Materie sehr unbegreiflich, dagegen ihm weit begreiflicher vorkam, daß die Welt, als eine Würkung einer ewigen

ewigen Ursache, zugleich mit ihm verbunden gewesen seyn müsse, die nie in einer Unwirckſamkeit hätte seyn können b). Seine Gegner nahmen sonderlich hieraus ihre Gründe, ihn des Atheismus zu beschuldigen, und gaben seine Lehre von der Ewigkeit der Welt für die gefährlichste und gottloseste Meinung aus, die ie ersonnen worden c). Der Simplicius einer der besten Ausleger des Aristoteles d), und die Scholastiker e) furchten sich deswegen dennoch nicht, des Aristoteles Meinung öffentlich zu vertheidigen. Beim Nik. Taurellus, beim Eilhard Lubinus und Ruarus findet man alle Beweißgründe der Aristoteliker wiederleget f).

a) Die Beweißstellen habe ich schon im Hauptst. 19. §. 11. Hist. Abschn. angeführet.

b) Eben eine solche Vermuthung treffe ich beim Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel S. 700. f. an, der noch hinzufügt, daß Aristoteles diese Lehre für keine demonstrativische, sondern sehr wahrscheinliche ausgegeben habe, wie aus seiner Topik zu ersehen wäre, alwo er die Frage: An mundus sit aeternus, für topisch, d. i. die man beiahen und verneinen könne, ausgegeben hätte.

c) Niemand hat iemals die Aristotelische Lehre von so einer schlimmen Seite geschildert, als der Steuchus in seinem Lib. VII. de perenni philosophia S. 338. ff. Gleich im Anfange giebt er sie für eine Lehre aus, mit welcher alle Tugend, alles Laster, alle Religion, alle Gerechtigkeit untergehe, und sie sey die Quelle aller Gottlosigkeiten und Unglücks. Denn wenn die Welt ewig wäre; so bliebe keine Vorsehung, keine Unsterblichkeit der Seele, kein Himmel und keine Hölle. Meines Erachtens könte ein Aristoteliker sicher läugnen, daß dieses alles aus seiner Hypothese richtig folge.

d) Dieser Simplicius war im sechsten Jahrhunderte einer von den hizigsten Verfechtern der Ewigkeit der Welt. Es hatte der Johannes, mit dem Zunahmen Philoponus, auch Grammatikus, Lib VI. de aeternitate contra Proclum geschrieben, und darinne die Ewigkeit der Welt wiederleget. Dieses nahm der Simplicius sehr übel, und vertheidigte diese aristotelische Hypothese in seinem Commentarius über die natürliche Philosophie des Aristoteles. Seine Gründe führet der Steuchus in L. III. c. 8. S. 390. ff. an, und antwortet ihm. Allein er leget dem Johannes einen Commentarius über die Physik des Aristoteles bei, wenn er also schreibt: Octauus Liber commentationum Philoponi super naturali philosophia Aristotelis, ad manus meas nondum peruenit: audire autem aduersarium rationes et argumenta inimici referentem, non adeo fidele est, nec certum habet locum, vbi sistat disputatio. Mir kommt es vor, als ob Steuchus diesen Commentarius, den er noch nicht habe habhaft werden können, mit den Lib. VI. contra Proclum verwechselt habe, weil ich unter seinen Schriften keinen solchen Commentarius antreffe.

e) Ich könte Zeugnisse genug anführen, wenn man nicht wüste, wie viel Bedenken sich diese Sekte machte, nicht einen Finger breit von den Meinungen des Aristoteles abzuweichen. Etwas überflüsiges war es, diese Scholastiker zu wiederlegen, wenn sie einen Unterschied

zwi-

zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt annahmen und behaupteten, darüber man des Hrn. **Baumgartens** Not. 12. S. 14. in der Einleitung zur algemeinen Welthistorie nachlesen kan.

f) Es that solches **Taurellus** im Tr. de aeternitate rerum S. 49. ff. Der **Lubinus** in seinem Phosphoro S. 75. ff und S. 118. Der **Ruarus** Cent. II. Epist. S. 29. 218. 241. edit Amstel. Die Neuere, deren Schriften ich §. 1. angeführet, haben so wol durch die Geschichte, als auch aus der Vernunft die Ewigkeit der Welt bestritten.

§. 4.

Viele von den damaligen Weltweisen scheueten sich doch, öffentlich zu lehren, daß die Welt ewig sey. Darum warfen sie eine andere Frage auf, die von der Gegenparthie mit gar schlechten Titeln häufig beleget wurde a), nämlich: ob Gott nicht eine Welt von Ewigkeit her habe schaffen können? Von iener Zeit an bis auf heutigen Tag hat man über die Möglichkeit einer ewigen Welt, und einer ewigen Schöpfung gestritten b). Ein groser Theil zählte diese Frage zu den philosophischen Problemen c).

a) **Scherzer** in Syst. Theol. S. 88. nennt sie friuolam, **Eilhardus Lubinus** im **Phosphorus** S. 118. nennt sie ridiculam & absurdam, D. **Feuerlin** in Taurello defenso Norimb. 734. 4. dem die Anmerk. zu des **Taurellus** Synopsi Metaphysices Aristoteles beigefügt sind, nennet sie alda absurdam, ineptam & sine responsione dimittendam.

b) **Thomas von Aquino** in seiner Summa Theol., der **Scheibler** in Metaph. S. 116., der **Paul Slevogt** in Disp. acad. S. 169. S. 433. S. 1270. der **Sam. Parker** in Disp. de Deo, Disp. 4. Sect. 1. der Hr. **Buddeus** in Phys. P. V. c. VII. §. 3. und andere mehr haben die Frage beiahet.

c) Herr von **Wolf** in seiner Ratione prælect. hielte S. 156. für schwer, den Umstand der Zeit und den Anfang der Welt aus der Vernunft zu erweisen. In den Anmerkungen zur Metaphysik S. 617. decket er sich mit dem Urtheil des **Scheiblers**, den niemand als Prof. und Superintendens verkezert hätte, das also lautet: Was weder von Seiten des Schöpfers, noch der erschaffenen Welt, noch von Seiten der Schöpfung selbst keinen Wiederspruch seze, das sey Gott möglich. Der Hr. **Bülfinger** in Diluc. §. 192. antwortet auf obige Frage: **ob eine Welt von Ewigkeit hat können geschaffen werden:** also: ich mag es nicht wagen, solches zu beiahen, aber auch nicht, es zu verneinen. Der Hr. **Riebov** in seiner fernern Erläut. der Wolf. Metaph. S 1025. behauptet auch, daß aus der Vernunft die Frage noch nicht ausgemacht sey: ob die Welt nicht hätte können von Ewigkeit erschaffen werden?

§. 5.

Es sind einige merckwürdige Personen, die im vorigen Jahrhunderte für die Ewigkeit der Welt gestritten haben, welche in der philo-

sophischen Geschichte überhaupt, und sonderlich hier nicht zu vergessen sind. Nämlich 1) Fr. Merc. von Helmont a), 2) Carl Blount b), 3) Adrian Coerbach, oder Adrian Kurbach c), 4) Dirck (d. i. Dietrich) Saantvoort d).

a) Sein Name stehet für dem Buche: Seder Olam, d. i. Ordo temporum, Amstel. 1690. 12. (ich besize die Ausgabe von 1693. ohne Anzeige des Druckerorts) zwar nicht; aber Kenner seltener Bücher schreiben doch solches dem von Helmont zu. Man sehe des Reimmanni Catal. Crit. S. 1120. Eiusd. Hist. Ath. S. 519. it. Thesaur. bibl. T. I. p. 381. f. Ich will nur ein paar Gründe für die Ewigkeit der Welt aus ihm anführen. Gott ist die Güte, und Gütigkeit, ein unerschöpfliches Meer der Güte und Liebe. Wie kan es anders seyn, als daß dieses Meer, dieser Brunnen beständig überläuft und quillet? Denn die Güte Gottes ist ihrer Natur nach sich mittheilend und vermehrend, S. 10. §. 4. Im folgenden §. heist es: Es ist Gott wesentlich, ein Schöpfer zu seyn. Derowegen ist er allezeit Schöpfer gewesen, und wird es auch allezeit seyn, weil sonst Gott Veränderungen unterworfen wäre.

b) Dieser Blount, der unter die Deisten in Engeland gerechnet wird, hinterließ in einer Handschrift: Oracles of reason, d. i. Orakelsprüche der Vernunft. Er brachte sich selbst ums Leben, und sein Freund, Hr. Carl Gildow gab sie 1693. heraus, und vertheidigte in der Vorrede den Selbstmord. Man trift darinne ein groses Stück aus dem Ocellus Lucanus übersezt an, wodurch er die Lehre von der Ewigkeit der Welt zu unterstüzen sucht. Der berühmte Stilingfleet wiederlegte ihn in seinen Originibus sacris Lib. 3. c. 2. Sect. 4-7. So gar der Hr. Gildow besann sich, und schrieb eine Wiederlegung in dem Buche: The Deist's Manual, d. i. der Deisten Handbuch. Man schlage nach Lelands Abriß deistischer Schriften T. I. S. 81.

c) Der Kurbach war ein Advocat zu Amsterdam, schrieb ein Buch: Een Blömhôf, auch unter dem Titel: Woordenboek, darinne er die aeternitatem mundi behauptet hat. Er kam darüber ins Zuchthauß zu Amsterdam. Man sehe die unschuld. Nachr. 1714. S. 231. ff. und S. 247.

d) Der Saantvoort hat auch in seinen Schriften die Ewigkeit der Welt behauptet, darum wurde er für einen Atheisten gehalten. Man lese nach des Heumanns Acta Philosophorum T. II. S. 120. Not. f. ff.

§. 6.

Ein neuer und bei nahe blutiger Krieg entstunde in diesem Jahrhunderte über eben diese Frage, als Herr von Wolf sehr vorsichtig, und nur unter Bedingung von der Ewigkeit der Welt geredet hatte a). Dennoch schonte man ihn nicht, sondern sezte ihn deswegen gleich unter die Zahl der Atheisten b).

a) Ich

a) Ich will den ganzen §. 1075. seiner Metaphysick S. 665 abschreiben. Derowegen, heißt es, wenn gleich Gott die Welt von Ewigkeit hervor gebracht hätte, wie vor diesen Aristoteles behauptet; so wäre sie doch deswegen nicht auf eine solche Art ewig, wie Gott: denn sie wäre in einer unendlichen Zeit, hingegen Gott ist auser der Zeit. Er hatte Ursache, da er mit einigen hierüber in Streit gerieth, in seinen Anmerk. über die Metaphysik S. 617. diese Stelle zu erläutern.

b) Der Hr. **Lange** in seiner besch. und ausführl. Entdeckung Kap. 1. griff den Herrn von **Wolf** über die in seinem System der Welt zugeschriebenen Ewigkeit, welche zu allen Zeiten die rechte Hauptstüze der Atheisterei gewesen wäre, mit vielen Unglimpfe an. Er zog am Ende der Abhandlung daraus zween gefährliche Folgen, daß 1) dadurch das Ansehen h. Schrift ganz verächtlich, 2) sein System untüchtig werde, einen gründlichen Beweiß wieder die Atheisten von der Würcklichkeit und Vorsehung Gottes zu geben. Der sonst vorsichtige Hr. **Buddeus** ließ sich durch den Hrn. **Langen** so weit verleiten, daß er in seinen Bedencken über die Wolfische Philosophie §. 17. diese Meinung des Wolfens für atheistisch hielte, ob er gleich selbst in den jüngern Jahren derselben ergeben war, wie §. 5. not. b. zu ersehen.

Des ein und zwanzigsten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Ewigkeit der erschaffenen Welt.

§. 1.

Die **Welt** ist der Zusammenhang aller zugleich möglichen individuellen Substanzen, nebst allen ihren auf einander folgenden Veränderungen.

Anmerk. Man ist mit keiner Erklärung von der **Welt** bisher recht zu frieden gewesen, und ich muß es erwarten, ob die meinige eben das Schicksaal haben wird, das meiner Vorgänger ihre gehabt haben. Vernünftige und wohl überdachte Einwürfe sind in der That der rechte Polierstein für alle Erklärungen. Daher werden mir solche allezeit angenehm seyn.

§. 2.

Eine genaue Zergliederung meiner Erklärung von der **Welt** wird einem Jeden folgende darinne liegende unterschiedene Theile entdecken. Eine daseyende **Welt** erfordert: 1) Substanzen, 2) individuelle, die ab-

strakten gehören zu einer idialischen Welt, 3) zugleich mögliche, damit sie nicht chimärisch oder wiedersprechend werde, 4) alle auf einander folgende so wohl innere als äusere Veränderungen dieser Substanzen, 5) einen Zusammenhang aller Substanzen, und bei ihnen vorkommenden Veränderungen. Je mehr also in einer Welt individuelle Substanzen beisammen sind, ie mehr sie Modificationen und Verhältnisse haben, ie besser sich Substanzen und ihre Veränderungen zusammen schicken, ie grösser und genauer der Zusammenhang beider ist; desto gröser ist eine Welt. Hieraus erhellet, welche die gröseste seyn müsse, durch welche ich eben die beste verstehe. Man kan, ohne meinem Erinnern, sich selbst aus gemachter Zergliederung eine starcke Rechnung auf Folgerungen machen, die in dieser Erklärung stecken. Ich werde iezo nur dieienige heraus ziehen, die ich hier nöthig habe. Die übrigen verspare ich in den dogmat. Abschnitt des folgenden Hauptstückes.

§. 3.

Eine Welt erfordert Substanzen, die beständigen innern und äusern Veränderungen unterworfen sind (§. 1.). Daraus folgt, daß die Substanzen einer Welt metaphysisch endliche und zufällige seyn müssen. Denn alles, was innern Veränderungen unterworfen ist, das ist endlich, und die endliche Substanz ist eine zufällige, das ist, eine solche, die den Entstehungsgrund ihrer Würcklichkeit auser sich hat (§. 5. und 14. dogm. Abschn. Hauptst. 3. ingleichen §. 2. und 5. n. 5. dogm. Abschn. Hptst. 2.). Hat alles, was entstehet, einen Anfang seiner Würcklichkeit, wie die Empfindung und der Begrif des Entstehens uns lehret; so müssen alle Substanzen der Welt einen Anfang ihrer Würcklichkeit haben. Da nun das Subiect aller Veränderungen die Substanzen sind, wie aus der Ontologie bekannt ist; so müssen auch alle auf einander folgende Veränderungen der Substanzen dieser Welt einen Anfang ihrer Würcklichkeit haben.

Anmerk. Ich habe schon oben §. 5. n. 2. und Anmerk. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 2. des Lehrsazes gedacht: Ein Fortgang ohne Ende in äuseren Ursachen, vonvorne her, ist schlechterdings unmöglich. Seze ich diesen auch hier als wahr voraus; so folgt, daß man gleichfals in Verknüpfung einer Riehe von zufälligen Substanzen und in ihnen vorgehenden Veränderungen von forne her (a parte ante) ohne Ende nicht fortgehen könne. Hieraus folgt von neuen, daß alle Substanzen dieser

ser Welt, und ihre auf einander folgende Veränderungen einen Anfang ihrer Würcklichkeit haben müssen. Eine Welt also ohne Anfang ihrer Substanzen, und ohne einer ersten ihrer auf einander folgenden Veränderungen ist etwas wiedersprechendes, und eine blose Chimäre.

§. 4.

Wie zweideutig das Wort ewig sey, ist oben §. 1. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 4. schon hinlänglich gewiesen worden. Die Weltweisen, welche eine Ewigkeit der Welt behaupten, geben dem Wort ewig noch eine andere Bedeutung, und verstehen eine Riehe von Substanzen und Veränderungen darunter, darinne kein Anfang und Ende anzutreffen ist.

Anmerk. Einige nennen diese Ewigkeit auch eine **unendliche Zeit** (tempus infinitum), welcher Ausdruck mir bequemer zu seyn scheint, wie iener, oder man müste dazu sezen, die Ewigkeit in uneigentlicher Bedeutung genommen. Eine unendliche Zeit ist also schlechterdings unmöglich (§. 3. Anmerk.).

§. 5.

Keine Welt kan seyn ewig in eigentlicher Bedeutung.

Beweiß. Keine Welt kan seyn, ohne eine Riehe auf einander folgenden innern Veränderungen ihrer Substanzen (§. 1. und 3.). Das ewige in eigentlicher Bedeutung schließt alle innere auf einander folgende Veränderungen einer Substanz aus (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 4.), mithin kan keine Welt ewig seyn, in eigentlicher Bedeutung.

§. 6.

Eine Welt mit einer unendlichen Zeit, oder die ewig in uneigentlicher Bedeutung wäre, ist schlechterdings unmöglich.

Beweiß. Eine Welt kan nicht ohne Anfang ihrer Substanzen, und ohne Anfang aller Veränderungen in selbigen würcklich werden (§. 3. und Anmerk.), mithin ist auch eine Welt mit einer unendlichen Zeit, oder die ewig in uneigentlicher Bedeutung wäre, schlechterdings unmöglich (§. 4. und Anmerk.).

Anmerk. Es ist zu verwundern, wie ein solcher systematischer Kopf, als Aristoteles war, die Ewigkeit der Welt und zugleich den Saz hat lehren können,

können, daß man in der Riehe von äusern Ursachen nicht ohne Ende fortgehen könne. Der bekannte **Ernst Soner** giebt sich in seiner seltenen Metaphysik S. 177. alle Mühe, diese beiden Säze systematisch zu machen. Iam rationes Aristotelis non spectant *subordinationem accidentalem, qualis est in omnibus ab aeterno,* sed subordinationem essentialem in causando. - - Ideo etiam Phys. IIX. seriem caussarum non reuocauit retro ad caussas praegressas, sed ad primam aeternam, quae perpetuo causet, nempe ad motum coeli, qui tam causat nunc quam ante 100000 annorum; hunc autem motum coeli ad primum mouens immobile aeternum. Mir gefällt diese Antwort des Soners nicht. Denn erstlich schränckt er den Lehrsaz der Ontologie auf die Subordination der wesentlichen subordinirten Ursachen, in welcher man nicht ohne Ende fortgehen könte, ein: hernach verstehet er durch die Ewigkeit der Welt eine unbeschränckte Riehe von accidentaliter subordinirten Ursachen, d. i. die sich nicht physisch einander determiniren: endlich giebt er zu, daß bei kurz zuvor gedachter Riehe von Ursachen man zwar auf keine erste komme, wenn die nachfolgenden auf die in der Riehe vorhergehenden Ursachen gezogen würden. Allein Aristoteles habe auch diese ganz unbeschränckte Riehe auf die erste bewegende Ursache gezogen, die unbeweglich und ewig wäre. Auf solche Weise käme man doch auf eine erste Ursache, die aber auser der gedachten Riehe wäre. Es mögen andere urtheilen, ob Soner den Knoten, den er auflösen wolte, nicht vielmehr zerhauen, oder durch seine Antwort die Schwierigkeiten vielmehr vermehret habe.

§. 7.

Gott hat die gegenwärtige Welt nicht ohne einen Anfang schaffen können. Beweiß. Gott kan schlechterdings unmögliche Dinge durch seine Almacht nicht würcklich machen (§. 3. dogm. Abschn. Hauptstück 16.), mithin konte Gott die gegenwärtige Welt auch nicht ohne einem Anfange schaffen (§. 6.).

Anmerk. 1. Dieser Beweiß ist ohne Zweifel überzeugender, als der, da man den Anfang der Welt aus der Schöpfung aus Nichts beweisen will. Kan denn, wird ein Aristoteliker sagen, die Ewigkeit der Welt mit ihrer Schöpfung aus Nichts nicht bestehen? Getrauet ihr euch aus der Schöpfung aus Nichts den Anfang der gegenwärtigen Welt richtig zu erweisen? Die Beweise vom Anfange oder der Neuigkeit dieser Welt aus der Geschichte

schichte und gewissen Erfahrungen, die man bei ihr gemacht hat, lasse ich an ihren Ort gestellet seyn. Für mich sind sie, als wahrscheinliche Beweise gar nicht brauchbar. Wer sie zu lesen Lust hat, der schlage sonderlich auf den D. Pontoppidan, und Hrn. Hartmann (§. 1. Buchst. i. und n. hist. Abschn.), welcher zwar auch aus der Vernunft meinen erwiesenen Lehrsaz hat beweisen wollen, welchen der Hr. Röhl in seiner Beurtheilung dieses Beweises hinten und vorn getadelt hat (§. 2. n. 6. hist. Abschn. Hauptst. 19.).

Anmerk. 2. Um die Frage: ob die Welt auch ohne Ende seyn werde? lasse ich mich, als Weltweiser ganz unbekümmert, weil sie würcklich unter die philosophischen Problemen zu rechnen ist. Lehrsäze, die sich weder aus Erfahrung noch Vernunft ausmachen lassen, schicken sich in der natürlichen Gottesgelehrsamkeit nur für solche Köpfe, die ein Vergnügen darinne suchen in einer dunckeln Nacht ohne Licht und Fackel zu reisen.

Des ein und zwanzigsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Ewigkeit der erschaffenen Welt.

§. 1.

Die Bestimmung der Streitfrage ist das erste, und zwar einmal Verneinungsweise. Beide Theile gestehen ein: 1) daß der Wille, Rathschluß und Macht Gottes, durch welche er die Welt geschaffen hat, ewig sey, 2) daß die Welt nicht ewig sey in eigentlicher Bedeutung genommen, 3) daß die Welt in Gott, der Vorstellung nach von Ewigkeit her gewesen. Zweetens, Beiahungsweise. Der Gegentheil behauptet, 1) daß Gott eine Welt ohne Anfang ihrer Substanzen, und ohne einer ersten ihrer Veränderungen schaffen könne; wir läugnen solches: 2) der Gegentheil behauptet, daß Gott diese Welt mit einer unendlichen Zeit, oder ohne einer ganz ersten Veränderung würcklich geschaffen habe, welches wir läugnen.

§. 2.

Was die Erheblichkeit des Streites betrift, so muß mit Unterschied dieselbe bestimmet werden. Läßt der, welcher die Möglichkeit oder Würck-

Würcklichkeit einer ewigen Welt behauptet, ihre nothwendige Abhängigkeit von der schaffenden Kraft Gottes zu, und gestehet der, der beides verwirft, eine Almacht Gottes ein; so ist der ganze Streit unerheblich, und gehöret unter die Nebenstreitigkeiten. Erweget man aber nächstdem, wie ausgemachte Wahrheiten durch die angenommene Möglichkeit und Würcklichkeit einer ewigen Welt umgestosen, zufälliger Weise aber Gelegenheiten zum Atheismus gegeben werden, so kan der wahre Weltweise diesen Streit dennoch nicht mit gleichgültigen Augen, und ganz kaltem Blute ansehen. Denn niemand kan mir darinne wiedersprechen, weil es Wahrheit ist, daß die, welche dieser Lehre im Ernste zugethan sind, niemals aus einer solchen Welt auf Gott, als eine erste Ursache aller dieser daseyenden Dinge kommen können, weil der lezte Zustand immer aus den vorhergenden ohne Ende sich erklären läßt. Zumal da die Geschichte der Gelehrten lehret, daß dadurch unter den griechischen und andern Weltweisen schon viele zu Atheisten worden sind.

Anmerk. So muß wohl der vortrefliche **Bilfinger** in seinem Diluc. §. 193., wo er die Erheblichkeit dieses Streites bestimmet, verstanden werden. *Momentum*, schreibt er, huius theseos: *an mundus potuerit creari ab aeterno*, opinor, *non magnum esse*. Ceterum perinde est, quoad hunc finem siue per aeternam Dei operationem habeat existentiam, siue per temporariam. - - Erit aeternus; sed dependenter, cum successione, contingens, destructibilis, sine vita.

§. 3.

Der erste und scheinbarste Einwurf, den man gegen den Saz: eine Welt kan nicht von Ewigkeit her geschaffen werden, gemacht hat, ist folgender: „Gott hat entweder die Welt von Ewigkeit her schaffen können, oder nicht. Hat er sie nicht von Ewigkeit herschaffen können, wo bekam er die Möglichkeit hernach her, als er sie schuf? Also war „Gott nicht unendlich, und im Innern ganz unveränderlich, welches Gott „wiederspricht. Es muß also Gott die Kraft von Ewigkeit her eine „Welt zu schaffen gehabt haben, folglich ist die Schöpfung einer ewigen „Welt möglich. „

Es kommt zwar den Gegnern dieser Einwurf, als ganz unauflößlich vor; allein ich werde hierauf antworten: Es ist das eine Glied ihres disiunctivischen Schlusses, einer darinne befindlichen Amphibolie wegen, überaus zweideutig, weil die Worte: von Ewigkeit so wohl mit der

Welt

Welt, wie auch mit der göttlichen Kraft können verbunden werden, und zwar folgendergestalt: eine von Ewigkeit daseiende Welt schaffen, oder eine von Ewigkeit besizende Kraft haben, eine Welt zu schaffen. Verstünde man gedachtes Glied auf die erste Art; so sezte man darinne dasienige schon als wahr voraus, was wir läugnen. Ueberdis begreife ich auch nicht, wie eine von Ewigkeit daseiende Welt erst soll geschaffen werden. Verstünde man aber dasselbe auf die andere Art; so gebe ich zwar den Saz: Gott besizt die Kraft, eine Welt zu schaffen, von Ewigkeit her, als wahr zu: läugne aber, daß daraus richtig folge, daß die durch die ewige Kraft geschaffene Welt selbst nothwendig ewig seyn müsse. Denn ich habe einmal §. 6. dogm. Abschn. die Unmöglichkeit einer ewigen Welt klar genug erwiesen: hernach darf man von dem würcklichen Besize einer Kraft, etwas zu thun, auf die Würcklichkeit der Sache, die man thun kan, nicht schliesen (§. 6. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 19.).

Anmerk. Durch diese Antwort sind zugleich folgende Zweifel aufgelöset: Gott habe den Willen von Ewigkeit gehabt, eine Welt zu schaffen, und der Rathschluß der Schöpfung sey auch ewig, Gott kan schaffen, so bald er nur will, und es beschlieset, Gott sey die exemplarische Ursache von Ewigkeit her von der Welt gewesen. Dieses gebe ich alles zu, ohne daß mein erwiesener Saz dadurch an seiner Wahrheit etwas verlieret.

§. 4.

Der zweete Einwurf. „Wenn die Thätigkeit, eine Welt zu „schaffen, ewig; so folgt, daß auch die Welt ewig seyn müsse. Denn „diese Thätigkeit ist entweder von guter Würckung gewesen, oder nicht. „Ist das erste, so muß die Welt mit der Thätigkeit, sie zu schaffen, zu„gleich da gewesen seyn. Ist das lezte, so ist in Gott eine Thätigkeit, „die auser ihm auf etwas gerichtet ist, ohne Würckung, welches Gott wie„derspricht. „

Den Förderſaz gebe ich unter der Einschränckung zu: die Thätigkeit Gottes, eine Welt in der Zeit, oder mit einer bestimmten Zeit zu schaffen, ist ewig. Folgt nun hieraus richtig, daß auch die Welt selbst ewig, oder eine Thätigkeit ohne Würckung in Gott seyn müsse, wenn sie nicht ewig wäre? Unmögliche Dinge sind keine Gegenstände der Rathschlüsse, Schöpfung, und anderer Thätigkeiten Gottes (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 17.). Der Gegenstand also des göttlichen Rathschlusses, und seiner Thätigkeit, eine Welt zu schaffen, war eine mit

einer bestimmten Zeit zu schaffende Welt, eine Welt die ohne Anfang, und einer ersten Veränderung nicht seyn konte (§. 6. dogm. Abschn.).

§. 5.

Der dritte Einwurf. „Wenn die Schöpfung einer ewigen „Welt wiedersprechend seyn soll; so muß der Grund davon entweder in „Gott dem Schöpfer, oder in der erschaffenen Welt, oder in der Thätig„keit des Schaffens liegen. Alles sey im Hintersaze falsch, folglich auch „der Fördersaz. Der Grund des Wiederspruchs könne nicht in Gott „liegen, weil die Ursache und die Würckung, z. B. der Strahl der Sonne „und die Sonne selbst, mit einander zugleich seyn könten. Nicht in der „erschaffenen Welt, weil das, was Gott von Ewigkeit her hat wollen „schaffen, auch hat können von Ewigkeit geschaffen werden. Nicht in „der Thätigkeit des Schaffens, weil die Welt von Gott ihrer Ursache „empfange ihr Seyn per fieri indiuisibile ac momentaneum.„

Ich läugne alle Untersäze in diesem dilemmatischen Beweise, weil die Falschheit derselben aus angeführten Gründen nicht demonstrabel sind. Es kan der erste Untersaz aus dem angeführten Grunde nicht erwiesen werden, weil es wiedersprechend, daß die Welt, wie Gott ohne Anfang der Würcklichkeit sey (§. 6. dogm. Abschn.). Es kan der zweete Untersaz aus angeführtem Grunde nicht erwiesen werden, weil von der Ewigkeit des Willens in Gott auf die Möglichkeit der ewigen Welt nicht geschlossen werden kan (§. 6. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 19.). Mit dem dritten Untersaze verhält es sich eben so, auf welchen ich mich einzulassen gar nicht Ursache habe, da schon die beiden vorhergehenden Untersäze umgestosen sind.

Anmerk. 1. Dieser Einwurf rühret vom Paul Slevogt her, der die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung auf diese Art hat beweisen wollen. Siehe Disp. 2. de creatione §. 4., welche in seinen Dispp. academicis anzutreffen ist. Der Herr Carpov führet ihn in seiner Theol. Nat. §. 923. Schol. 2. an, und antwortet darauf, welche Antwort man mit der meinigen vergleichen kan. Er greift nur den zweeten Untersaz an.

Anmerk. 2. Es hat der Hr. Gunner in seinem Beweise von der Würcklichkeit und Einigkeit Gottes S. 143. §. 42. die Möglichkeit einer ewigen Welt für sehr warscheinlich ausgegeben. Seine Gründe sind folgende. Erstlich, er sehe keinen Wiederspruch in einer Welt ohne Anfang und Ende. Andere dencken ganz anders (§. ℓ. dogm. Abschn.).

Zwee-

Zweetens, weil Gott almächtig und ewig ist, so hat er auch von Ewigkeit die Welt hervorbringen können, indem nicht schlechterdings nothwendig ist, daß die würckende Ursache in Absicht auf die Zeit eher, als die Würckung existiren soll. Auch dieser Grund ist im vorhergehenden verworfen (§. 6. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 19. und §. 4. dieses Abschn.).

§. 6.

Der vierte Einwurf. „Wenn man sich auch immer eine längere Reihe gedencken kan, man mag der Welt eine geben, welche man „will, auch die Allmacht Gottes einschräncken würde, woferne man die „Möglichkeit einer ewigen Welt läugnen wolte; so folge, daß die Schöpfung einer ewigen Welt nicht unmöglich sey. Nun sey das erste wahr, „also auch das lezte.„

Ich läugne beide Fördersäze. Den ersten unter folgender Einschränckung. Wenn man in Gedancken sich immer eine grösere und längere Riehe u. s. w. Nun gebe ihn gar gern, als wahr zu, und läugne die Folge des Obersazes. Denn von dem, was in Gedancken geschehen kan, lässet sich nicht gleich auf die Möglichkeit einer Sache, die auser unsern Gedancken ist, schliesen. In meinen Gedancken erweitere ich immer die Gränzen eines Reichs, und die Macht eines irdischen Regenten: wird aber beides auch auser meinen Gedancken möglich, und der Begrif einem einzigen würcklichen Reiche oder Regenten zukommen können. Alle würckliche Dinge, darunter die Welten gehören, sind völlig bestimmt, denen eine würckliche Vergröserung, wenn sie diese Dinge bleiben sollen, wiederspricht.

Ich läugne den zweeten Förderſaz. Denn der, welcher das Unmögliche von den Gegenständen der Allmacht ausschlieset, schräncket sie nicht ein (§. 6. dogm. Abschn. und §. 3. n. 1. dogm. Abschn. Hptst. 16.). So lange der Beweiß von der Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung §. 6. dogm. Abschn. nicht umgestosen ist; so lange gebe ich den zweeten Förderſaz nimmer, als richtig zu.

Des ein und zwanzigsten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Ewigkeit der erschaffenen Welt.

Ich achte es für rathsam, bei diesem Hauptstücke lieber die vornehmsten Obliegenheiten ganz einfach, als eingekleidet anzuführen.

ren. Oft scheinen Säze und vorgetragene Meinungen den Worten nach viel gefährlicher zu seyn, als sie es sind. Nichts ist also nöthiger, wie die Billigkeit im Auslegen solcher Säze. Die Versündigung an seinen gelehrten Mitbrüdern, die man ohne Erweißlichkeit für Atheisten und andere Irrgeister schillt, ist eben so strafbar, als der Mord und der Diebstahl. Man halte im Gegentheil Männer, die mit Verstande gegen die einreisende Irthümer eifern, und sich pflichtmäsig bemühen, den freien Lauf derselben zu hindern, nicht augenblicklich für intolerante Leute, welches nicht nur eine Art von Verläumdung, sondern so gar die gröste Intoleranz von der Welt seyn würde. Eine starcke Neigung zu paradoxen Lehren verräth bey manchen mehr Schwäche des Verstandes und Verkehrtheit des Willens, als Gröse und Stärcke des Geistes. Wer den Ursprung von Irthümern und Vorurtheilen, die Kranckheiten der Seele recht kennet, dem befremdet es nicht, daß der eine etwas für wahrscheinlich hält, welches dem andern ganz unwahrscheinlich und erweißlich falsch vorkommt: Es ist immer sicherer, einen Anfang der Welt anzunehmen, als bei Aufsuchung seines Ursprungs niemalen auf eine lezte Ursache, die von der Welt unterschieden wäre, zu kommen. Denn die Ueberzeugung, daß ein Gott sey, und die Einsicht in die Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen und anzubeten, wird durch die geglaubte Ewigkeit dieser Welt ungemein gehindert.

Des zwei und zwanzigsten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
vom Optimismus oder der Unendlichkeit der erschaffenen Welt.

§. 1.

Es giebt grösere und kleinere Schriften, in welchen man den Lehrsaz: die gegenwärtige Welt ist die beste, bewiesen, aber auch angefochten findet. Die Verfasser der kleinern, darunter ich die academischen verstehe, sind folgende: Adolph Gideon Bartholdi a), Nik. Engelhard b), Joh. Christoph Gottsched c), Martin Hassen d), Joh. Friedrich Jakobi e), Mich. Heinrich Reinhard f),

Jer.

Jer. Friedr. Reuß g), Joh. Ernſt Schubert h), Chr. Heinrich Zeibich i), M. Chriſtian Ziegra k), M Zimmermann l).

a) Progr. de diuina optimi deſtinatione pie veneranda dextreq. tuenda Neobrand. 1740. b) Diſp. de pluralitate orbium habitualium Duisb. 726. c) Progr. de Optimismi macula diſerte nuper Alex. Popio tacite Leibnitio &c. inuſta Lipſ. 753. Siehe Götting. gelehrte Anz. 753 S. 1397. d) Diſp. de obligatione hominis naturali ad ſtatuendum, hunc mundum eſſe omnium poſſibilium optimum Wittenb. 734. e) Diſp. quo ſenſu hic mundus ſit optimus praeſ. Reuſchio Ien. 734. Der Hr. Verf. iſt einer von den beſten Schülern, die Reuſch gezogen, und der es im Rufe und in Verwaltung eines anſehnlichen Amtes ſehr weit gebracht hat. f) de mundo optimo praeſertim ex ſtoicorum ſententia Torgau 738. g) Dilucid. doctrinae de mundo optimo Hafn. 1741. h) Cogitationes rationales de Syſtemate mundi 737. i) Diſp. de mundi bonitate biblica Witteb. 737. k) Diſp. de mundo optimo Lipſ. 744. 15. B. l) Diſp. de mundi exiſtentis imperfectione Ien. 725. Der Tag, an welchem er ſeine Streitſchrift in Jena vertheidigte, iſt wohl der merckwürdigſte in ſeinem ganzen Leben geweſen. - -

§. 2.

Die Verfaſſer der andern Schriften, die den Optimiſmus betreffen, ſind folgende: 1) M. Gottfr. Büchner, 2) Joachim Georg Darjes, 3) Aletophilus Fileuſebius, 4) D Harenberger, 5) Chriſtian Friedrich Krauſe, 6) Caſp. Friedrich Lange, 7) Georg Friedrich Möller, Advocat beim Königl. Cammergericht in Berlin, 8) Johann Petſch in Holland, 9) Herr von Premontval, 10) Joh. Guſtav Reinbeck, 11) Adolph Friedrich Reinhard, 12) Joh. Gottlieb Töllner, 13) M. Chriſt. Ziegra, 14) drei Ungenannte, 15) Herr von Voltaire. Der Hr. Baumeiſter 16) und Hr. Wolfart 17) ſind zwar meine Vorgänger in der Sammlung dergleichen Schriften; allein man wird dieſen beträchtlichen Nachtrag gewiß nicht für überflüßig halten.

1) Unterſuchung, ob der Baum des Erkentniß des Guten und Böſen eine ſchädliche Kraft gehabt, und ob dieſe Welt die beſte · Altenb. 1 Alph. 4. 2) In ſeinen philoſophiſchen Nebenſt. 3te Sammlung, zweete Abh. von der beſten Welt S. 29. 3) Beſchouwing der beſten Wereld te Amſteldam 758. 8. 4) Demonſtratio, quod idea electi mundi optimi a Deo remoueri nequeat. Sie ſtehet in Faſc. 1. Claſſ. VIII. Bibl. Brem. S. 74. 5) Im Anhange S. 149. zu der überſezten Diſp des Hrn. D. Cruſius, von den Einſchränckungen des Sazes des zureich. Grundes, handelt er die Frage ab: Was der Saz, daß dieſe Welt die beſte ſey, ſagen will? 6) Verſuch von der beſten Welt, Kiel 753.

7) Beweiß, daß aus dem Saz: Diese Welt ist nicht die beste, lauter absurda richtig fliesen, als eine Beilage sub Lit. C. zu dem Sendschreiben an den Hrn. Consistorialr. Bertram, Berlin 737. 4. 8) Wysgeerige en Godgeleerde Verdediging der besten Wereld tegen Alethofilus Fileusebius. Te Haarlem 760. 8. 9) Vües philosophiques, ou Protestations & Declarations sur les principaux Objets des Conoisanças humaines. Der gröste Theil des Buches betrift die Frage von der besten Welt. 10) Beantwortung der Einwürfe, welche ihm in einer ohnlängst herausgekommenen Schrift des Palms: Abhandlung von der Unschuld Gottes u. s. w. sind gemacht worden, worinne zugleich diese wichtige Lehre, nebst der Frage, ob diese Welt die beste sey, in ihr gehöriges Licht gesezet wird. 8. 11) Vergleichung des Lehrgebäudes des Hrn. Pope von der Volkommenheit der Welt mit dem System des Hrn. von **Leibniz**, nebst einer Untersuchung der Lehre von der besten Welt 8. 757. 12) Lehre von der besten Welt, und ob die beste Welt eine einzige? In seinen vermischten kurzen Aufsäzen Frf. an der Oder 767. 8. im ersten Bande S. 154., 767. in der zwoten Samml. S. 237. 13) Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, und verschiedenen damit verknüpften Warheiten, welche zwischen den Verf. der im Jahr 755. von der Akademie zu Berlin gekrönten Schrift vom Optimismo und einigen berühmten Gelehrten gewechselt worden. Rostock und Wismar 759. 8. Eine Recension davon findet sich in des **Darjes** philos. Bibl. 1760. S. 339., alwo auch Vorschläge zum Vergleich beider Theile gegeben werden. 14) Der erste Ungenannte gab heraus, philos. Gedancken, ob die gegenwärtige Welt die beste Leipz. 8. Der **zweete**, Vorstellung von der Zulassung des Bösen und der besten Welt, Onolzb. 8. Der **dritte**, Beurtheilung der Schrift, die im Jahr 1755. den Preiß von der Akademie zu Berlin erhalten hat, Frf. und Leipz. 758. 4. 15) Candide, ou l'Optimisme traduit de L'Allemand de Mr. le Docteur Ralph. 759. 12mo. Davon kam eine teutsche Uebersezung, ohne den Ort des Druckes anzuzeigen, 761. 8. unter der Aufschrift heraus: Die beste Welt. Eine theologische, philosophische, praktische Abhandlung (besser Romane) aus dem spanischen Grundtexte des Don Ranudo Maria Elisabeth Francisco Carlos Immanuel de Collibrador, Beisizer der heiligen Inquisition. Man konte es dieser Romane gleich an der Stirn ansehen, daß sie eine Geburt des Wizes eines schwärmenden Voltairs wäre, wenn man auch seinen Kupferstich der teutschen Uebersezung nicht vorgesezt, und mit folgenden Versen begleitet hätte.

Martin.

Wer zweifelt, daß mein Held
ein Philosophe wäre?
Gleicht er nicht Zug für Zug
Dem Herrn von Voltaire.

Voran stehet eine Zuschrift an seinen lieben Bruder in Teutschland, eine Vorrede des Uebersezers, welches ein Herr von **Raden** seyn soll, darauf folgt die Censur der theologischen und philosophischen Fakultät in W**. den 1sten April 758. welches alles bei der Urschrift fehlet. Wieder die Lästerungen der besten Welt schrieb Herr **Haller** in seinen Briefen über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wieder die Offenbahrung S. 74. f. 221. 236. 277. f.

277. f. Man kan davon nachſchlagen die hälliſche neue gelehrte Zeitung, St. 78. 775.. 16) Hiſtoria de doctrina de optimo mundo. 17) Controuerſiae de mundo optimo, len. 742.

§. 3.

Es folgen die Schriftſteller von der Unendlichkeit der Welt: Jak. Carpov a), M. J. Gottfr. Ehwalt b) Chriſtian Chriſtiani Hee c), Adolph Friedrich Reinhard d), M. Bernh. Heinr. Roennberg e), Gerard von Vries f), Ungenannter g), Sam. Werenfels h).

a) Commentat. philoſophicae prima et ſecunda: Mundum ſine limite extenſum, Vinariae 755. b) Diſp. de Mundo finito, maximo, vnico et optimo, len. 742. c) Diſp. de limitibus extenſi mundi, Hafniae 738. d) Vernünftige Gedanken von der Unendlichkeit der Welt in Anſehung der Zeit und des Raums, Leipz. 753. e) Diſp. de Mundo finito et infinito, Roſtochii 738. f) Diſp. 1. et 2. de infinito et extenſione infinita contra Carteſium. Sie ſind ſeinen Exercitationibus rat. de Deo beigedruckt, S.. 263. ff. g) Unpartheiſche Anmerkungen über des Hrn. Reinhardts zuvor angeführte Schrift in der Form eines Geſprächs, Leipz. 754. h) Dialogus de finibus Mundi. Ejusd. theſes de figura mundi. Beide ſtehen in Vol. 2. ſeiner Diſputationen S. 179. ff. Amſt. 716. 8.

§. 4.

Die Alten ſahen ſchon, wiewol dunkel die Wahrheit ein, daß Gott keine andere Welt, als die beſte ſchaffen könte. Ich führe nur zum Beweiß einen Thales, einen Cicero, einen Bonaventura, einen Scaliger und einen Buddeus an a). Dem groſen Leibniz war die Ehre allein aufbehalten worden, dieſen merckwürdigen Saz zu einem vortreflichen Erkentnißgrunde anderer Wahrheiten ſowol in der Philoſophie, als auch in der Theologie zu gebrauchen. Er fiel ſchon im Jahr 1673. auf ſelbigen in einem lateiniſchen Geſpräche, welches er dem berühmten Franzoſen unter den Janſeniſten, dem Herrn Arnauld über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele mittheilte. Er nahm daſelbſt den Saz an, daß Gott, indem er die vollkommſte Welt unter allen möglichen erwehlet, ſeine Weisheit bewogen habe, das Böſe zuzulaſſen, das zwar damit verbunden geweſen wäre; jedennoch aber nicht verhindert hätte, daß alles ab- und zuſammen gerechnet, ſolche Welt nicht unter allen, die er hätte erwählen können, die beſte geweſen wäre. Als Leibniz ſich der Sache Gottes annahm, und wieder den Bayle, der den Manichäiſmus in ſeinen Schriften vertheidigte, auf höhern Befehl ſchreiben ſolte; ſo war dieſer Saz, die Welt, die Gott geſchaffen hat, iſt die Beſte, einer der vornehm-

ſten,

sten, mit welchem er seinem Gegner zu Leibe gieng. Man schlage nur seine nie genug zu rühmende Theodicee auf, die der Philosoph so wenig aus seinen Händen legen solte, wie der Staatsmann den Grotius; so wird man allenthalben dazu die Beweise finden b).

a) Dieser berühmte Grieche der Thales hielte die Welt für die allerbeste, weil sie ein Werk Gottes. Κάλλιστον, sagt er, ὁ Κόσμος: ποίημα γαρ Θεοῦ. Der Cicero in Lib. II. de Nat. Deorum p. m. 160. spricht: Nihil autem est nec maius nec melius mundo, necesse est ergo eum Deorum consilio et prouidentia administrari. Es kan seyn, was andere vorgeben, daß er solches Urtheil von der Welt aus des Platonis seinem Buche: Timäus s. de Vniuerso c. 2. genommen hätte. Der Bonaventura erörtert in seiner Theologia S. 772 folgende Fragen: an Deus potuerit facere mundum meliorem quoad substantiam partium integrantium? b) an mundus potuerit fieri melior quod ad partium integrantium proprietates? c) an Deus potuerit facere mundum meliorem, quantum ad ordinem et finem partium? Der Scaliger in Tr. de subtilitate Exerc. 365. urtheilet eben so: Potest Deus, potuit quidem et poterit creare mundos alios, sed *non fuit optimum.* At summum bonum semper, quod optimum est, vult, quod per sapientiam cognoscit. Die Stelle des Herrn Buddeus verdienet, daß ich sie abschreibe. Vt autem, heißt es in Instit. Theol. Lib. II. c. 1. §. 25 sapientiae est, bonum a malo discernere, illudque eligere et amplecti; ita et eminentissima quadam ratione Deo tribuitur, quoniam is *semper, quod optimum est, eligit*, idque adprobat, et vt eueniat, modo quodam hominibus non quidem semper perscrutabili, summae tamen perfectioni dirigit.

b) Der Freyherr von Leibnitz führet in seiner Theodicee gar oft diesen Saz an. Die höchste Weisheit, schreibt er §. 8. S. 151., die mit einer gleichfals unendlichen Gütigkeit verbunden ist, hat nichts anders, als das Beste erwählen können. Denn gleichwie ein kleiner Uebel eine Art eines Guten ist: so ist auch ein geringeres Gutes was Böses, wenn es einem grösern Gute im Wege stehet. Es würde in den Wercken Gottes etwas zu tadeln seyn, wenn ein Mittel vorhanden gewesen wäre, sie besser zu machen. Es wäre etwas überflüßiges, wenn ich mehrere Stellen auszeichnen wollte.

§. 5.

Man fochte diesen Saz alsdenn erst ernstlich an, als der Freiherr von Wolf denselben in seiner Metaphysick mit in sein Lehrgebäude eingeflochten hatte. Der Herr M. Zimmermann a), der Herr Pastor Palm, der mit dem Hrn. Reinbeck hierüber in einen Streit gerieth b), der Herr Johann Friedrich Bertram, dem Hr. Möller antwortete c), der Herr Geder, der Herr Marperger, der Herr Reuß sind die ersten, welche den Optimismus angegriffen haben d). Diesen folgte vornämlich

lich nach ein Darjes, ein Crusius, und ein Ziegra e). Die Frage: ob nicht das System der besten Welt die algemeine Gnade der Reformirten begünstige? untersuchte der Hr. Canz f). Ich würde bei diesem Zeitpunkte, in welchem etliche Parthien auf dem Kampfplaze erschienen sind, mich länger aufhalten müssen, wenn ich meine Leser nicht auf einen Verfasser von Schriften verweisen könnte, darinne sie die Geschichte umständlich erzählet finden g).

a) Es ist seiner Disputation oben § 1, gedacht worden. Es kan seyn, daß noch einige von den Zuhörern am Leben sind, welche dieser Disputationshandlung beigewohnet haben. Die mögen die dabei gespielte Tragödie mündlich auf andere fortpflanzen, für welche es sich besser, wie für mich schicken möchte.

b) Er schrieb eine Abhandlung von der Unschuld Gottes bei der Zulassung des Bösen, und dem ersten Fall unser ersten Eltern in einem Sendschreiben an einen Unbekannten, Hamb. 736. 8., davon wir eine neue Auflage mit einer neuen Vorrede des Herrn Verf. haben. Ihm ein ohne Nahmen zugeschickter Brief, dessen Inhalt für die Wolfische Philosophie nachtheilig war, gab die Veranlassung zu dieser Schrift. Er stehet in des Hrn. Prof. **Ludovici** lezten Theile seiner Sammlung und Auszüge der Streitschriften wegen der Wolfischen Philosophie S. 187. ff., sonderlich S. 194. n. 80. sind die Nachrichten hiervon anzutreffen. Der Hr. **Reinbeck** antwortete ihm in einer Schrift: Beantwortung der Einwürfe, welche ihm in einer Abhandlung von der Unschuld Gottes u. s. w. gemacht worden, worinne zugleich diese wichtige Lehre, nebst der Frage: ob diese Welt die beste sey? in ihr gehöriges Licht gesezet wird, Berlin 736. 8.

c) Der Herr **Joh. Friedrich Bertram**, der sich eine Zeitlang unter den Namen Joh. **Eleuters a Verimontibus** versteckt hatte, gab gewissenhafte Anmerkungen über die vorläufige Schuzschrift eines gewissen Anonymus vor die Wolfische Philosophie heraus Leipz. 736. 4. Er greift die Lehre von der besten Welt S. 46. f. von der Seite an, 1) man mache die Welt nothwendig, wenn man sie für die beste ausgeben wolte, weil es dem Schöpfer nach seiner Volkommenheit unmöglich gewesen, ihr eine andere, welche nicht von gleicher Güte und Volkommenheit würde gewesen seyn, vorzuziehen, und zur Existenz zu bringen: 2) man rechne zur Volkommenheit dieser, als der besten Welt, auch die Sünde, und alle sündliche Handlungen in, an und auser den Menschen, als die davon so wenig geschieden sind, als die Menschen selbst, und folglich mache man darinne die Sünde so nothwendig, als die Welt selbst: 3) Gott hätte bei der Volkommenheit seiner Einsicht in das Gute keine Vergleichung zwischen dem Guten und Argen, nach dem besten und allerbesten, und also auch keine Wahl anstellen dürfen, folglich stelle man sich die Sache, als ob Gott etliche Modelle gemacht, und daraus das beste gewählet hätte, fälschlich vor. Der Hr. **Möller** antwortete ihm in einem Sendschreiben an ihn, zu Berlin 1737. gedruckt 4. S. 57. ff.

d) Der Herr **Georg Ludwig Geder**, der den Streit zwischen den Hrn. **Reinbeck** und **Palm** nicht mit gleichgültigen Augen ansehen konte, schrieb, ohne sich zu nennen: Eines unpartheiischen Lehrers treugemeinte Vorstellung an alle Theologen ꝛc. ꝛc. bei Gelegenheit eines gefährlichen Streites zweyer berühmten Lehrer zu Hamburg und Berlin über die Frage von der Zulassung des Bösen und der besten Welt, Onolzbach in 8. ohne Anzeige des Jahres. Verschiedene hieher gehörige Schriften hat der Hr. Prof. **Ludovici** in der Sammlung der neuesten Merckwürdigkeiten der Leibniz-Wolfischen Weltweißheit, 738. §. 340. ff. angeführet. Der Hr. Oberhofprediger **Bernhard Walther Marperger** in Dresden ließ ohne Namen drucken: Zufällige Gedancken über eines vornehmen Theologi Betrachtungen der Augsp. Confeßion, die darinne gebrauchte Wolfische Philosophie betreffend 737. in 4. In der sechsten Probe vom Grund und der Güte der Welt wird vom §. 8. bis ans Ende der Saz untersucht, daß die gegenwärtige Welt unter allen möglichen die beste, und als gefährlich ausgeschrieen. Der Hr. **Reinbeck** antwortete ihm unter der Aufschrift: Abfertigung eines Anonymi, welcher in seinen so genannten zufälligen Gedancken im ersten Theil der Betrachtung über die Augspurgische Confeßion mit einer anzüglichen Feder verschiedener Grundirthümer mich beschuldiget hat, Berl. 737. 4. Die Schrift des Hrn Reuß ist oben §. 1. angeführet worden.

e) Die Schriften, darinne der Hr. geheime Rath **Daries** und Hr. M. **Ziegra** die Lehre von der besten Welt angegriffen haben, stehen §. 2. n. 2. und §. 1. Buchst. k. Der Hr. D. **Crusius** giebt in dem Leibnizischen Verstande die Lehre von besten Welt nicht zu, §. 385. ff in der Metaph. Er wirft seinen Gegnern §. 388. vor, daß sie in ihrem Beweise schon voraus sezten, daß irgend eine Welt die beste sey, und daß diese Lehre die göttliche und menschliche Freiheit aufhebe. Er giebt §. 389. zu, daß eine Welt, die Gott schaffet, nur sehr gut sey.

f) Der Hr. **Canz** untersuchte T. II. des Vsus philos. Leibnitianae & Wolff. S. 393. diese Frage, und verneinet sie.

g) Der Hr. **Carl Günther Ludovici**, ordentlicher Lehrer der Weißheit zu Leipzig, hat sich um die Geschichte der Leibnizischen und Wolfischen Weltweißheit sehr verdient gemacht. Im Jahr 1736. gab er zu Leipzig heraus, den kurzen Entwurf einer solchen volständigen Historie. Darauf folgten im Jahr 1737. und 738. zween Theile, in welchen eine Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolfischen Philosophie waren gemacht worden. In den Jahren 1735. 1737. und 1738. waren die drei Theile des ausführlichen Entwurfs einer volständigen Historie der Wolfischen Philosophie gedruckt worden, und 1738. wurde der erste Theil zum 3. male aufgelegt.

§. 6.

Als die königliche Societät der Wissenschaften in Berlin, auf Veranlassung des Herrn von **Premontval**, im Jahr 1754., wie ich bei einer andern Gelegenheit S. 445. angeführet habe, den Gelehrten einen Preiß versprach, der über die Lehre von der besten Welt die beste

Ausar-

Ausarbeitung machen würde a); so trug der eingesendete Aufsaz des damaligen Mecklenburgstrelitzischen Justizsekretärs, Herrn Adolph Friedrich Reinhards den Preiß davon b). Er war einer von denen, welche, den Optimismus umzustosen, sich Mühe gegeben hatten. Nun erhoben sich in dem philosophischen Reiche mit einmal entsezliche Kriege, und viele waren bemühet, den gekrönten Herrn Verfasser das Vergnügen über den ihm ertheilten Preiß zu vergällen c). Der Herr von Premontval sahe sich genöthiget, in einer besondern Schrift die Absicht der königlichen Societät, die sie bei dieser Aufgabe gehabt hätte, und sein Urtheil von der Reinhardischen Preißschrift öffentlich anzuzeigen. d). Es ist zwar eine geraume Zeit bisher ein allgemeiner Waffenstillestand über diese Materie gewesen. Da man aber den Streit hierüber noch nicht gänzlich beigelegt und einen immerwährenden Frieden unter sich geschlossen hat; so stehet immer zu befürchten, daß man aufs frische, wenn man genugsam ausgeruhet, den Feldzug, ehe man es sich versiehet, wieder eröfnen, und vielleicht mir selbst den Krieg ankündigen wird.

a) Die königliche Societät der Wissenschaften in Berlin verlangte erst eine genaue Erklärung von Popens Lehrsaze: **Alles ist gut**, hernach eine vollständige Vergleichung dieses Lehrgebäudes mit dem Lehrgebäude vom **Optimismus**, unter welchen sie unstreitig das **Leibnizische** verstund.

b) Seine gekrönte Schrift war in französischer Sprache aufgesezt. Der Herr J. A. F. v. G**. herzogl. Meckl. Strel. Cammeriunker, übersezte sie ins Teutsche. Es finden sich von dieser Uebersezung zween Ausgaben, die im Format, im Titel, im Innern sich sehr unterscheiden. Die eine kam zu Greifswalde 1757. in 4. heraus unter dem Titel: **Reinhards Abhandlung von der besten Welt.** Auf der andern Seite des Titelblats, stehen aus Epitr. diuers. Tom. I. p. 162. Ed. de 1753. etliche französische Verse, die dem Inhalte der Schrift angemessen sind. Die zweete Ausgabe kam zu Leipzig 1757. in 8. heraus unter der Aufschrift: **Reinhards Vergleichung des Lehrgebäudes des Hrn. Pope von der Volkommenheit der Welt u. s. w.** Auf der andern Seite des Titelblattes stehet der Denckspruch, der der eingesendeten Schrift beigeleget war: Nihil mortalibus arduum est. Dabei ist nicht nur eine längere Vorrede, sondern auch andere Anmerkungen, in welchen des Hrn. **Formeys** Einwendungen wieder die Preißschrift beantwortet werden. Es hatte der Hr Verfasser in einem Sendschreiben an den Hrn. von Hardenberg 1753. über den vom Hrn Prof. **Titius** aus dem Französischen ins Teutsche übersezten Trakt. ob die Gottesverläugnung und verkehrte Sitten aus dem System der Fatalität herkommen u. s. w. mit eben diesen Gründen in einer Summe S. 57. die Lehre von der besten Welt schon bestritten.

c) Hr. M. **Christian Ziegra** gab in der Absicht die Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, u. verschiedene damit verknüpfte wich-

tige Wahrheiten, welche zwischen den Verfasser des erhaltenen Preises de Optimismo u. s. w. 13 B. 8. heraus. Man findet in den Erlang. gelehrten Anmerk. 1759. S. 132. die Recension davon. Der Herr Formey, würdiger Sekretär der königlichen Societät, hatte auch an gedachter Preißschrift in seiner Nouvelle Bibliotheque Germanique Tom. XVIII. P. I. p. 23. bis 32. viel ausgesezet. Darum wurde ihm in der Ausgabe in 8. in der teutschen Uebersezung gedachter Preißschrift nicht nur in der Vorrede, sondern auch in einigen Anmerkungen zu gedachter Schrift geantwortet.

d) Man verdachte es der königlichen Societät, deren erster Präsident Herr von Leibniz gewesen war, gar sehr, daß sie einem Gegner seines Systems den Preiß zuerkannt hatten. Es sahe sich aus dem Grunde der Hr. von Premontval genöthiget folgende Schrift drucken zu lassen: Vües philosophiques, ou Protestations et Declarations sur les principaux Obiets des Connoisances humaines 1 Alph. 3 Bogen. Er zeiget in selbiger, wie die königliche Akademie der Wissenschaften auf die Aufgabe der Preißfrage von dem Optimißmus gekommen. Er versichert, daß er der eifrigste Anhänger des Optimißmus sey, er hielte nur die Art, solchen zu beweisen, nicht für gründlich genug. Er macht bekannt, daß die Ausführung der Reinhardischen Preißschrift der Akademie nur gefallen, sie aber die darinne enthaltene Lehrsäze nicht gebilliget hätte. Er gestehet, daß er zweimal die Mehrheit der Stimmen auf die Seite des Hrn. Reinhards gelencket hätte.

§. 7.

Die Geschichte von der Unendlichkeit der Welt werde kurz fassen. Man trift zwar schon Spuren von dieser Lehre beim Jordan Brunus a) und bei mehrern b) an; allein der Carteſius war eine Hauptperson, welcher durch seine Schriften hierüber einen weitläuftigen Streit erregte, dessen Schüler selbigen vergröserten c). Von unsern Weltweisen haben sie einige, als Canz und Carpov gleichfals vertheidiget d), denen die Herren Hee, Ehwalt, und Reinhardt wiedersprachen e).

a) Unter die seltensten Bücher rechnet man die, welche Jordan Brunus, ein Neapolitaner, herausgegeben. Er kam aus Italien, Frankreich, Engelland nach Teutschland, und hat sogar in Helmstädt und Wittenberg Vorlesungen gehalten. Man sagt, daß das Inquisitionsgerichte in Spanien 1600. ihn habe als einen Atheisten verbrennen lassen, welches einige läugnen. Sehr viel Nachrichten giebt uns von ihm Reimann in Hist. Atheorum S. 374. ff., darunter viele merckwürdig sind. Sein Buch, in welchem er die Unendlichkeit der Welt lehrte, führet die Aufschrift: De triplici Minimo et mensura ad trium speculatiuarum scientiarum et multarum actiuarum artium principia Lib. V. Francof. apud Joh. Wechelum 691. 8. Durch das Minimum verstehet er Substantiam. So beschreibet er sein Minimum S. 9. selbst.

Mimi-

. . *Minimum* ſubſtantia rerum eſt
Atque id idem tandem opperies ſuper
omnia magnum.

Sein Minimum nennte er auch eine Monas, einen Atomus. Gott ſey monas monadum. Daher kam es, daß einige vorgaben, der Herr von Leibniz habe einen groſen Theil ſeiner Monadologie aus dieſem Schriftſteller genommen. Der Herr. Heumann in ſeinen Actis philoſoph. T. III. führt aus ihm nebſt andern merckwürdigen Säzen auch n. XI. dieſen an: *Mundus, cum ſit infinitum vniuerſum, fine caret.* Er war ein Feind der Peripathetiker. Dieſes ließ er ſo wohl in obigem, wie auch in folgendem Buche genugſam blicken: Acrotiſinus ſeu rationes Articulor. phyſ. aduerſus Peripathecicos Pariſiis propoſitorum &c. Witteb. 588.

b) Der Herr von Vries in Diſp. de Extenſione infinita, die ſeinen Exercit. rat. de Deo angehangen iſt, rechnet S. 284. den Anaximander, Diogenes, Epikurus, Franziſcus Patricius und mehrere unter dieienige, welche eine biß ins Unendliche ausgedehnte Materie angenommen hätten. Carteſius hätte aus allen den Epikurus ſich erwählet, und von ihm ſeine Wirbel abgeborget, welche der Neuton und Pet Daneil in ſeiner Reiſe durch die Carteſianiſche Welt, als ein bloſes Gedichte verworffen hätten. Der Hr. von Vries hält die Lehre des Carteſius von der Unendlichkeit der Welt von gar groſen Folgen, oder wie er ſich ausgedruckt hat, quaeſtio eſt longiſſimae conſequentiae. Sie habe einen Einfluß in den Streit vom leeren Raum, von der Möglichkeit mehrerer Welten, von der Macht der erſten Urſache, und Vorſehung u. ſ. w.

c) In ſeinen Principiis P. II. §. 21. hat Descartes die Unendlichkeit der Welt aus der Unendlichkeit des leeren Raums behauptet. Im Tom. I. ſeiner Briefe Epiſt. 36. ſchreibt er alſo: Sufficit, quod non habeamus rationem qua poſſimus probare, quod (mundus) habeat limites. Ita mihi videtur, nos non poſſe probare, nec concipere etiam quod ſint limites in materia ex qua mundus eſt compoſitus. Da ſeine Schüler der Hr. Chriſt. Wittich in Theol. Pacif. §. 85. und der Hr. D. Allinga in Modeſt. Defenſ. S. 55. 56. ſolches auch öffentlich lehreten; ſo widerſprach ihm Peter van Maſtricht in ſeiner Gangraena S. 363. und ſezte ihm fünf Gründe entgegen.

d) Canz im Regimine Dei vniuerſali Sect. 2. c. 2. §. 326 ff. S. 220. ff. hält auch die Welt in ihrer Ausdehnung für unendlich, aber auf eine andere Art, wie Carteſius, der den Raum und Körper nicht von einander unterſchieden hat. Der Herr Carpov in ſeinen Elementis Theol. Nat. beweiſet §. 975., daß eine Welt ohne Figur ſeyn könne, und §. 978. daß ſie Gott, vermöge des Zwecks der Schöpfung ohne Einſchränckung der Ausdehnung, folglich ohne einer Figur geſchaffen habe. Er vertheidigte hernach in ſeinen philoſoph. Commentat., die ich §. 2 angeführet habe, dieſe Meinung.

e) Die Schriften dieſer Männer befinden ſich in §. 2. Not. b. c. d. Vom Hrn. Reinhard habe ich noch ſein Sendſchreiben an den Hrn Prof. von Windheim zu Erlangen anzuführen, welcher ſeinen Trakt. von der Unendlichkeit der Welt in der philoſophiſchen Bibliothek Band 7. auf eine ihm nicht gefällige Art recenſiret hatte, Leipzig 1755. 8. Der Huetius in Cenſura Philoſ. Cartes. c. 5. §. 5. gehöret auch noch zu den Gegnern des Carteſius.

Des zwey und zwanzigsten Hauptstückes

Dogmatischer Abschnitt

von dem Optimismus und der Unendlichkeit der erschaffenen Welt.

§. 1.

Wenn man etwas das Beste nennt; so wird es bald, ohne Beziehung auf andere Dinge, oder mit Beziehung auf selbige genommen. Durch jenes verstehet man das allervolkommenste oder unendliche Wesen, das alle zugleich mögliche Volkommenheiten auf einmal ohne Einschränckung hat (§. 5. dogm. Abschn. Hptst. 3.). Durch das Beste, vergleichungsweise genommen, verstehet man dasjenige, das alle übrige Dinge von einerlei Art an zugleich möglichen Realitäten übertrift. Jenes heißt das absolut Beste; dieses das relativisch Beste. Das relativisch Beste erfordert 1) mehrere zugleich mögliche Dinge von einerlei Art, 2) ein Uebergewicht an Realitäten in dem einen für den übrigen. So oft ich unter Generalen, unter sich zusammengerotteten Landstreichern, unter den Baueren eines Dorfes Melchiorn noch den besten nenne; so siehet man allezeit erstlich Dinge von einerlei Art, hernach einen Vorzug des Einen für den übrigen. Das ist die Ursache, warum sich die Frage nicht beantworten läst: Welches ist unter diesen Dingen, Mensch, Obst, Kraut, Metall u. s. w das beste? denn es sind Dinge von ganz verschiedener Art. Das vorige Beispiel beweiset, daß das relativisch Beste nicht alle Unvolkommenheiten bei dem, welches man das Beste nennt, ausschlieset. Das relativisch Beste ist das, was mehr Realitäten, und wenigere Unvolkommenheiten hat, als das andere. Unter Dingen also, die an Volkommenheiten oder Unvolkommenheiten einander ganz gleich sind, ist keines zu finden, welches das Beste zu nennen.

Anmerk. Der Herr geheime Rath Darjes in der dritten Sammlung seiner philosoph. Nebenstunden S. 66. §. 27. erkläret das Relativischbeste durch dasienige, was zur Erhaltung und Erweiterung der wesentlichen Absicht das meiste beiträgt. Dagegen in der philosoph. Bibl. aufs Jahr 760, S. 341, giebt er andere Begriffe. Das Absolutbeste

ste sey das, welches gar keine verneinende Beschaffenheiten in sich faßt, oder durch keinen Mangel bestimmt wird. Denn die verneinende Bestimmungen machten das Böse. Das Relativischbeste sey das, was so wenig durch Mängel bestimmt wird, oder so wenige verneinende Bestimmungen in sich fasset, als in der Art dieser Sache möglich sind. Z. B. ein Mensch sey der beste, der so wenig durch Mängel bestimmt, als es durch den Begrif eines Menschen möglich ist. Da er nun aus diesen Begriffen nicht nur die Streitfrage des Optimismus bestimmt, sondern ihn auch bestreitet; so will ich kurz sagen, was ich gegen ihre Richtigkeit zu erinnern habe. Der erste Begrif von dem Relativischbesten ist zu enge, weil zur Beurtheilung desselben nicht schlechterdings die wesentliche Absicht nothwendig ist. Der zweete Begrif von dem **Absolutbesten**, das gar keine verneinende Beschaffenheiten in sich fassen soll, ist gleichfals zu enge, weil daraus folgt, daß Gott nicht das absolut beste Wesen sey, indem er allerdings Verneinungen in sich faßt (§. 7. u. 18. dogm. Abschn. Hptst. 3.) Aus eben diesem Grunde erkläre ich seinen Saz für falsch, daß **das verneinende das Böse mache.** Der zweete Begrif von den **Relativischbesten** kommt der erklärten Sache gar nicht zu. Denn nach selbiger wird das Relativischbeste seinem Begrif nach, und nicht in Beziehung auf andere, betrachtet, und untersucht, ob es vermöge dessen durch so wenige Verneinungen bestimmt sey, als möglich.

§. 2.

Das Relativisch beste erfordert nicht so wol ein Uebergewichte an Realitäten für den übrigen Dingen von eben derselben Art, sondern auch wenigere Mängel (§. 1.). Je gröser die Anzahl der Realitäten bei einem Dinge; desto geringer ist die Anzahl der Verneinungen Je gröser aber die Anzahl der Verneinungen bei einem Dinge; desto kleiner ist die Anzahl der Realitäten (§. 2. u. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 3.). Daraus folgt, 1) daß das Relativischbeste ohne Vergleichung, oder Beobachtung des Aenlichen und Unänlichen mehrerer Dinge von einerlei Art, die auser unsern Gedancken sind, nicht erkannt werden kan: 2) daß zur Beurtheilung des Relativischbesten deutliche Begriffe der zu vergleichenden Dinge, mithin Aufmerckſamkeit, Ueberdenckung, Absonderung, Raisonnements, ein richtiger Gebrauch der Sinne, Verstand, Wiz, Vernunft, gehören. Dieses sind die Mittel, wodurch wir zu deutlichen Begriffen gelangen. In ie mehreren Beschaffenheiten Dinge von einerlei Art verglichen

glichen werden müssen; desto schwerer wird die Entdeckung des Relativischbesten. Können die Realitäten und Verneinungen der zu vergleichenden Dinge nicht durch Hülfe der Empfindungen und Erfahrungen entdecket werden; so lässet sich auch das Relativischbeste nicht durch Hülfe der Sinne erkennen, sondern in diesem Falle muß die Vernunft allein gebrauchet werden.

§. 3.

Eine relativisch beste Welt (perfectissimus, maximus) ist diejenige, welche alle übrige an zugleich möglichen Realitäten übertrift. Sie muß also gröser an Volkommenheiten, und kleiner an Mängeln seyn, als alle übrige (§. 2.). Ihr Begrif schlieset nicht alles Unvolkommene, nicht alle Mängel aus (§. 2.). Sie kan bloß durch die Vergleichung und Absonderung von uns erkannt werden (§. 2.). Die relativisch beste Welt muß alle übrige an der Anzahl individueller Substanzen, die zugleich möglich sind, an Modificationen und Verhältnissen, an Verknüpfung oder systematischer Harmonie unter sich und mit dem Zwecke des Ganzen übertreffen (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 21.). Die relativisch beste Welt muß also der Materie, oder ihren Theilen nach, der Form, oder ihrer Harmonie nach, die beste seyn. Wofern also nur eine einzige zugleich mögliche Substanz, und Veränderung, nur die mindeste zugleich mögliche Harmonie fehlen würde; so höret sie auf, die relativisch beste Welt zu seyn.

§. 4.

Es giebt, auser der erschaffenen, noch viele andere mögliche Welten. Beweiß. Die Anzahl der Substanzen dieser Welt, mithin die Anzahl ihrer innern und äusern Veränderungen kan kleiner gedacht werden, welches kein Verständiger läugnen wird. Die Verknüpfung der Substanzen der gegenwärtigen Welt, sowohl der Zeit als dem Raume nach, lässet sich auf eine unzählige Art anders gedencken, als sie iezo ist. Wie viel Veränderungen entstehen, wenn wir die vier und zwanzig Buchstaben so vielmal mit einander verknüpfen, als nur möglich ist, welches die Erfahrung lehret? Es giebt also, auser der erschaffenen Welt, noch viele andere mögliche. Wer auch dieses läugnen wolte, muß die Mittelerkentniß in Gott läugnen, welches dem wiederspricht, was oben bewiesen (§. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 10.).

§. 5.

§. 5.

Es ist unter allen möglichen Welten nur eine einzige die relativisch beste. Beweiß. Es giebt nicht zween würckliche Dinge, welche vollkommen einerlei (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 6.). Alle Zwecke und Mittel, wie auch die Verknüpfungen beider sind durch ihre Stufen unterschieden (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 13.), darum ist unter allen möglichen Welten nur eine die relativisch beste (§. 3.).

§. 6.

Gegenwärtige von Gott erschaffene Welt ist die relativisch beste. Beweiß. Gott, der die höchste Weißheit ist, hat gegenwärtige Welt geschaffen (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 13. und §. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 19.), folglich ist die von Gott erschaffene Welt die relativisch beste (§. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 13. und §. 3.). Zweeter Beweiß. Gott beschlieset unter allen allezeit das beste (§. 13. dogm. Abschn. Hptst. 17.), folglich ist die von Gott erschaffene Welt die relativisch beste (§. 3.).

Anmerk. 1. Es kan dieser Lehrsaz noch auf eine drittte Art folgendergestalt erwiesen werden. Gott ist der Schöpfer dieser Welt (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 19.). Gott ist die höchste Weißheit (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 13.), Gott ist alwissend (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 8.), Gott ist allmächtig (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 16.). Das ist der zureichende Grund zur Schöpfung der relativisch besten Welt; folglich muß auch die erschaffene die relativisch beste seyn. Er lässet sich gar leicht in einen apagogischen Beweiß verwandeln. Wenn Gott die relativisch beste Welt nicht geschaffen hat, entweder er hat sie, wenn sie möglich ist, nicht erkannt, oder nicht erwählet, oder nicht die Macht gehabt, solche zu schaffen. Dieses wiederspricht allen angezogenen Stellen. Die Beweise, welche der Herr geheime Rath **Darjes** in der dritten Sammlung seiner philosoph. Nebenst. §. 31. ff. S 70. ff. wiederleget hat, gehen mich nichts an, obgleich manches dabei könte erinnert werden.

Anmerk. 2. Wer meinen erwiesenen Lehrsaz umstosen will, der hat zu beweisen, daß eine andere Welt 1) an individuellen Substanzen, 2) an innern Veränderungen und Verhältnissen, 3) in Ansehung des Zusammenhangs und der Harmonie aller Theile mit dem Ganzen weit gröser sey, als die gegenwärtige. Dazu reichen weder seine Empfindungen, noch seine Vernunft hin (§. 2. und 6.). Meine gegebene Demonstration ist nicht

umzustoßen, es wäre denn, daß man seine irrige Begriffe von der Weißheit, Güte, Freiheit und Rathschluß Gottes zum Grunde legen, und dabei das voraus sezen wolte, was in den obigen Hauptstücken dieser göttlichen Beschaffenheiten hinlänglich genug wiederleget worden ist.

§. 7.

Eine Welt ohne Sünde ist allezeit der Materie nach kleiner, als die gegenwärtige, folglich nicht die relativisch beste. Beweiß. In einer Welt ohne Sünde fehlen alle sündigende Geschöpfe, und die daraus entstehende Veränderungen, welches nicht geläugnet werden kan. Denn wo die Sünde fehlet, da ist auch nicht das Subjekt, darinne sie sich befindet, und ohne der sündigenden Kreatur kan die Sünde nicht da seyn. Eine Welt, die nicht der Materie oder Ausdehnung nach die größte, ist nicht die relativischbeste (§. 3.), folglich, eine Welt ohne Sünde ist allezeit der Materie nach kleiner, als die gegenwärtige, oder nicht die relativisch beste (§. 3.).

Anmerk. Der Herr geh. Rath **Darjes** beweißt in der dritten Sammlung philosoph. Nebenst. §. 45. S. 91. den Saz: **Eine Welt ohne Sünde ist möglich.** Denn ein endlicher Geist müsse würcklich seyn können, wenn er gleich nicht sündiget, noch gesündiget hat. Man frohlocket gewiß umsonst, wenn man sich einbildet, auf diese Art den Optimismus des Leibnizens wiederleget zu haben. Es scheinet, als ob eine solche Welt gewiß besser, als die unsrige wäre. Allein würde daraus nicht nothwendig folgen, daß Gott, der die gegenwärtige geschaffen, seine Wahl nicht aufs beste eingerichtet, seine Freiheit gemißbrauchet, und also gesündiget habe (§. 4. und 5. dogm. Abschn. Hauptst. 12.). Ueberdies läugne ich noch, daß eine solche Welt der Materie oder Ausdehnung nach die beste wäre, weil unzählige Substanzen, und Veränderungen fehlen würden, die zugleich möglich waren. Endlich behaupte ich, daß so gar eine Welt, ohngeachtet der darinne befindlichen Sünde, der Form nach die beste seyn könne, wenn sie hinlängliche Mittel enthält, wodurch die sündigende Kreatur gebessert, und wieder glückseelig gemacht werden kan. Ich mag mich nicht in das theologische Feld wagen, sonst wolte ich wohl Gründe genug finden, zu behaupten, daß die gegenwärtige von dieser Art sey. Unter dem Vorsize des emsigen und gelehrten Hrn. Consistorialrath **Walchs** in Göttingen vertheidigte mein ehemaliger ungemein fleisiger Schüler, **Joh. Carl Siegfried Radefeld**, ein Repetente, eine Disp. de culpa Adami non felice, 5 u. einen halben Bog. 1767. In

selbi-

ſelbiger treffe ich ſehr viele Säze an, die einer weitern Unterſuchung wohl werth wären, und die in die von mir hier geäuſerte Gedancken einſchlagen. Ich getrauete mir, zu erweiſen, daß der Fall Adams und das dadurch veranlaßte Erlöſungswerck Chriſti die gegenwärtige Welt in der Materie und in der Form, ingleichen in der Offenbarung und Verherrlichung des göttlichen Namens relativiſch beſſer oder gröſer gemacht habe, als ſie geweſen ſeyn würde, wenn Adam nicht geſündiget hätte. Der Hr. Verf gedachter Streitſchrift läugnet ſolches, und behauptet, daß ſie wiewol, wie er ſich ausdruckt, nur im metaphyſiſchen Verſtande ſchlimmer worden ſey. Wolte man ſagen, in einer andern Welt könten alle vernünftige Geſchöpfe, die in der gegenwärtigen ſind, auch ſeyn, aber ohne Sünde. Darauf antworte ich, daß dieſes eine Vorſtellung, die voller Wiederſprüche wäre. Denn ſollen ſie die individuelle ſündigende Geiſter ſeyn, wie ſie es würcklich ſind; ſo können ſie nicht zugleich die nämlichen Geiſter und zugleich ohne Sünde vorſtellbar ſeyn.

§. 8.

Das **Unendliche** (infinitum) wird anders in der Metaphyſik, anders in der Mathematik genommen (§. 5. Anmerk. 1. S. 227.). Jenes iſt oben S. 223. erkläret, und das lezte ſoll hier erkläret werden. Durch das **Mathematiſch unendliche** (infinitum Mathematicorum, indefinitum) verſtehe ich, deſſen Grenzen man nicht beſtimmen kan. Kan man die Schrancken der Ausdehnung oder der mit einander zugleich ſeyenden Dinge nicht beſtimmen; ſo iſt es der **Ausdehnung nach unendlich**. Kan man die Schrancken in einer Riehe der auf einander folgenden Dinge nicht beſtimmen, ſo iſt es **der Zeit nach unendlich**. Das geſchiehet entweder von forne her (a parte ante), wenn man darinne keinen Anfang, oder von hinten her (a parte poſt), wenn man darinne kein Ende ſiehet.

Anmerk. Man verſtehet oft durch das **Unendliche in der Ausdehnung**, in welchem alle zugleich mögliche Subſtanzen beiſammen ſind. Andere verſtehen darunter dasienige, das in ſeiner Ausdehnung ſich weder vermehren noch vermindern läßt. Noch andere verſtehen eine ſolche Ausdehnung, die ich, ſo groß ich ſie auch gedencke, noch immer gröſer gedencken kan. Das Unendliche der Zeit nach iſt eben das, was man ſonſt tempus infinitum genannt hat. Wo alſo keine Gröſen ſind, da ſind auch keine unendliche Dinge weder der Ausdehnung, noch der Zeit nach.

Der Hr. M. Mich. Hißmann hielte in Göttingen Diss. primam metaphys. de Infinito, 776., in welcher er der Lehre vom Unendlichen ein groses Licht anzuzünden verspricht.

§. 9.

Die von Gott erschaffene Welt ist die relativisch beste (§. 6.). Daraus folgt: 1) daß so viel individuelle Substanzen, 2) so viel auf einander folgende Veränderungen, 3) ein so groser Zusammenhang und Harmonie unter beiden in der gegenwärtigen Welt beisammen seyn müssen, als in keiner einzigen andern möglichen (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 21.): 4) daß sie nur eine einzige (§. 5.).

Anmerk. 1. Will man das erste die Unendlichkeit in der Ausdehnung, das zweete die unendliche Zeit von hinten her bei gegenwärtiger Welt nennen; so wiederspreche ich nicht. Cartesius schrieb der Welt eine solche Unendlichkeit in der Ausdehnung zu, dem die Hrn. Canz und Carpov folgten (§. 6. hist. Abschn.). Canz erkläret sich §. 327. not. * S. 222. also: *Infinita* igitur *extensio* nihil aliud est, quam rerum finitarum multitudo sine numero. Der Hr. Wittich in Theol. Pacif. §. 85. erkläret die Cartesianische Lehre auf folgende Art: Ita, vt nullos in ea (sc idea mundi) terminos valeamus concipere, quia positis quibuscunque mundi terminis, semper vltra eos aliquid extensum concipiamus. Ita ergo, schreibt er §. 89., de mundi quantitate philosophatus Renatus des Cartes et nos cum illo, mundum tamen indefinitum *potius*, quam infinitum voluit dicere, vt nomen *infiniti soli Deo* reseruaretur. Er sezt §. 90. hinzu: Distinguit (Cartesius) inter extensionem & perfectionem, & per consequens inter limites *extensionis*, & *perfectionis*, *extensionem* a Deo remouet, & per consequens eius quoque modificationem per limites, perfectionem & Deo & mundo assignat, sed huic finitam, illi vero infinitam: Mundo vero extensionem tribuit, ac de modificatione istius hactenus ex idea mundi est persuasus, vt censeat nullam maiorem extensionem Mundi extensione concipi posse. - - - Dei infinitas est *perfectionis*, mundi vero tantum esset *extensionis*.

Anmerk. 2. Damit flüchtige Leser meinen obigen Lehrsäzen nicht einen andern Verstand andichten, als sie haben; so erkläre mich hierüber etwas näher. Ich verstehe solche nach den Erklärungen, die ich §. 7. gegeben habe,

habe, daß man nämlich die Anzahl der Substanzen und ihrer Veränderungen bei gegenwärtiger Welt in ihrer Gröse nicht bestimmen könne. Ich erkenne sie für eingeschränckt dem Raume und der Zeit nach, weil keine würckliche Gröse, und Zahl ohne Schrancken sich dencken läßt. Ich pflichte denen nicht bei, die der Welt die Figur absprechen, oder sie von vorne her in der Dauer für ewig ausgeben. Ich nenne das in der Ausdehnung nicht unendlich, was sich noch immer, ich mag eine Ausdehnung annehmen, welche ich will, vermehren, oder noch gröser gedencken läßt. Darum erkläre ich schon manchen hierüber geführten Streit für Logomachien. Man streitet immer wieder seine Gegner aus dem Begriffe des metaphysisch unendlichen, und iene redeten von dem mathematisch unendlichen. Man gab ihnen schuld, daß aus der Lehre von der besten Welt, die Unendlichkeit in ihrer Ausdehnung und Dauer nothwendig fliese. Der Meinung war auch der Herr Reinhard, welcher in seinen vernünftigen Gedancken von der Unendlichkeit der Welt S. 61. solches ausdrücklich saget. Der vornehmste Grund, heißt es, womit man die Unendlichkeit der Welt in Ansehung der Zeit und des Raumes erweisen will, ist die Lehre von der besten Welt. Ich thue es zwar auch, aber in einem ganz andern Verstande, als in welchem man diese Unendlichkeit der Welt bestritten hat.

Des Zwei und zwanzigsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von dem Optimisnus und Unendlichkeit
der erschaffenen Welt.

§. 1.

Ist ein Lehrsaz in der ganzen natürlichen Gottesgelehrsamkeit, bei dem man die Streitfrage genau zu bestimmen hat; so ist es der, daß die gegenwärtige Welt die beste, welche ich lieber des Anstoses halber, die gröste, oder die volkommenste nennen möchte. Ich thue solches A) Verneinungsweise. Beide Theile geben zu, 1) daß man nicht das absolutbeste, oder absolut volkommenste, dergleichen Gott allein ist, verstehe: 2) daß die gegenwärtige Welt nicht ganz ohne Mängel, besonders nach dem gegenwärtigen Zustande nicht ohne physischer

und moralischer Uebel sey. Die Gegner geben zu, 3) daß sie die beste, wie sie anfänglich von Gott erschaffen worden: 4) daß Ordnung und Regelmäsigkeit in ihr, und daß sie sehr gut wäre (Crusius in der Metaphysik §. 222. und 389.). B) Beiahungsweise. Hierüber streiten beide Theile: 1) ob es unter mehrern möglichen eine Welt gebe, welche die relativisch beste, oder nicht? 2) ob dieselbe nur eine einzige, oder ob es mehrere gleichgute gebe? 3) ob die gegenwärtige Welt die relativisch beste sey, oder nicht? 4) ob sie nach allen ihren Theilen und Zuständen, das moralische Uebel nicht ausgeschlossen, oder nur nach dem Wesen, nach dem ersten Zustande, darinne sie geschaffen war, die beste? 5) ob bei der besten Welt Wesen und Zustand einerlei, oder von einander zu unterscheiden sey? 6) ob sie bloß des Uebergewichtes wegen an Realitäten für den übrigen, oder auch des moralischen Bösens halber, welches sie zur besten mache, die relativisch beste zu nennen? Wir beiahen von allen diesen Fragen das erste, und die Gegner das lezte.

Anmerk. Vergleichet man diese Bestimmung obiger Streitfrage mit den Schriften derer, die davon geschrieben haben; so werden die gemachten Fehler gar bald in die Augen fallen. Der Herr geheime Rath **Darjes** in der dritten Samml. seiner philosoph. Nebenst. §. 31 S. 70. bestimmet den Verstand unseres Lehrsazes also: Der Zustand dieser algemeinen Welt, der durch die Verknüpfung aller Begebenheiten und Veränderungen, die gewesen sind, und die zukünftig seyn werden, bestimmet wird, **machet es, daß dieses die beste Welt ist.** Gerade das Gegentheil sagen die Leibnizianer. Ein **Bülfinger** in Tr. de Origine & Perm. mali p. 242., ein **Reusch** in der Metaphys. 1045. f. Sic ergo mundus hic est optimus, non tamen absolute, sed relatiue, non in se, sed respectu Dei opificis, *non propter mala*, sed propter praepondium boni, non *quatenus habet mala moralia*, sed *qui habet* mala moralia est optimus. Péccata *non sunt medium* mundi optimi, sed causa sine qua non. Ich will andere davon urtheilen lassen, ob er in der unter seiner Aufsicht heraus gekommenen philosoph. Biblioth. im Jahr 1760. S. 341. ff. die Bestimmung der gedachten Streitfrage besser eingerichtet habe. Er gestehet an diesem Orte selbst, daß sich beide streitende Theile über die Frage: **ob die Sünde mit zu den wesentlichen Beschaffenheiten der besten Welt** gehöre? nicht leicht vereinigen könten, weil beide Theile in ihren Lehrgebäuden Säze hätten, die sich wesentlich wiedersprächen. Darinne gebe ich ihm völli-

gen

gen Beifall. Nur befremdet es mich, wie Männer, die das Lehrgebäude dieses Weltweisen, und des Herrn Crusius inne haben wollen, den Streit unter die Wortstreitigkeiten zehlen können.

§. 2.

Erheblich ist allerdings dieser Streit, weil er mit den wichtigsten göttlichen Beschaffenheiten gar genau zusammenhangt, deren Erklärungen, die uns Leibniz hinterlassen hat, man nicht würde verworfen haben, wenn man dem Optimismus nicht feind worden wäre. Sie hanget mit der Regierung, mit der Vorsehung, mit der Zulassung des Bösen aufs genaueste zusammen.

§. 3.

Der erste Einwurf. „Wenn eine iede Welt sich volkommener gedencken läßt; so folgt, daß die gegenwärtige nicht die relativisch „beste seyn könne. Der Fördersaz sey daraus klar, das Endliche lasse „sich allezeit gröser gedencken (Wolf. Ont. §. 825.). Die Folge des „Obersazes erhelle aus der Bedeutung des Superlativus, der das grösere „ganz ausschliese.„

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn 1) beziehet sich das relativisch beste allezeit auf andere Dinge von einerlei Art, und nicht auf mögliche Vermehrungen in meinen Gedancken. Im leztern Falle wäre keine einzige Sache die beste zu nennen, wodurch allem Gebrauch zu reden wiedersprochen würde. Auf diese Art beweißt der Einwurf zu viel, woraus schon das Fehlerhafte in selbigen hervorleuchtet. Es erfordert 2) die relativisch beste Welt lauter völlig bestimmte oder individuelle Welten, denen eine Vergröserung wiederspricht (§. 3. dogm. Abschn.). Sie erfordert 3) lauter zugleich mögliche Substanzen und Veränderungen (§. 3. dogm. Abschn.). Kein Philosoph kan sich ein so groses System, als eine Welt ist, deutlich vorstellen. Mithin kan er von keiner einzigen Realität, die er zur Welt hinzugedenckt, mit Gewißheit sagen, daß sie mit ihr zugleich möglich, folglich in der That nicht die relativisch beste sey.

Anmerk. Durch die gegebene Antwort ist zugleich ein anderer Einwurf mit aufgelöset. „Ein unendlicher Verstand, sagt man, stelle sich unendliche „Reihen von Welten vor, und vergröfere sie ins Unendliche, oder mache „immer mögliche Zusäze, folglich sey nie eine Welt die gröste oder relati„vischbeste zu nennen.„ Ich antworte wie vorher. Stellet sich der göttli-

che

che Verstand individuelle oder völlig bestimmte Welten vor; so ist ihren Begrif nach eine Vergrösserung unmöglich. Der göttliche Verstand stellet sich die Dinge nicht anders vor, als wie sie sind. Wolte Gott zu einer solchen Welt in seinen Gedancken Zusäze machen; so gedächte er selbige nicht, wie sie ist, und sein Verstand wäre nicht untrüglich.

§. 4.

Der zweete Einwurf. „Wenn es mehrere gleich gute, und gar „keine Welt gebe, die die allervollkommenste; so folge, daß die gegenwär„tige nicht die relativisch beste seyn könne.„

Ich läugne im Fördersaze, 1) daß es für sich betrachtet, und im göttlichen Verstande mehrere gleich gute Welten gebe (§. 5. dogm. Abschn.): 2) daß eine relativisch beste Welt unmöglich (§. 6. dogm. Abschn.). Man hat hier zwei Säze schon als wahr angenommen, welche wir nie zugeben werden.

§. 5.

Der dritte Einwurf. „Wenn alle Vollkommenheiten endlicher „Dinge lediglich von dem freien Willen Gottes abhangen, Gott auch, „ehe er sich gewisse Zwecke erwählet, keine Sache der andern ihrer Vol„kommenheiten wegen vorziehen könne; so folge, daß es keine relativisch „beste Welt gebe.„

Ich läugne einmal die Warheit der beiden Fördersäze, und auser dem, wenn ich auch den ersten davon zugäbe, die Folge des Obersazes. Ich läugne den ersten Fördersaz, weil man den Irthum dabei zum Grunde leget, daß die Dinge an und für sich betrachtet weder gut noch böse wären, sondern es erst durch den Willen Gottes würden. Man sezt hier und bei dem zweeten Fördersaz den irrigen Begrif von der Freiheit voraus, daß sie ein Vermögen sey, sich aus einem vollkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen. Durch den ersten Saz hebt man die obiektivische Güte und Sittlichkeit aller Dinge auf. Ehebruch würde also nicht böse, und die Liebe Gottes, sein selbst, und seines Nächsten nicht gut gewesen seyn, wenn es Gott nicht gewolt hätte. Aus dem ersten Saze fließt der strengste Praedestinatianißmus eines Supralapsariers, weil die Wahl meiner Seeligkeit und Verdamniß, noch ehe ich war, von dem Willen Gottes, mit Ausschluß obiektivischer Gründe, allein abhangen muß. Der angenommene Begrif von der

Freiheit

Freiheit ist schon oben, als irrig ganz verworfen, und auf die Einwürfe die man uns machen kan, hinlänglich geantwortet worden (§. 6. Buchst. l. und m histor. Abschn. Hauptst. 12.).

Ich läugne den zweeten Förderſaz, weil er 1) voraus sezt, daß die Wahl Gottes nicht nach obiektivischen Gründen eingerichtet werde, welches dem wiederspricht, was oben (§. 3. n. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 11. und §. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 12.) erwiesen: 2) den Saz umstößt, daß der Wille Gottes der absolutvollkommste und allerheiligste (§. 6. und 8. dogm. Abschn. Hauptst. 11.). Und gesezt! ich gäbe den ersten Förderſaz zu, das ich nie thun werde; so läugne ich dennoch die Folge des Obersazes. Denn, wenn auch alle Vollkommenheiten endlicher Dinge vom Willen Gottes allein abhiengen, hebt dieses die unterschiedene Grade des Guten in den Dingen auf? Ist dadurch der Begrif einer relativisch besten Welt gänzlich umgestosen? Ich hoffe nicht, daß die Gegner eins von beiden behaupten werden. Denn den Unterschied der Grade des Guten empfinden wir an den von Gott erschaffenen Dingen. Unter allen würcklichen Dingen, die den Grad nach unterschieden sind, ist nothwendig eins das relativischbeste.

§. 6.

Der vierte Einwurf. Dieser, und die noch folgen werden, sind fast alle apagogisch. Man hat die fürchterlichsten Säze aus unsern Lehrsaze, die gegenwärtige Welt ist die relativischbeste, geschlossen. Daraus folge, 1) der Fatalißmus, 2) er führe zur Atheisterei, 3) in ihm liege der Partikularismus der göttlichen Gnade, 4) er hebe die Freiheit in Gott auf.

Ich läugne erstlich, daß aus dem Optimißmus der Fatalismus richtig folge. Denn die relativischbeste Welt hebt die Freiheit der Geister nicht auf, sondern schlieset sie würklich mit in sich. Die Gegner stellen den Optimißmus auf einer falschen Seite sich vor, wenn sie sagen, ein Sünder dieser oder der relativischbesten Welt könte sich nicht ändern, noch bessern. Hätte der Satan die ersten Menschen nicht zur Sünde verleitet, der Judas Christum nicht verrathen, und die Juden ihn nicht gekreuziget; so würde diese Welt nicht die relativischbeste worden seyn. Man sey also noch vielen Danck dem Satan, dem Judas, und den Juden schuldig, daß sie diese schändliche Thaten vollbracht, und dadurch diese Welt zur relativischbesten gemacht hätten. Allein dieses ist dem zu-

wieder was §. 1. und 5. in der bestimmten Streitfrage von uns ausdrücklich verneinet wird.

Ich läugne, daß der Optimißmus zur Atheisterei führe. Der Hr. D. Adolph Friedrich Hoffmann, der Lehrmeister des Hrn. D. Crusius, in seinen Beweißthümern dererienigen Grundwarheiten aller Religion und Moralität, welche durch die in der Wolfischen Philosophie befindlichen Grundsäze haben geläugnet werden wollen, macht §. 23. diesen Einwurf. Denn die Wahl des Besten mache eine Nothwendigkeit der Welt, diese Nothwendigkeit hebe ihre Zufälligkeit auf. Erstlich ist falsch, daß die Wahl des Besten eine Nothwendigkeit mache, davon gleich mehr gesaget werden wird. Hernach folgt gar nicht, wer aus einer Nothwendigkeit etwas thut, oder die Welt schaft, der macht, daß auch die hervorgebrachte Sache nothwendig werde.

Ich läugne, daß aus dem Optimißmus der Particularismus der Reformierten richtig folge. Denn in der gegenwärtigen Welt, sagen sie, gehen viele verloren, und werden unglükseelig, also hat auch Gott nicht gewolt, daß alle seelig werden sollen. Wir geben den Gegnern zu, daß Gott vermöge seines nachfolgenden Willens, der sich auf die Einsicht in die Beschaffenheiten der verlornen Geister gründet, nicht aller Menschen Seeligkeit wolle. Ist aber das der Particularismus der Reformirten? Ich sage nein. Ja in der besten Welt müsten für einen Jeden ohne Unterschied hinlängliche Mittel zur Erlangung seiner Glükseeligkeit geordnet seyn. Der eigentliche Particularismus aber bestehet in einer Verordnung der Gnadenmittel nur für Auserwählte. Eine weitläuftige Antwort auf diesen Einwurf hat schon der Canz in Tom. II. des Vsus S. 393. ff. gegeben.

Ich läugne endlich, daß der Optimismus die Freiheit Gottes aufhebe. Ja sagt man, das relativisch beste ist ein einziges. Wer zu einem in der Wahl bestimmet werde, der könte nicht wählen, folglich auch nicht mit Freiheit handeln. Darauf ist schon oben (§. 5. polem. Abschn. Hauptst. 12.) hinlänglich geantwortet worden. Ich will zugeben, daß bei einem einzigen, welches die relativisch beste Welt ist, keine Freiheit der Contrarietät, wohl aber die Freiheit des Wiederspruchs statt finde (§. 6. Buchst. l. histor. Abschn. Hauptst. 12.). Man schließt also von der Verneinung einer einzigen Gattung auf die Verneinung des ganzen Geschlechtes, welches keine kleine Sünde wieder die Vernunftlehre ist. Man sezt auch heimlich den oft wiederlegten Saz dabei voraus, daß die Bewe-

gungs-

gungsgründe des Besten eine Nothwendigkeit in Gott machten. Siehe des Canzens Tom. I. Vsus philos. Leibn. & Wolff. §. 12. 13. S. 212. ff.

§. 7.

Der fünfte Einwurf. „Wenn die gegenwärtige Welt die re„lativischbeste seyn soll; so folgt, daß sie mehr Gutes, wie Böses enthalten „müsse. Das lezte sey falsch, also auch das erste.„

Ich läugne die Falschheit des Hintersazes. Welcher Philosoph ist im Stande, alles Gute, und alles Böse in dieser Welt zu zählen? Er kan es nicht einmal auf unsern Erdboden, geschweige denn auf den übrigen Planeten, und ihren Sonnen zu Stande bringen. Wie will man also eine Vergleichung des Guten und Bösen anstellen, und mit Gewißheit das Uebergewicht des Bösen für den Guten bestimmen? Gesezt! daß man auch dieses alles genau zu zählen und zu berechnen im Stande wäre; so ist unser Saz noch nicht wiederlegt. Denn nun würde ich den Beweiß von ihm fordern, daß von allen übrigen Welten, die eine wenigere Uebel und mehrere Güter, als die unserige hätte, welches er sicher unbewiesen lassen wird.

Anmerk. 1. Dieser Einwurf gab dem **Voltaire** den Hauptstof zu seiner Spötterei über die beste Welt des Leibnizens. Man lese nur sein Dict. philos. den Art. Guerre und andere, vornämlich sein Gedicht: sur la destruction de Lisbonne, welches **Rousseau** in einem Briefe an ihn wiederlegte, S. Oeuvres Tom. V., und endlich in seiner **Candide**, der ich im histor. Abschnitte S. 654. n. 15. gedacht habe.

Anmerk. 2. Der **Robinet** schrieb ein Buch, de la Nature a Amstel. 1761 - 1766. in 4. Tom. 8., welches ins teutsche zu Frf. und Leipz. 1764. in 8. übersezt wurde. Siehe des Herrn **Ernesti** theol. Bibl. des 5ten B. 8tes St. 764. Der Herr Verf. führet im ersten Theile den Saz aus, daß genau eben so viel Böses, als Gutes in der physischen und moralischen Welt sich befinde, und daß diese Gleichheit absolut nothwendig wäre. Er glaubet, daß durch diese wichtige Entdeckung die schwere Frage, vom Ursprunge des Bösen, und von der Schuld, die Gott daran zu haben schiene, volkommen entschieden wäre. Hieran zweifle ich gar sehr. Bleibt Böses in der Welt, es mag dem Guten gleich oder ungleich seyn; so bleibt noch immer die Frage: ob nicht auch eine solche Welt mit der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes streite? allein ich halte es für

unmöglich, daß Robinets Saz durch Erfahrung und Vernunft bewiesen werden könne.

§. 8.

Der sechste Einwurf. „Wenn die gegenwärtige Welt die „relativischbeste; so folge, daß Gott einen Gefallen an der Sünde, die „er doch verboten hätte, gehabt haben müste. Das lezte sey falsch, also „auch das erste.„

Die Folge des Obersazes ist es, die ich läugne. Hr. von Leibniz nannte die gegenwärtige Welt nicht um des Bösen willen die beste, sondern um der alle übrige Welten überwiegenden Realitäten willen. Wie oft müssen wir in der Collision der Uebel eins erwählen. Erwählen wir es um des Bösen willen, und gefället uns dieses für sich betrachtet? oder ziehen wir das kleinere dem grösern Uebel darum vor, weil es wenigere Unvolkommenheiten uns verursacht? So war es auch bei Gott, als er die relativisch beste Welt schuf. Er höret darum nicht auf, die Sünde als Sünde zu hassen. Noch weniger ist es bei Gott eine Verstellung, wenn ihm die Zulassung des Bösen, aber das Böse nicht selbst gefällt.

Anmerk. 1. Der Einwurf, welchen der Herr **Marberger** in den zufälligen Gedancken über die Betr. der Augsp. Conf. S. 72. ff. macht, den Hr. Reinbeck beantwortet hat, ist von keiner Erheblichkeit. „Wenn die gegen„wärtige Welt die beste; so folge, daß wahre Christen diesen Saz ohne „Anstoß und Aergerniß nicht hören könten, die Christus von dieser argen „bösen Welt erlöset hätte.„ Wenn der Gegner die philosophische Bedeutung der besten Welt, und die biblische Bedeutung einer Welt, die in argen lieget, unterschieden hätte; so würde sein Einwurf von vier Füsen, und seine Seele von Aergerniß frei geblieben seyn. Ich gedencke noch folgender zween Einwürfe. **Erstlich**, eine Welt für sich betrachtet, bestehe aus Volkommenheiten von verschiedenen Wesen, die mit einander nicht verglichen werden könten; mithin könne unter den möglichen keine absolute die volkommenste seyn. Man betrüget sich sehr, daß Dinge von verschiedenem Wesen nicht könten verglichen werden. Alle Gattungen eines Geschlechts oder einerlei Art haben verschiedene Wesen, und sind doch mit einander zu vergleichen. **Birn** und **Aepfel** haben verschiedene Wesen, sind aber in vielen Beschaffenheiten sich noch ähnlich, woraus ihr Geschlecht, nämlich **Obst**, gemacht wird. Alle Theile einer Welt sind entweder

entweder Substanzen, zugleich daseyende Dinge, oder die auf einander folgen. Also alle Welten können verglichen werden. Zweetens wendet man ein, Gott könte die Vergleichung der möglichen Welten nicht zukommen. Ich gebe solches zu, wenn sie, wie bei uns Menschen genommen wird. Gott vergleicht ohne Handlungen, die auf einander folgen.

Anmerk. 2. Die Einwürfe gegen meine Beweise des Lehrsazes, Gott hat die relativischbeste Welt geschaffen, sind in den polemischen Abschnitten der Hauptstücke, woraus die Erkentnißgründe genommen worden sind, schon beantwortet.

§. 9.

Der zweete Streit betrift die Unendlichkeit der erschaffenen Welt. Ich bestimme die Streitfrage, und zwar 1) Verneinungsweise. Man giebt auf beiden Seiten zu, daß man keine metaphysische Unendlichkeit, die Gott allein eigen ist, der Welt zuschreibe. 2) Beiahungsweise. Man redet hauptsächlich 1) von der Unendlichkeit in der Ausdehnung, 2) von der mathematischen Unendlichkeit. Dazu sezen noch andere die Unendlichkeit der Dauer. Da man aber sich von dem Mathematischunendlichen mancherlei Begriffe gemacht hat (§. 7. Anmerk. dogm. Abschn.); so wäre die Streitfrage auf diese Art einzurichten: Gehet die Anzahl der Substanzen, der Körper und ihre Ausdehnung ohne Ende fort, oder nicht? Ich behaupte das lezte, und glaube nicht, daß Cartesius und Canz das erste behauptet haben. Ferner giebt es auser der gegenwärtigen eine Welt, die in der Anzahl der Substanzen und ihrer Theile gröser, oder nicht? das leztere behaupte ich, das erste die Gegner der besten Welt. Endlich, kan man die Anzahl der Theile dieser Welt genau bestimmen, oder nicht? Ich behaupte abermals das lezte, und zweifle, daß sich Jemand finden werde, der das erste beiahen möchte. Von Erheblichkeit ist dieser Streit, nach der ersten und lezten Frage genommen, nicht; wohl aber nach der zweeten. Denn nun flicht sich selbiger in den Streit von der relativisch besten Welt ein, die die größte unter allen seyn muß.

§. 10.

Der erste Einwurf. „Mann bestreitet die unendliche Anzahl „der in gegenwärtiger Welt zugleich vorhandenen Substanzen auf folgende Art; Gott kan entweder eine dieser Substanzen in der Welt ver-

„nichten, oder nicht? das lezte würden wir nicht behaupten, also müsten „wir das erste für wahr erkennen. Nun frage es sich: wenn diese eine „Substanz von den übrigen weggenommen wird; bleibt die Zahl der übri„gen noch unendlich, oder nicht? das erste sey ungereimt; denn was um „eins vermehret werden kan, ist nicht unendlich. Ist das leztere, so kan „die unverminderte Zahl auch nicht unendlich gewesen seyn; sonst müste „das Endliche von dem Unendlichen nur um eins unterschieden seyn, welches „wieder alle Vernunft wäre. Diesen Einwurf hält der Hr. Regierungs„rath Reinhard in seinen vern. Gedancken von der Unendlichkeit der Welt „S. 88. für unüberwindlich. „

Ich wage es dennoch, darauf zu antworten. Ich gebe den Schlußsaz, ohne Nachtheil meines Lehrsazes, zu. Er ist mir gar nicht gehörig entgegen gesezet. Der Schlußsaz des Gegners ist: Es kan eine Substanz dieser Welt von den übrigen getrennet werden, oder sie ist in der Ausdehnung nicht unendlich. Ich sage, man kan die Anzahl der zugleich vorhandenen Substanzen nicht genau bestimmen, oder sie ist in der Ausdehnung unendlich. Bleibt dieser Saz nicht wahr, wenn auch eine Substanz davon genommen würde? Ist man sodann im Stande, die noch übrig gebliebene genau zu zählen? Ein Leibnizianer dagegen sagt, die gegenwärtige Welt ist in der Anzahl ihrer Substanzen und ihrer Theile für den übrigen die gröste, das ist, unendlich. Ist dieser Saz durch des Gegners Schlußsaz umgestosen? Ich sage, nein. Denn wenn auch eine Substanz davon genommen würde; so ist dadurch nicht umgestosen, daß sie noch immer die gröste in Verhältniß gegen die übrigen sey. Es wäre denn, daß man die gegenwärtige Welt, in Verhältniß gegen die übrigen, nur um eine Substanz für gröser hielte, das nicht zu erweisen ist. Hierzu seze ich noch folgendes. Es ist unmöglich, wenn diese Welt das Individuum bleiben soll, das sie ist, daß eine einzige Substanz von ihr zu trennen sey. So bald man dieses entweder nur in Gedancken, oder auch auser den Gedancken bei ihr würcklich thut; so ist sie nicht mehr die vorige völlig bestimmte Welt, sondern eine andere. Daher ist es Gott, nicht für sich betrachtet, sondern in Beziehung auf seine getroffene Wahl und seinen unendlichen Verstand unmöglich, nur eine einzige Substanz zu zernichten, und sodann diese Welt noch für die gröste, oder ihrer Ausdehnung nach für unendlich zu erkennen. Diese Antwort ist von des Hrn. Canzens seiner, die S. 88. ff. weitläuftig angegriffen worden, noch unterschieden.

§. 11.

§. 11.

Der zweete Einwurf. „Sezet eine unendliche Reihe in der Dauer der Welt; ſo habet ihr eine a parte ante unendliche Reihe. Nun iſt dieſe Reihe endweder würcklich unendlich, oder nicht. Jenes iſt ein offenbarer Wiederſpruch: denn es kommen noch täglich neue Succeßionen hinzu, mithin iſt ſie nicht unendlich. Giebt man das lezte zu, ſo kan ſie nicht ohne Anfang ſeyn.„ Auf dieſen Einwurf darf ich nicht antworten, weil ich einen Anfang in der Reihe der Succeßionen bei dieſer Welt behaupte, das oben (§. 7. dogm. Abſchn. Hauptſt. 21.) bewieſen worden.

Des zwei und zwanzigſten Hauptſtückes
Praktiſcher Abſchnitt
vom Optimiſmus und Unendlichkeit der erſchaffenen Welt.

§. 1.

Ein vernünftiger Einwohner der beſten Welt iſt verpflichtet, aus dem erwieſenen Lehrſaze einen dreifachen Nuzen zu ſchöpfen.

Erſtlich, überlege er bei den noch immer fortdaurenden Streitigkeiten reiflich, ob es nicht beſſer, und einem, der vernünftig denckt, anſtändiger ſey, zu ſagen: dieſe Welt iſt unter allen möglichen die beſte, als zu lehren, ſie iſt ſchlecht, oder, ſie iſt zwar ſehr gut, hätte aber doch beſſer eingerichtet werden können. Was denckt man von einem Künſtler, der die Wercke ſeiner Kunſt entweder ſchlecht, oder nicht ſo gut gemacht hat, als er ſie hätte machen können? Was denckt man von einem Feldherrn, der einen überaus ſchlechten Plan zu ſeinem bevorſtehenden Feldzuge entworfen, oder den unvolkommenern dem beſſerern und allerbeſten vorgezogen hat? Wird man beiden den Verſtand, den guten Willen, die Weißheit, die Einſicht, die Erfahrenheit, die man von ihnen forderte, ohne Wiederſpruch ſeines Urtheils zuſchreiben können, wenn man auch noch ſo gern es thun wolte? Eben ſo muß der einfältigſte Menſch von Gott urtheilen, wenn er höret, dieſe Welt, das Werck ſeiner Hände, ſey ſchlecht, oder hätte doch viel beſſer in ihren Theilen und deren Verbindung eingerichtet werden können. Ich weiß nicht, ob etwas ſey, das

die

die Ehre, den Ruhm Gottes unter uns mehr schänden und verkleinern könte, wie eben solche Gedancken?

Zweetens, es kan unsere Hofnung und Vertrauen auf Gott nichts so sehr befestigen, und uns bei mißvergnügten und traurigen Stunden mehr trösten, wie der Gedancke; wir sind Bürger der relativisch besten Welt. Denn bin ich ein Bürger der besten Welt; so muß auch die Verknüpfung, die ich in selbiger habe für mich eine der besten seyn. So muß ich in dieser Welt die meisten Güter zu hoffen, und die wenigsten Uebel zu befürchten haben. Wäre auch dieses Leben überaus unglücklich, voller Unruhe und Mißvergnügen, der künftige Zustand nach diesem Leben ist ein Theil der zur relativisch besten Welt gehöret. Weg demnach alle Zweifel, alle unzeitige Sorgen und Wehklagen, ich lebe in einer Welt, welches ein Meisterstück der unendlichen Güte, Liebe und Weißheit meines Gottes ist! Fliehet, quälende Gedancken! aus meiner Seele: wer weiß, ob ich es in einer andern Welt nicht besser gehabt hätte, ob mein Unglück in selbiger nicht kleiner, und mein Glück in selbiger weit gröser gewesen seyn würde? Vergeblich, Feinde der besten Welt! prediget ihr mir, daß die Lehre von der relativisch besten Welt uns allen diesen Trost raube, weil sie nicht ohne Sünde, ich aber ohne Gewißheit seyn müste, zur Seeligkeit oder einem ewigen Unglücke verdammet zu seyn.

Drittens, man lebe auch so, wie es einem Bürger der besten Welt geziemet. Man brauche den Ueberfluß aller darinne vorkommenden Mittel, sich und andere volkommen zu machen. Man wetteifere mit einem ieden seiner Mitbürger, das meiste Gute in dieser Welt geschaffet zu haben. Ein Bürger dagegen, der mordet, der stiehlet, der betrüget, dessen Freude es ist, nur Schaden anzurichten, der in das Unglück ganzer Länder und ihrer Regenten einen grosen Einfluß hat, ist nicht werth, daß er ein Bürger der relativisch besten Welt heise, und er wird von Gott den Lohn empfangen, den er allen solchen Rebellen aufgehoben hat.

Anmerk. Man höre, wie man dieienige trösten will, welche keine relativisch beste Welt glauben. Man dencke nicht, schreibt der Herr Reinhard in den vernünft. Gedancken von der Unendlichknit der Welt S. 78., als wenn durch diese Wiederlegung des Besten in den Handlungen Gottes etwas der weisesten Vorsehung und Regierung desselben nachtheiliges gelehret werde. Vielmehr, wenn wir bei der Regierung und besondern

sondern Vorsehung Gottes die Bestimmung der zufälligen Sachen überhaupt und der Schrancken der Glückseeligkeit der Geister insonderheit der göttlichen Willkühr unterwerfen; so vermeiden wir alle Schwierigkeit, worein sich diejenigen unnöthig verwickeln, die bei allen Begebenheiten die Qualität des Besten, und den Zusammenhang mit einem nothwendigen Zwecke, zu erweisen sich bemühen. Ich setze nichts weiter hinzu, als wie dieses: Macht bloß die göttliche Willkühr die Bestimmung der zufälligen Sachen, der ich mich ganz allein unterwerfen soll; so ist es eine gar schlechte Beruhigung für einen Menschen, daß ihn die göttliche Willkühr zu einem Strasenräuber, und zu einer Speise der Vögel auf dem Rade in dieser Welt bestimmet hat.

Des drei und zwanzigsten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
von der Erhaltung, Mitwürckung und Regierung Gottes.

§. 1.

Die Schriftsteller, die ich anführen kan, handeln bei nahe alle nur von der Mitwürckung Gottes, und sind folgende: 1) Friedem. Bechmann, 2) Prof. Christiernin, 3) Christian Donatus, 4) Franziskus Diotallavius, 5) Joh. Mich. Dilherr, 6) Ludewig von Dola, 7) D. Joh. Faust, 8) M. Günther Heiler, 9) Paul Lins, 10) Matthias Nethenus, ein Reformirter, 11) Kilian Rudrauff, 12) Joh. Rud. Saltzmann, 13) M. Christian Schulze, 14) M. Adam Tribbechov, 15) Christian Trentsch, Prof. der Logick und Metaph. in Wittenberg, 16) M. Carl Wilhelm Weise, 17) Joh. Friedrich Weisenborn, 18) Andr. Winborn.

1) Disp. phil. de Concursu causae primae cum secundis Ien. 1658. 2) Disp. de vniuersalitate gubernationis diuinae Vpf. 775. 3) Disp. de Concursu Dei cum causis secundis praeuio & praedeterminatiuo Witteb. 4) de concursu Dei ad actus liberos voluntatis creatae Lugd. 611. Er ist ein Catholick, und hat sonderlich die Gründe, welche Sess. VI. Synodi Tridentinae gefunden werden, an und ausgeführet. 5) Disp. metaph. de Concursu Dei Ienae 1630. Sie ist die zweete Tom. I. seiner zusammen gedruckten Disputationen. 3) Er war

war ein Capuciner, und schrieb ohngefähr um das Jahr 1630. sein Buch de Concursu Dei, dessen Herr von Leibnitz in der Theodicee S. 178. u. 200. gedacht hat. 7) Dieser muß mit dem bekannten Schwarzkünstler, der gleichen Nahmen führte, nicht verwechselt werden. Wir haben von ihm Disqu. theol. de diuina motione. 8) Disp. de Concursu Causſae primae cum secundis Lipſ. 1665. 9) Disp. de Praecursu Dei Gieſſae 1671. 10) Tract. de Concursu & Praecursu. 11) Disp. de Concursu cauſſae primae cum secundis Gieſſae 1675. 12) Ein Straßburger Philosoph und Arzt in Exerc. physica de prima rerum cauſa 1664. 13) Disp. de Concursu cauſae primae cum secundis Witteb. 1658. 14) Disp. de Concursu Dei. 15) Exerc. de Concursu Cauſae primae ad cauſarum secundarum actiones Witteb. 1654. 16) Disp. de Concursu Dei Vitemb. 1708. 17) Disp. de concursu Dei generali ac immediato, inprimis aduersus Arminianos &c. Ienae 1706. 18) Disp. de nexu creationis & conseruationis Vpſ. 734.

§. 2.

Die Weltweisen liesen sich bei dieser Materie in mancherlei Untersuchungen ein. Kan die erschaffene Kreatur durch sich selbst fortdauren, oder ist noch ein äuserer göttlicher Beistand, der von der Schöpfung unterschieden, dazu nöthig? Im leztern Fall entstund die Frage: ist diese erhaltende Kraft Gottes bloß verneinend, oder ist sie beiahend? Wäre sie beiahend, bestehet sie in einer beständigen neuen Schöpfung, oder ist sie nur eine Ersezung der verlornen Kräfte in den Geschöpfen? Erstrecket sich diese Erhaltung auch auf die Kräfte, wenn sie sich thätig erweisen, oder nicht? Gehet sie so gar auf die freie Handlungen, oder sind diese davon ausgenommen? In ienem Fall fragte man: ist sie allgemein, oder ganz individuell? ist sie unmittelbar oder mittelbar? Gehet vor den Thätigkeiten der Kreatur die göttliche Würckung vorher, oder folgt sie darnach, oder ist sie mit ihr zugleich? Richtet Gott alles in der Welt nach gewissen Absichten ein, oder geschicht alles von ohngefähr, oder erfolget es aus einer unvermeidlichen Nothwendigkeit? Vorgedachte Untersuchungen der Weltweisen sind die Grundlage zu der Geschichte, die man von mir hier zu erwarten hat.

§. 3.

Ich mache mit der Geschichte von Erhaltung der Welt den Anfang. Menschen, die keinen Gott und keine Schöpfung der Welt glauben, geben sicher auch keine Erhaltung derselben zu. Das Lehrgebäude eines Atheisten, besonders eines von Spinoza, ist dieser Lehre ganz entgegen gesezt (§. 9. polem. Abschn. Hauptst. 2.). Es wäre zu wünschen,

daß

daß die, welche eine Schöpfung der Welt aus Nichts lehren, auch in der Lehre von der Erhaltung derselben eines Sinnes wären. Ich will die verschiedenen Meinungen, die wir in den Schriften der Weltweisen antreffen, hiervon anführen. Es gab welche, die die Erhaltung der Welt für ein ganz unnöthiges, auch wohl für ein Gott ganz unanständiges Werck ausgaben. Denn es gereiche einem Baumeister, einem Uhrmacher zu keiner sonderbaren Ehre, der immer bei seinen aufgeführten Gebäude, oder seiner verfertigten Uhr stehen, und sie unabläßig erhalten müste. Gott, sagen sie, hat die Welt so geschaffen, daß sie ohne weitern göttlichen Beistand ihre Würcklichkeit fortsezen könne. Die Jesuiten von Conimbra sagen, daß der Durand aus dem Flecken Saint-Pourcain, in der Diöces von Clermont in Augvergne, diese Meinung gehabt habe a). Mit gröserer Gewißheit lässet sie sich dem Nik. Taurellus zu schreiben b), den auch ein Feuerlin, der alle Kräfte anwendet, ihn in der Lehre von der Vorsehung, Erhaltung und Mitwürckung zu vertheidigen, von diesem Irthume nicht frei machen wird c).

a) Durandus, schreiben sie in 2. dist. 1. qu. 5. & dist. 37. qu. 1., aliique nonnulli (sc. Henr. Gandauensis quodl. 14. qu. 1., Magn. Albertus in 1. dist. 37. art. 1., Vdalricus in Summa Lib. 2.) in eam venere sententiam, vt dixerint, solum causas secundas *per se effecta sua* producere &c.

b) Es bedarf keines weitern Zeugnisses, als das nachzulesen, was er in seiner sehr seltenen Κοσμολογια oder in Lib. II. de mundo S. 240. ff. von der Erhaltung der Welt geschrieben hat: Ne tamen Deum sinant esse otiosum: ei etiam, quod agat, imponunt: & nulla quidem necessitate. Mundum enim Deus, & naturam vniuersam ita condidit: vt nullo indigeat conseruatore: Ad hoc ergo primum volumus nobis respondeant: *an non ita factum esse mundum multo sit consultius, quam aliter.* Si negauerint, facile demonstrabitur. Quis enim nescit melius esse perfectum imperfecto? Quis domum bene fundatam, & per se firmiter in multos annos consistentem ruinosae non praetulerit . . Tale nobis homines isti describunt opus: quando putant mundum ne tantillum quidem persistere posse, nisi conseruetur diuinitus. Noch klärer sind S. 242. seine Worte: Non est impium, si *laudem conseruationis Deo non tribuamus*: eius quae nulla est, & qua non sit opus. At impium est vel maxime: si Deo laudem perfectae creationis detrahamus. *Imperfecta* autem est *creatio: si quod factum est, vel per se subsistere & persistere nequeat: vel perficere id non possit: cuius gratia factum est.* Ich seze noch eine andere Stelle aus der Vorrede zu dem Buche, *Alpes caesae* hinzu. Quem sc. Deum, schreibt er S. 30., propterea merito censemus sex dierum spatio naturam condidisse; ne postea τὸ συνεχὲς τῆς νοήσεως καὶ ποιήσεως, ipsi molestiam pareret. Nihil enim haec ad illius felicitatem faciunt: qui fuit ab aeterno: cum nihil ipsorum esset, felicissimus. Male profecto, quisquis rerum creationem ab initio mundi conditi, ad eius

eius vsque finem extendit. Si namque voluisset in hisce Deus occupari perpetuo quid mediis opus erat naturalibus? *Earum itaque rerum curam Deo non adscribimus, quas ipse naturae commisit*: iis sc. munitae viribus: vt eius mandata probe posset exsequi. Non video quid hic notari possit impietatis.

c) Wir haben schon des Herrn D. Feuerlini Diss. apolog. pro Taurello gedacht. Er wendet den ganzen §. 5. dazu an, diesen Vorwurf vom Taurell abzulehnen. Allein die Gründe, die er anführet, sind schwach. Er sagt, es hätte der Taurell der Erhaltung in verschiedenen Stellen gedacht, die er anführet. Es ist wahr, aber in welcher Bedeutung? Gewiß nicht in der, die wir dem Worte geben. Zu dem Ende lese man seine angeführte Cosmologie S. 242. nach, wo er die Frage: ob die Welt einiger Erhaltung bedürfe? deutlich genug beantwortet. Haud inficiamur, spricht er daselbst, quin mundus sit corruptibilis. Magnum hoc est imperfecti operis indicium, si quod factum est, ex seipso corrumpatur. Animalium ista videtur necessitas. Si res tamen accuratius expendatur, facile quis intelliget, omnem in ipsis etiam animalibus ab externis iniuriis procedere. - - Dubium est, qua ratione & a quo possit mundus corrumpi. *Nos hoc Dei solius arbitrio positum esse credimus.* Taurell muß also bloß den Willen Gottes zum Grunde annehmen, daß die Welt nicht von aussen zerstöhret werde, weil sie in sich keinen Grund ihrer Zerstörung (corruptionis) habe. Der Herr Feuerlin sagt ferner: Es hat Taurell oft die Meinungen derer angeführet, die er wiederleget, ohne es mercklich zu machen, woraus der Scheinwiederspruch in seinen Säzen gehoben werden kan. Allein in den oben angeführten Stellen trägt er die Lehre von der Erhaltung dogmatisch vor, ohne sich mit Einwürfen anderer zu beschäftigen. Der Scheinwiederspruch ist nicht daraus, sondern aus der ganz andern Bedeutung, die er dem Wort Erhaltung giebt, erweißlich. Es haben also der Pietor, der Jak. Martini, der Scheibler, der Löscher, die Heidelbergische Gottesgelehrte, die den Taurell für den Lehrmeister des Conr. Vorstens ausgeben, ihm nicht zu viel gethan, wenn sie ihn ienes Irthums mit Grunde beschuldigten.

§. 4.

Die meisten der Weltweisen und Gottesgelehrten vereinigten sich darinne, daß Gott nicht nur die Welt erhalte, sondern daß auch die Erhaltung eine beiahende Handlung, oder eine würckliche innere fortwährende Thätigkeit sey. Viele aber erklärten die Erhaltung nur durch eine Verneinung der Thätigkeit, daß nämlich Gott die erschaffene Welt nicht wieder zerstören wolle. Dieser Meinung waren unter den Arminianern der Sim. Episcop und Philipp von Limborch a), unter den Socinianern der Osterodus b), unter uns der Nik. Taurellus und der Wenzeslaus Schilling c), unter den Fanatikern der Pet. Poiret ergeben d). Wenn diese Männer durch den verneinenden Einfluß, unter welchen sie sich die Erhaltung nämlich durch einen Willen gedencken

cken, die erschaffene Creatur nicht wieder zu zernichten, zugleich den Willen Gottes mit verstanden hätten, daß sie ihre Würcklichkeit nach der ihr in der ersten Schöpfung gegebenen Einrichtung fortsezen sollen; so wird der Streit, so viel ich davon einsehe, mehr über die Ausdrücke, als über die Sache selbst seyn e).

a) Die **Armintaner** führen in ihrer Apologie, deren Urheber der **Sim. Episcop** war, diese beide Meinungen an, und verbergen ihren Hang zu der zweeten Meinung nicht. Plerisque, schreibet er c. 6., imo fere omnibus, *conseruationem actum negatiuum habendum*, non autem positiuum contendentibus, non sine *magna veri specie*. In seinen Disp. acad. P. II. S. 184. §. 7. beschreibet er die Erhaltung durch eine verneinende Handlung: Actus formales prouidentiae sunt duorum generum. Vnus est generalis, *conseruatio* videlicet, siue non *destructio* aut *impeditio*, quae circa res, personas & actiones occupatur. Umständlicher hat er sich hierüber in seinen Institut. theol. Lib. 4. Sect. 4. c. 1. erkläret. Der Herr Limborch ist gleicher Meinung. De conseruatione, schreibt er in seinen Institut. theol. christ. Lib. 2. c. 25. §. 7., quaeritur, an sit actus Dei positiuus, quo Deus immediate in rerum essentias influit, easque de nouo continuo creat: an vero actus negatiuus, non, quo Deus cessat ab omni actione; sed licet, potentia sit instructus insuperabili, omnibus irresistibiliter esse suum adimendi, tamen essentias, vires ac facultates rerum creatarum *non vult destruere*, sed eas vigori suo relinquere; interimque procurat, ne ab aliis adimatur, & de omnibus abunde prospicit, quae ad earum conseruationem requiruntur? Nobis quaestionis huius decisio *necessaria non videtur*. - - Altera enim sententia credunt, Deo gloriosum esse, creaturas ea perfectione praeditas condere, vt in esse suo aliquamdiu perseuerare possint, per stabilitatem essentiae ipsis in creatione concessae: alias Deum in operibus suis inferiorem fore multis hominibus, quorum opera longo tempore, etiam post ipsorum mortem, propria soliditate durant.

b) **Osterodus** in seinen Institut. Catech. c. 24. dem andere dieser Sekte folgen, schreibt hiervon also: Prouidentiam Dei consistere tantum in non *impediendo* facultates *naturales*.

c) Mit Grunde schreibe ich den **Nik. Taurell** diese Meinung zu. Denn am Ende seines Buches de Mundo S. 242. erkläret er sich hierüber deutlich genug. Rerum *duplex* est *ratio*, sind seine Worte, quae vt esse possint aliquamdiu externo egent auxilio. *Prima* est earum, quae suum hostem intra se habent, h. e. quae suae corruptionis efficientes causas in seipsis habent. Altera est earum, quae per se quidem persistere possent incorruptae: sed ita sunt tamen, vt extrinsecus ab aliis possint corrumpi. - - Sed dubium est, qua ratione, & a quo possit mundus corrumpi. *Nos hoc in Dei solius arbitrio positum esse credimus.* An vero *diaboli*, Deo non prohibente, mundum corrumpere possint, quaestio est alio loco discutienda. Der **Schilling** in seinen notit. natur. läugnet, daß Gott allenthalben würcke. Denn Gott habe einem ieden Dinge seine vollkömmliche Essenz geben, welches so lange dauren und bestehen könne, so lange es seine Volkommenheit leiden will. Ich wolte vielmehr schliesen, daß

Gott nichts mehr würcke, sondern ruhe von aller Würckung, damit die Creaturen durch ihre selbst eigene Kräfte thätig wären, und würden von Gott dazu nicht angetrieben. Ihn widerlegte Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel S. 654. ff.

d) Dieienige, welche die Wesen der Dinge der Willkühr Gottes allein unterworfen haben, sind auch der Meinung zugethan. Sie sagen, es käme auf den Willen Gottes allein an, ein Geschöpfe hervor zu bringen, das keiner fortdaurenden Geschäftigkeit Gottes bei dessen Würcklichkeit bedürfe. So dachte auch der Poiret in seiner Oecon. diuin. Lib. I. c. V. §. 4. u. 5. p.m. 49. 50. Ich werde in dem dogmatischen Abschnitte davon mehr reden

e) Fast auf eben die Art urtheilet hiervon der Herr Adrian von Cattenburg in Specileg. Theol. christ. S. 264. §. 16. Verum non video, cum Deus cunctis rebus voluntate sua dederit esse & subsistere, cur conseruatio sit vocandus actus negatiuus? fuit actus volendi, quo omnia ex nihilo creauit, & quis alias est, nisi actus volitionis eius, quo etiamnum omnia perdurant? Vterque Deo decernenti est adscribendus; ex quo rursum infero, tam hunc, quam illum actum, hoc vel illud decretum tendere in honorem Dei.

§. 5.

Dieienige, welche zur Erhaltung der Welt eine beständige Beihülfe Gottes erforderten, fiengen an, die Erhaltung durch eine immer fortdaurende Schöpfung zu erklären. Herr von Leibniz machte, wie es scheinet, den Erhard Weigel, den bisher nicht leicht Jemand unter allen Mathematickverständigen an Menge von nüzlichen Erfindungen übertroffen hat, und der nach Jena als Prof. der Mathematick 1653. berufen wurde, zum Erfinder dieser Erklärung a). Allein es finden sich von diesem Begriffe weit frühere Spuren, ehe noch Weigel geboren war, welches geschahe im Jahr 1625. b). Schon die Arminianer, der Derodon, der Hr. Bernier c), von Crousaz d), und mehrere verwarfen diese Erklärung, die der Hr. Bayle, von Leibniz und andere ungemein rühmten d). Jene haben so unrecht nicht, wenn sie selbige tadeln; allein das, was sie dagegen vorbringen, gehet mehr den Ausdruck, als die Begriffe an e).

a) Es giebt Hr. von Leibniz in der Theodicee S. 595. § 383. den Ursprung der Erklärung also an: Der seel. Hr. Weigel theilte seinen Freunden eine gewisse Demonstration von dem Daseyn Gottes mit, dabei es in der That auf diese beständige Schöpfung ankam. Der Grund seiner Demonstration, sagte er, wäre dieser Anfang der pythagorischen Tafel, einmal eins ist eins. Diese wiederholten Einheiten wären die Augenblicke des Daseyns der Dinge, deren ieder von Gott abhienge, als welcher alle Sachen, auser ihm, so zu reden, alle Augenblicke wieder aufrichte und lebendig mache.

b) Der Augustin soll, wie der Taurell S. 234. sagt, die Fortsezung der Schöpfung

fung schon gelehret haben. Augustinus, spricht er, creationis continuationem ad ea non modo, quae generantur: sed etiam ad orbes coelestes retulit. **Curcelläus und Limborch**, beide Arminianer, verwarfen gedachten Begrif. Jener in Inst. rel. christ. Lib. 3. c. 9. §. 10. 11. Et nihil aliud hic excluditur, nisi *talis* conservatio, quae sit *continuata creatio*. Dieser in Institt. theol. christ. Lib. 2. c. 25. §. 7. Interim non probamus illorum argumentationes, qui conseruationem esse *continuam creationem* contendunt. Der **Taurell** verwarf sie gleichfals, wie man aus seinem Lib. II. de mundo S. 232. sehen kan. Ego totus, heist es alda, ita me Deus amet, stupeo: cum lego quae *de mundi conseruatione vulgo* asseruntur. Ita nempe res a Deo creatas conseruari volunt: vt nihil haec conservatio sit aliud, quam *primae creationis productio*. - - In sacris litteris ostenditur, *Deum nihil amplius creare*, sed post creationem ab omni opere postea quieuisse.

c) Ich besize weder des **Derodons** opera philosophica, welche 1659. zu Geneu, wohin er aus Franckreich, einer andern Schrift halber: Tombeau de la messe entweichen muste, zusammen gedruckt worden sind, noch auch des Johann le Bon seine Schrift, darinne er den de Rodon wiederleget hat. Der Herr Bayle giebt davon Nachricht unter dem Wort: Rodon, und sagt, daß er geläugnet hätte, daß die Erhaltung der Creaturen eine beständige Schöpfung sey. Er sezt sein eigenes Urtheil im Buchst. D. hinzu: Es ist eine kurzweilige Sache, wenn man saget, daß Gott nach des Gassendi und Derodons Meinung zur Erhaltung der Creaturen etwas beitrage, indem er verhindere, daß man dieselben nicht vernichte. Was solte sie denn vernichten da in der Welt nur zwo Gattungen von Wesen sind, Gott und die Creaturen? diese Beschäftigung würde eben so vergebens seyn, als die Wachsamkeit eines Schäfers wieder die Wölfe in einem Lande, wo keine sind, und wo dergleichen gar nicht geben könte. Der Herr Bernier in seinem Traité du Libre & du voluntaire Amsterd. 1685. 8. bestritte aus allen Kräften, daß die Erhaltung eine beständige Schöpfung sey, und daß Gott unmittelbar bei den Thätigkeiten der Creatur mitwürcke, es geschehe nur vermittelst des Vermögens und Neigung zur Thätigkeit.

d) In seinem Examen du Pirrhonisme S. 262. Die teutsche Uebersezung begleitete Herr von Haller mit einer Vorrede. Man findet alda eine weitläuftige Prüfung der metaphysischen Frage: ob die Erhaltung eine anhaltende Schöpfung sey? Die Uebersezung kam zu Göttingen 1751. 8. unter der Aufschrift heraus: Prüfung der Sekte, die an allen zweifelt, mit einer Vorrede des Hrn. von Haller.

e) Bayle unter dem Wort Rodon vertheidiget diese Erklärung der Erhaltung mit einem Eifer, der ihm eigen war. Dieß heise, sagt er, eine Lehre läugnen, welche, weil sie in den Schulen der Spanier und Irrländer sehr gemein gewesen, deswegen nicht undeutlicher ist. Man muß entweder die allerdeutlichsten Begriffe läugnen, oder zu geben, daß ein, durch die unendliche Kraft des Schöpfers, aus nichts gemachtes Wesen, in sich selbst nicht die geringste Ursache seines Daseyns haben kan: es kan also sein Daseyn nicht anders, als durch eben dieselbe Kraft fortsezen, wodurch es anfänglich hervorgebracht worden; es

wird also in allen Minuten seiner Dauer erschaffen: d. i., es ist darum alle Minuten da, weil Gott fortfähret, dasienige zu wollen, was er gewolt hat, da dieses Wesen anfing, da zu seyn. Der Hr. von **Leibnitz** erkläret sich in seiner Theodicee S. 179. hierüber also: Es ist zu wissen, daß die Erhaltung Gottes in dem immerwährenden unmittelbaren Einflusse bestehe, welchen die Abhänglichkeit der Creaturen nothwendig erfordert. Und diese Abhänglichkeit findet nicht allein in Ansehung der Substanz, sondern auch in Ansehung der Handlungen statt; und man wird sie vielleicht nicht besser erklären können, als wenn man mit dem gemeinen Haufen der Schriftgelehrten und Weltweisen sagt: sie sey **eine immerwährende Schöpfung**.

f) Allerdings hat der Weltweise manche Bedenklichkeiten, die gegründet sind, die Erhaltung eine immerfortdaurende Schöpfung zu nennen. Ich will nicht anführen, daß er befürchten muß der Schrift zu wiedersprechen, welche versichert, daß Gott am siebenden Tage zu schaffen aufgehöret habe. Es ist genug, zu sagen, daß es dem Begrif einer Schöpfung, man mag eine Schöpfung der ersten oder zweeten Ordnung verstehen, zu wieder sey. Denn iene erfordert, eine Hervorbringung der Substanzen aus nichts: diese eine Hervorbringung von etwas aus einer Materie, daraus es nach dem Laufe der Natur nicht entstehen kan. Keines von beiden lässet sich füglich von der Erhaltung sagen. Dazu käme noch, daß die Erhaltung eine Riehe unzähliger und beständiger Wunderwercke seyn müßte, weil die Schöpfung in eigentlicher Bedeutung genommen allezeit ein Wunderwerck seyn muß. Herr von **Leibnitz**, so sehr er auch für diese Erklärung eingenommen war, fühlte gar wohl einige damit verbundene Schwierigkeiten. Darum machte er in der Theodicee S. 597. deswegen folgende Erinnerungen: „Nun kan diese erhaltende Wirckung „gar wohl eine **Hervorbringung**, oder „auch gar, wofern es also gefällig ist, „eine **Schöpfung** genennet werden. „Denn weil die Dependenz in dem „nachfolgenden eben so groß ist, als im „Anfange: so ändert die **äuserliche** „**Benennung**, daß sie **neu**, oder **nicht** „**neu** ist, derselben **Natur keinesweges**.„ Ich werde auch mit keinen darüber zancken, wenn er die Erhaltung eine Schöpfung, und zwar eine **immerwährende** nennt: wenn er nur beides, das in Begriffen verschieden ist, nicht mit einander verwechselt, und volkommen für einerlei ansiehet.

§. 6.

Die Geschichte der Streitigkeiten über die **Mitwürckung** Gottes, auf die ich iezt komme, würde weitläuftig genug ausfallen, wenn ich mich auf die Streitigkeiten, die hierüber unter Gottesgelehrten, was das Reich der Gnaden betrift, entstanden sind, zugleich mit einlassen wolte. Ich bleibe also hauptsächlich bei der Mitwürckung Gottes im Reiche der Natur, welche eigentlich der Gegenstand eines Weltweisen ist. Es ist nicht schwer, die hierüber streitende Partheien in gewisse Classen zu bringen.

gen. Entweder man schlieſet Gott, als eine Ursache davon, bei den Veränderungen und Würcksamkeiten der Geschöpfe ganz aus; oder ganz die Geschöpfe, die man für bloß leidend hält; oder man verbindet mit den Thätigkeiten der Geschöpfe zugleich auch Thätigkeiten Gottes. Ich will mit denen anfangen, welche alle Mitwürckung Gottes, sonderlich bei den Handlungen freier Geschöpfe geläugnet haben. Dahin rechne ich 1) den **Durand** a) von Saint Purcain, 2) den **Nik. Taurell** b), 3) den **Pelagius**, welcher der erste war, der von dem göttlichen Einfluß und Mitwürckung in der Bekehrung eines Menschen nichts wissen wolte. Dahin noch der **Claude Pajon** und alle Naturalisten gehören c). Wer hätte dencken sollen, daß man einen katholischen Pater, Namens **Veremund Gusl**, die Herren von **Leibniz** und **Wolf** mit unter diese Zahl würde gesezt haben, weil sie einen solchen Zusammenhang und Harmonie der Dinge lehrten, in welchen die göttliche Mitwürckung wegfiele d).

a) **Die Jesuiten von Conimbra** über Lib. II. phys. Aristot. c. 7. p. m. 350. bezeugen solches von dem **Durand**, und zehlen den **Heinrich von Muda** bei Gent (Gandavensis) in Quodl. 14. qu. 1. **Albert** den Grosen in distinct. 37. art. 1. **Vdalricus** in seiner Summa Theol. Lib. 2. ihm bei. Ich habe zwar ein Stück dieser Stelle schon vorher §. 3. not. a. angeführet; allein das, womit ich hier beweisen muß, fehlet noch. Hi in eam, schreiben sie, sententiam venerunt, vt dixerint, solum cauſſas secundas per se effecta sua producere, neque aliter cum ipsis Deum ad ea concurrere, quam illud esse, & agendi vim, quam eis initio praestiterat, conseruando. Der **Durand** suchte seine Meinung durch folgendes Dilemma zu erhärten: Wenn Gott unmittelbar zu den Handlungen der Geschöpfe mitwürckt; so würckt er entweder durch eben dieselbe Handlung der Geschöpfe, oder durch eine Handlung, die davon unterschieden. Beides sey falsch, also auch das erste. Wie er die Falschheit der beiden Glieder im Hintersaze erwiesen hat, kan man in des **Slevogts** Disp. acad. der Ausgabe von 1697. 4. S. 362. nachlesen. Der von **Arriaga**, welcher ein spanischer Jesuit, und zulezt Canzler der Universität zu Prag war, in Disp. 10. Sect. 1. subs. 2. n. 9. hielte für zureichend, wenn Gott nur auf eine entferntere Weise eine Ursache des Seyns und Würckens der Geschöpfe genennet würde.

b) Es giebt verschiedene Stellen des **Taurellus**, aus welchen ich die ihm beigelegte Meinung von der Mitwürckung Gottes erweisen könte. Die einzige, die ich in seinem Buche de rerum aeternitate S. 451. gefunden habe, wird unter allen hinreichend seyn. Haec nostri temporis, spricht er, Philosophorum subtilitas est, haec est pietas. *Cum natura conspirat Deus ad operandum.* Aperi oculos Peripatetice. Qualem hic cauſarum nobis describis concurſum? An Deus & natura generis cauſſae sunt eiusdem? Magna profecto est indignitas, Deum qui naturam fecerit, naturae socium esse, ad abiectas etiam operas, *perpetuumque* laborem. Magna

etiam Dei conditoris fuit imprudentia, vel impotentia, qui naturam ita condere non potuit, vt sola quod suum esset, facere non posset officium. Si voluit Deus semper operari, cur naturam fecit? An putas Deum, si quid facere velit, concausa indigere natura? Es will zwar der Hr. D. **Feverlin** in der Diss. apol. §. 6. S. 45. ff. den Taurell vertheidigen: allein auch hier finde ich schwache Gründe. Er würde sonst nicht folgende Zusäze gemacht haben: 1) daß die Absicht des **Taurells** gottesfürchtig sey, wenn er dem Menschen **allein** seine Thätigkeiten zuschreibt, um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, 2) und wenn auch derselbe, indem er die Mitwürckung Gottes geläugnet hätte, in einen Irthum verfallen wäre; so könte man denselben für keinen atheistischen oder deistischen erkennen, 3) es habe ia der Hr. **Syrbius** in Instit. philos. prim. S. 63. gestanden, es sey sehr schwer, zu begreifen, wie zweierlei Ursachen, deren iede würcklich thätig sey, zu einerlei individuellen Effect mitwürcken könne? Ich solte meinen, das sey einem mittelmässigen Weltweisen so unbegreiflich nicht, wenn er der Arbeit eines Schmiedtes nur einmal zugesehen hätte.

c) Es bedarf vom **Pelagius** keines andern Zeugnisses, als das, was beim Hieronymus, Augustin und in ieder Kirchengeschichte angeführet wird, auf die ich verweise. Der **Clande Pajon** war zu Orleans ein reformirter Prediger. Mann nennte von ihm diesen Irthum den **Paloniſmus**, welcher auf der französischen Synode zu Paris 1677., und hernach zu Rotterdam 1686. verworfen wurde. Wie ähnlich die **Naturalisten** dem **Pelagius** hierinne sind, lehret leider die Erfahrung, die wir uns aus den gelehrten Monatsschriften und Zeitungen schier täglich machen können.

d) Der ehrwürdige Pater **Gusl** gab zu Regenspurg 1750. 4. heraus: Philosophia scholastica vniversa principiis d. Thomae D. A. apprime conformata contra Neotericos praecipue defensa, experimentorum quoque matheseos tum purae tum mixtae accessionibus aucta. Die Beschuldigung, die er den beiden Freiherren **Leibnizen** und **Wolfen** wegen der göttlichen Mitwürckung gemacht hat, ist alda zu finden.

§. 7.

Auf einen andern Abweg in der Lehre von der **Mitwürckung Gottes** geriethen diejenige, welche Gott allein zur Ursache aller Thätigkeiten seiner Geschöpfe machten, und die lezten bloß als leidende Substanzen sich vorstellten. Zu solchen gehöret von den Scholastischen Weltweisen der **Gabriel Biel** a), von den neuern **Descartes**, von seinen Schülern hauptsächlich der Pater **Malebranche** b). Der berühmte **Joh. Christian Sturm** in Altorf, der der cartesianischen Philosophie ganz ergeben war, und der Herr **Bernier** nahmen auch diese Meinung, wiewohl nicht gänzlich an c) **Bernhard Conor**, ein englischer Arzt, trat der obigen Meinung völlig bei d).

a) Die

a) Die Jeſuiten von Conimbra in Lib. 2. phyſ. Ariſtot. c. 7. qu. 11. S. 346. geben uns davon die beſten Nachrichten. Sie ſagen: Ecce enim, in propoſita quaeſt. non defuerunt, qui adſeueraue-rint, res alias infra Deum nihil prorſus moliri, nullamue actionem adminiſtra-re, ſed ad earum praeſentiam *effecta omnia quae ab iis oriri videntur, a Deo effici.* - - Quin vero hanc ſententiam iam pridem e ſcholis eiectam & ſepultam, ab inferis reuocare *ac tueri velle, aut certe ad eam inclinare videntur* Alliacenſis in 4. ſent. qu. 1. & *Gabriel* diſt. 2. qu. 2. & 3. Mit dem Gabriel Biel hat es ſeine Richtigkeit. Allein den Peter d'Ailly oder de Aliaco ſpricht Jak. Guſſet in cauſſarum primae & ſecundae reali operatione &c. S. 124. von der Beſchuldigung, welche ihm die vorgedachten Jeſuiten gemacht hatten, ganz frei. Hingegen der ſehr bekannte Ludwig Molina in ſeinem ſehr ſeltenen Buche Libri arbitrii Concordia, der vielleicht die Schriftſteller, die ſeiner Zeit näher waren, als den Guſſetius, beſſer wie dieſer beurtheilen konte, ſchreibt S. 107. a. von beiden alſo: *Gabriel* in quarto, diſt. 1. qu. 1. art. 1. & art. 3. dubio 2. & 3. *ſecutus Petrum de Aliaco*, in ea eſt ſententia, vt dicat, cauſſas ſecundas nihil omnino operari, ſed Deum in illis, atque ad earum praeſentiam effectus illos producere. Vnde dubio 3. citato ait, cauſſas ſecundas non proprie eſſe cauſſas, quaſi influant in effectus: hoc namque modo ſolam cauſam primam adfirmat eſſe cauſam &c. Von dieſer Meinung urtheilet er S. 107. b. dem Ausdruck nach überaus hart: quid magis ſtultum eſſe poteſt, quam ea negare, quae experientia & ſenſu patent? *ſenſibus* autem *conſtat cauſſas ſecundas ſuas operationes elicere ac exercere.* Der Biel beruft ſich auf zwo Stellen heil. Schrift: 1 Cor. 12, 6. Gott würcke alles in allen, und 2 Cor. 3, 5.

b) Die angenommene Hypotheſe der gelegentlichen Urſachen (ſyſtema cauſſarum occaſionalium), welche der Carteſius ausgeſonnen hat, wurde auch in der Lehre von der Mitwürckung Gottes angewendet. Unter allen ſeinen Schülern that ſolches vorzüglich der Pater Nik. Malebranche in ſeinen Traité de la Nature & de la Grace, ohne Anzeige des Druckerortes 1682. 8. Er wiederholet hier das, was er ſchon in ſeinem Tr. de inquirenda veritate Tom. 2. S. 336. geſchrieben hatte. Gott ſey nämlich die wahre Urſache der Dinge, und theile ſeine Kraft keiner Creatur mit, er bediene ſich nur der Geſchöpfe, als einer gelegentl. Urſache, ſeinen Willen zu vollführen. Gott würcke in der Bekehrung mit einem algemeinen Willen, und im Reich der Gnaden ſey Chriſtus nur die Gelegenheits Urſache der göttlichen Gnade. Er bekam an den Herrn Peter Jurien und Anton Arnald zwei ſtarcke Gegner. Jener ſchrieb in ſeinem Traité de la Nature & de la Grace; dieſer in ſeinen Conſiderations philoſoph. & theologique &c. wieder ihm. Der lezte hat viele Streitſchriften mit ihm gewechſelt. Wir haben des P. Malebranche Reponſe a vne Diſſertation de Mr. Arnaud du Traite de la Nature & de la Grace Rotterd. 1685. Ein berühmter Doktor der Sorbonne, Petitpied, der aus Paris des Janſeniſmus wegen verjagt wurde, vertheidigte auch das Syſtem des Carteſius in ſeinem Buche: Traité de l'action de Dieu ſur les creatures, dans laquel on prouve la premotion phiſique Tomes 6. 8. Paris 1713. Ihn wiederlegte der Abt von Margon in Janſeniſme demaſque

masque dans vne refutation complete du livre de l'action de Dieu. Premieur discours. Paris 1715. 12. und der *Malebranche* in Reflexions sur la premotion phisique a Paris 1715. 12.

c) Der Hr. Sturm in seiner Phys. electiua seu hypothetica S. 164. macht Gott in den natürlichen Begebenheiten zur einzigen Ursache aller Bewegung. *Sola* Dei *voluntas*, schreibt er, illa vere agens, quae non mota moueat, propriissime loquendo moueat, vnum corpus per alterum moueat, totum hunc mundum corporeum - - - et hoc pacto, quidquid sit effectuum naturalium, in omnibus, etiam reconditissimis huius vniuersi angulis, *sua solius immediata virtute efficiat.* Man glaubt, er sey hierinne vom Malebranche abgegangen, daß er allen Geistern eine Kraft zuschreibe, das Dencken und Wollen zu bestimmen, wie aus seinem Buche S. 172. zu ersehen wäre. Der Hr. Günther Christoph Schellhammer in Natura sibi et medicis vindicata c. 5. §. 9. p. 91. f. hat ihn widerleget. Der Herr Bernier schrieb Traité du Libre et du voluntaire, Amst. 1685. darinne er behauptete, daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst des mitgetheilten Vermögens und Neigung, zu würcken, mit den Geschöpfen mitwürcke. Er weicht ab von den Malebranchisten, die er durch den Namen der frommen Cartesianer S. 117. angestochen hat: kommt aber den Pajonisten, dem von Dolen, dem Durand, dem Cardinal Aureolus sehr nahe, welche keine andere, als nur eine algemeine Mitwürckung zulassen wolten, aus Furcht, sie möchten sonst der Freyheit des Menschen und der Heiligkeit Gottes zu nahe treten.

d) Dieser Conor in seinem Buche, Euangelium Medici, welches unter die verbotene gezehlet wird, das zuerst zu London 1697. hernach zu Amsterdam 1699. und hier in Jena 1706. zum Vorschein kam, behauptet auch, daß alle Bewegung nicht von der Natur der Körper, sondern durch eine höhere Macht hervorgebracht werde, und der höchste Werckmeister sey die unmittelbare Ursache aller Thätigkeiten in der Welt.

§. 8.

Die dritte Classe begreift die Meinungen derer, welche unter den vorigen beiden Abwegen die Mittelstrase halten, Gott und die Geschöpfe bei den Thätigkeiten der leztern, sie mögen Freiheit haben oder nicht, verbinden wollen. Diese nehmen eine unmittelbare göttliche Mitwürckung bei allen Thätigkeiten seiner Geschöpfe an. Darinne aber konten sie doch sich nicht gänzlich vereinigen, ob die göttliche Würckung vor der Thätigkeit der Kreatur (praecursus, praedeterminatio, praemario), oder nach ihr (post cursus) oder mit ihr zugleich zu sezen sey (concursus). Die lezte Parthie behielt die Oberhand, und die andern sind ziemlich klein worden. In alle diese Streitigkeiten schlagen mit ein die Streitigkeiten bald vom Vorherwissen Gottes, bald von der mittlern Erkentniß, bald von dem Begriffe der Freiheit, bald vom unbedungenen Rathschluß Gottes, davon in iedem Hauptstücke die Geschichte nachgesehen

sehen werden kan. In den beiden Sekten der römischen Kirche, die man Dominikaner und Franziskaner nennte, liegt die Ursache, warum der Streit über die unmittelbare göttliche Mitwürckung auch unter den protestantischen Weltweisen bis auf unsere Zeiten fortgeführet worden ist. Die ersten, zu welchen die Augustiner gehören, halten es mit der Prädetermination: die leztern, zu welchen sich die Jesuiten rechnen, und wir mit der mittlern Erkentniß und dem Concursus. Die Dominikaner erklärten sich für die Prädetermination, Kraft welcher Gott den für sich freien Willen durch einen physischen Einfluß bestimme. Man giebt den Contraremonstranten eben diese Lehre schuld, daß Gott unwiederstehlich alle freie Handlungen vorher bestimme. Man warf ihnen vor, daß dadurch alle Freiheit aufgehoben, und dagegen eine fatale Nothwendigkeit eingeführet würde, welche gemachte Folge der Herr Gerhard von Vries für eine Verläumdung ausgiebt, und sich über die Vorherbestimmung ziemlich gut erkläret a). Die Jesuiten, sonderlich der Fonseka und Molina sezen die Mitwürckung Gottes mit der durch die Mittelerkentniß vorhergesehene freie Bestimmung der Menschen zugleich. Man kan den Vasquez Part. I. Disp. 99. und andere nachlesen. Daher läugnete der Ludwig Molina eine vorhergehende Mitwürckung, welche die Thätigkeiten der Geschöpfe bestimme, weil solche die Freiheit aufhübe b). Pelagius, den der Sfondrata in Franckreich folgte, schrieben dem Willen des Menschen allein die Bestimmung seiner Thätigkeiten zu, ohne einen göttlichen Beistand dabei anzunehmen? Der Joh. Duns Scotus wiedersprach denen, welche nur einen mittelbaren Einfluß Gottes in den Willen des Menschen zugaben d).

a) Er thut solches in seinen Exercit. Rat. de Deo &c. S. 218. Designatur *praecursus* nomine, schreibt er, ipsa prouidentia diu., quatenus creaturarum vires, quotiescunque sunt operaturae, efficaciter ad agendum excitat et adplicat. Dicebam hunc actum Praecursum dici, eo quod *ordine naturae* actiuitatem creaturarum antecedat: quandoquidem enim iam ostendimus, non alia, sed eadem numero actione et Deum agere et creaturam, per se manifestum est, nullam temporis prioritatem hic locum habere posse: nisi quid se ipso prius extitisse dicatur. Probe id obseruandum est *aduersus aduersariorum nostrorum hac parte calumnias*, quibus *affingere nobis solent*, ac si sentiamus, primo temporis momento Deum reali efficientia creaturam ad agendum excitare; deinceps sequenti temporis articulo creaturam sic motam, istaque vi externa impulsam, cum aliter nequeat operari quoque. Absona ista sunt, vti a natura rei, ita a nostra opinione. Imo vero, *Concursum concomitantem et simultaneum*, vt ipsi vocant, *ab hoc concursu praeuio*, ac si gemina actio sit, *ne quidem re ipsa distinguimus* &c.

b) Der **Molina** in seinem Buche Libr. Arbitr. Concordia S. 107. siehet für einen Grundirthum des Glaubens die Lehre derer an, die da sagten, daß der freie Wille zu den freien Handlungen nichts beitrage. Ich habe zwar schon an einem andern Orte S. 283. f. dieses Buchs gedacht, aber folgende wichtige Umstände unberührt gelassen. Es wurde dasselbe die **Göttin des Kriegs** oder Bellona genant, weil es so viel Unruhen in der römischen Kirche erregt hat. Der gelehrte **Jak. Hyacinth Serry**, ein Dominicaner in Hist. Congregationum de Auxiliis diu. gratiae Lib. I. c. 2. **borget dem Hieronymus folgende Worte wieder den Rufinus ab:** de parvula subdolaque concordia magnam in mundo ortam esse discordiam, **d. i. aus der kleinen tückischen Einigkeit ist in der Welt so eine grose Uneinigkeit entstanden. Man findet vortrefliche Nachrichten so wol von diesem Buche, als auch von den Streitigkeiten, die es erreget hat, bei dem Hrn. Joh. Jak. Hottinger** in seinem oft gerühmten Buche: Fata doctrinae de praedestinatione Lib. IV. §. 108. S. 94. **Lesenswürdig sind vor allen die Nachrichten alda, ob der Fonseka oder der Molina, dem auch der Joh. Bapt. Gonet die Ehre der Erfindung strittig macht, und die ihm ein Typhanius wieder giebt, der Franciscus Macedo aber ein Minoritte, unter beide theilet, der eigentliche Erfinder der mittlern Erkenntniß sey.** Diese Nachrichten sind als Zusäze vom §. 3. und Buchst. a. hist. Abschn. Hauptst. 10. anzusehen. Die Lehre des Molina hat man in sieben Versammlungen untersuchet, und sie als pelagianisch und semipelagianisch verworfen. Davon giebt hinlängliche Nachricht der **Hottinger** Lib. IV. §. III. ff. S. 99. ff.

c) Der vorgedachte **Hottinger** Lib. III. §. 98. S. 468. **berichtet folgendes:** Addimus *Sfondratum* non erubescere Nodo praedest. diss. p. 220. paradoxum Pelagianum, *Plane voluntatem a nullo alio quam a seipso determinari* Thomaesuffragio confirmare, eo nomine falsi accusatus a doctis Gallis c. Nod. 79. sq. **Des Cölestinus Sfondrati Buch von dem aufgelößten Knoten der Gnadenwahl machte in der römischen Kirche gar groses Aufsehen, und man antwortete ihm in der Schrift:** Augustiana ecclesiae romanae doctrina a Cael. Sfondrati nodo extricata Cöln 1700.

d) **Joh. Duns, genannt Scotus, lebte zu Anfang des 14den Jahrhunderts. In seinen gedruckten Vorlesungen über des Lombards Sentenzen** Lib. 2. sentent. dist. 37. **warf er die Frage auf: ob der erschaffene Wille die gänzliche und unmittelbare Ursache seines Wollens sey, dergestalt, daß Gott keinen unmittelbaren, sondern nur einen mittelbaren Einfluß darein habe? Er verneinte selbige, und schloß, daß die, welche sie beiaheten, behaupten müßten, daß Gott** 1) die künftige Begebenheiten natürlicher Weise nicht vorherwisse, 2) auch nicht der Beste sey. Die Beweise hiervon findet man beim **Hottinger** am angez. Orte Lib. III. §. 100. S. 470.

§. 9.

Wenn ich nicht im folgenden Hauptstücke von der Vorsehung Gottes eine besondere Geschichte aufzusezen hätte; so würde man mit Recht

Recht mich tadeln können, daß man so wenig aus der Geschichte von der Regierung Gottes alhier anträfe. Die, welche die Vorsehung Gottes läugnen, greifen auch die Regierung der Welt an. Man lieset beim Cicero, beim Boethius und bei andern Zweifel genug, die wieder selbige sind gemacht worden a). Der glückliche Wohlstand der Gottlosen, und die harten Schicksaale, die manchen gesitteten Menschen in der Welt gedrucket haben, haben den Klügsten schon manche Scrupel verursacht. Dieses begegnete den Claudian. Er wurde ganz irre, als er den Rufin, einen Liebling des Kayser Theodosius von einer Stufe des Glücks zu der andern steigen sahe. Sein höfliches und ehrgeiziges Naturell wuste die schändlichsten Handlungen mit der Decke der Gerechtigkeit u. Staatskunst zu bedecken. Allein der Claudian wurde auf einmal seiner Zweifel wieder die Regierung Gottes loß, als er dieses Schooßkind des Glücks seinen verdienten Lohn empfangen, und getödtet sahe b). Weit mehrere solche Zweifler an der göttlichen Regierung der Welt hat uns der Herr Bayle in seinem hist. krit. Wörterbuche in der Not. C. des Art. Rufin, dessen Geschichte für manchen wizigen Günstling der Fürsten überaus lehrreich ist, aufgestellet.

a) Der Cicero Lib. III. de Nat. Deorum p. m. 312. versichert, daß sich der Diogenes auch mit dergleichen Zweifeln geschleppet habe. Improborum igitur prosperitates, secundaeque res redargunt (vt Diogenes dicebat), vim omnem Deorum ac potestatem. Und S. 308. schreibt er: Dionysius, de quo ante dixi, cum fanum Proserpinae Locris expilauisset, nauigabat Syracusas: isque cum secundissime cursum teneret, Videtisne, inquit, amici, quam bona a Diis immortalibus nauigatio sacrilegis detur? d. i. Sehet, Freunde! wie die unsterblichen Götter die Schiffahrt eines Kirchenräubers beglücken! Der Boethius, der auch von einer ziemlichen Last seiner Wiederwärtigkeiten zu Boden gedruckt wurde, nahm seine Zuflucht zu der Philosophie, und schrieb seine herrlichen Bücher von denen Tröstungen. Dorten sind manche Einwürfe gegen die göttliche Regierung zu lesen: die er aber zu beantworten alle Mühe sich gegeben hat.

b) Hier folgen des Dichters Verse, die er bei dieser Begebenheit Lib. I. in Rufin. gemacht hat:

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem
Curarent superi terras, *an nullus inesset*
Rector, & incerto fluerent mortalia casu.
- - - - -
Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum
Absoluitque Deos. Iam non ad culmina rerum
Iniustos creuisse queror; tolluntur in altum
Vt lapsu graniore ruant.

Des drei und zwanzigsten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Erhaltung, Mitwürckung und Regierung Gottes.

§. 1.

Die Erhaltung ist der göttliche Rathschluß über die Fortdauer der erschaffenen Kräfte der Welt. Drei Stücke, die wesentlich sind, gehören zur Erhaltung. Sie ist 1) ein göttlicher Rathschluß: sie beschäftiget sich 2) bloß mit den Kräften dieser Welt: sie würckt 3) die Fortdauer, das ist, die fortgesezte Würcklichkeit dieser zufälligen Kräfte.

Anmerk. Man wird, ohne mein Erinnern von selbst sehen, daß ich das Wort Erhaltung in einer engen Bedeutung genommen habe. Siehet man auf den Gebrauch zu reden, so ziehet man Handlungen bald der Mittwürkung, bald der Regierung Gottes mit zu der Erhaltung. Man redet von einer Erhaltung, wenn man den andern entweder nöthige Mittel seines Unterhaltes reichen läßt, oder wenn ich einem, z. B. der in das tieffe Wasser fält, in seiner Gefahr beispringe.

§. 2.

Die Erhaltung ist ein göttlicher Rathschluß (§. 1.). Daraus folgt 1) daß die Erhaltung eine Würckung des thätigen Willens in Gott sey (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), 2) daß sie zu den freien Handlungen Gottes gehöre (eben das.), 3) daß selbige aus obiektivischen Gründen, folglich zugleich durch die deutlichsten Vorstellungen des Verstandes bestimmt werde (eben das.), 4) daß sie eine Würckung der Güte, Weißheit, Macht, Vorherwissens und Mittelerkentniß Gottes sey (eben das.), 5) daß sie eine Thätigkeit des nachfolgenden göttlichen Willens sey (eben das. §. 14.), 6) daß die Erhaltung von der Schöpfung nicht der Sache nach unterschieden (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 5.).

§. 3.

Die Erhaltung Gottes beschäftiget sich bloß mit den Kräften

ten dieser Welt (§. 1.). Daraus folget, 1) daß Gott die Fortdauer der Elemente der Körperwelt, der Seelen der unvernünftigen Thiere, und die Kräfte der Geister bewürcke, weil es nach der Cosmologie keine weitere Kräfte der Welt giebet; 2) daß die Fortdauer ihres Zustandes, ihrer Thätigkeiten, ihrer Verknüpfungen mit den übrigen Theilen der Welt, woraus die Verhältnisse der Kräfte in der Welt entstehen, mehr zur Mitwürckung und Regierung, als zur Erhaltung Gottes gehöre (§. 1. Amerk.).

§. 4.

Die Erhaltung Gottes der Welt beschäftiget sich allein mit der Fortdauer der erschaffenen zufälligen Kräfte (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß Gott vermöge der Erhaltung will, daß die Kräfte nicht wieder in ihr erstes Nichts, in ihr voriges Nichtseyn verfallen mögen, 2) daß die Bestimmung der Zeit und des Ortes ihrer Fortdauer kein Stück der Erhaltung, in enger Bedeutung genommen, sey (§. 1. Anm.).

§. 5.

Die Erhaltung der Welt ist eine Thätigkeit des göttlichen Verstandes und Willens (§. 2.). Daraus folgt, daß 1) die Erhaltung keine innere Veränderung Gottes verursache (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 11.), 2) sie zum Leben Gottes gehöre, und ewig sey (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 7.), 3) eine reelle Thätigkeit, die nicht in Verneinungen zu sezen ist (§. 3. Anmerk. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), 4) eine in die Welt übergehende Thätigkeit (§. 3.), 5) von der Schöpfung der Sache nach nicht unterschieden, obschon durch ihre Gegenstände (§. 9. und 1. dogm. Abschn. Hauptst. 5.), 6) sie aufhöre, so bald der Wille von der Fortdauer der Geschöpfe in Gott aufhöret (§. 2.), folglich die zufälligen Kräfte, ohne den beschliesenden Willen Gottes über ihre Fortdauer nicht einen Augenblick fortdauren können, 7) die Mängel, Verneinungen, physische und moralische Uebel von Gott nicht erhalten werden (§. 1 u. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 11.), 8) sie gewissermasen eine fortgesezte Schöpfung zu nennen.

Anmerk. Man hat Ursache zu sagen, die **Erhaltung kan gewisser masen eine fortgesezte Schöpfung genannt werden.** Ich habe schon in dem histor. Abschnitte §. 5. Buchst. f. erinnert, daß sich manche Bedencklichkeiten bei diesem Ausdrucke machen liesen. Es bleibt in den Begriffen

ein ewiger Unterschied zwischen der Schöpfung und Erhaltung. Jene beschäftiget sich mit dem Würcklichwerden der Kräfte: diese aber mit der Fortdauer derselben. Will man sie eine fortgesezte, nur nicht eine wiederholte Schöpfung nennen, weil die Kräfte der Welt durch eben den Willen der unendlichen Kraft ihre Würcklichkeit fortsezen, durch welchen sie geschaffen worden sind; so streite man hierüber mit Niemanden. Es verstehet sich von selbst, daß durch die Erhaltung keine zufällige Kraft aus Nichts hervorgebracht, noch weniger wieder aus dem Nichts, darein sie zurück gefallen wäre, hervorgezogen werde. Wer wird mit einem Bayle sagen, daß durch eine immerwährende Schöpfung die Kreaturen immer gebohren würden, und immer wieder stürben, mithin niemals vorhanden wären, sondern Gott sie unaufhörlich schaffe! Darinne darf man also die Ursache eigentlich nicht suchen, warum sie einige Weltweise eine fortgesezte Schöpfung genannt haben.

§. 6.

Gott erhält die gegenwärtige Welt. Beweiß. Die Kräfte der Welt können ohne den beschliesenden Willen Gottes über ihre Fortdauer nicht einen Augenblick fortdauren (§. 5. n. 6.), folglich erhält Gott die gegenwärtige Welt (§. 1.). Zweeter Beweiß. Der Rathschluß Gottes erstrecket sich auch auf die Fortdauer der erschaffenen Kräfte (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 7.), folglich erhält Gott die gegenwärtige Welt (§. 1.).

Anmerk. Viele unter den Weltweisen beweisen obigen Lehrsaz auch apagogisch. Solte Gott, schliesen sie, die Welt nicht erhalten; so müste der Grund von ihrer fortgesezten Dauer in den zufälligen Kräften der Welt liegen; auf diese Art würde man sie zu lauter nothwendigen Wesen in ihrer Würcklichkeit machen, welches ungereimt sey. Mir deucht, es fehlet diesem Beweiß die nöthige Bündigkeit. Denn erstlich sezt man in selbigen schon, als erwiesen voraus, daß Gott keine zufällige Kräfte schaffen könne, welche ihre von Gott erhaltene Würcklichkeit durch sich selbst fortsezen könten. Zweetens, darf man von der Zufälligkeit einer Kraft in ihrem Seyn nicht eher auf die Verneinung ihrer Dauer durch sich selbst schliesen, biß erst der Saz erwiesen ist: Alles, was eine zufällige Kraft ist, kan durch sich selbst nicht fortdauren.

§. 7.

Ohne göttlicher Erhaltung der einfachen Kräfte kan weder

der die Zusammensezung und Bewegung der ganzen Körperwelt, noch auch die Thätigkeit und Zustand der übrigen fortdauren. Beweiß. Die Fortdauer der Accidentien in einem Subiekte hanget von der Fortdauer der Substanzen oder einfachen Kräfte ab. Diesen Saz nehme ich sicher, als einen Lehrsaz aus der Ontologie an. Darum folgt, daß Zusammensezung und Bewegung der Körperwelt, Thätigkeiten, Leiden, kurz! ihr ganzer Zustand ohne göttlicher Erhaltung nicht fortdauren könne. Denn Zusammensezung, Bewegung, Thätigkeit, Leiden der Kräfte gehören zu den Accidentien der zufälligen Kräfte, wie ein ieder, der die Ontologie verstehet, wissen muß.

§. 8.

Die Erhaltung der Welt verherrlichet den Nahmen Gottes. Beweiß. Die Erhaltung der Welt ist eine Würckung der Güte, Weißheit, Macht, des Verstandes, Vorherwissens, der Mittelerkentniß Gottes (§. 2.), mithin verherrlichet sie den Nahmen Gottes (§. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 20.).

§. 9.

Die Beförderung der Volkommenheit der ganzen Welt, und aller ihrer Theile ist der lezte und Hauptzweck der göttlichen Erhaltung. Beweiß. Die Fortdauer der einfachen Kräfte ist eine innere Realität (§. 3. Anmerk. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), ohne deren Fortdauer kan weder die Zusammensezung und Bewegung der Körperwelt, noch auch die Accidentien der übrigen einfachen Kräfte, ihre Thätigkeiten, Leiden und Verhältnisse nicht fortdauren (§. 7.), mithin ist dieses der lezte, in Absicht auf die Welt, und Hauptzweck der göttlichen Erhaltung (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 20.).

§. 10.

Nun folgt die Lehre von der **Mitwürckung Gottes.** Wer in dem historischen Theile die Abwege hat kennen lernen, auf welche hier ganze Schulen gerathen sind, der wird mir eingestehen, daß man in deren Abfassung vorsichtig seyn müsse. **Die Mitwürckung Gottes** ist die Erhaltung der Kräfte dieser Welt, wenn sie sich thätig erweisen. In der erklärten Mitwürckung Gottes lassen sich drei Stücke unterscheiden. Nämlich die Thätigkeiten der zufälligen Kräfte, die Thätigkeiten Gottes, und der Einfluß der leztern in die Thätigkeiten der erstern. Die gänzli-

che Trennung beider verursacht Irthümer. Macht man aber den Einfluß der göttlichen Kraft in die Thätigkeiten, sonderlich der freien Geschöpfe gröser, als ihre Freiheit gestattet; so geräth man wieder in eine Verwirrung, die in Irthümer stürzt.

§. 11.

Die Mitwürckung Gottes begreift erstlich die eigenen Thätigkeiten der zufälligen Kräfte (§. 10.). In der Welt trift man nur dreierlei Kräfte an, die Bewegungskräfte der Körper, die sinnlichen Vorstellungs- und Begehrungskräfte unvernünftiger Thiere, und die deutlichen Vorstellungs- und Begehrungskräfte der vernünftigen Geschöpfe. Eine iede hat ihre eigenen Thätigkeiten und Veränderungsgeseze. Der Körper hat seine Bewegungsgeseze. Die unvernünftige Thiere ihre Geseze der Empfindung, Einbildungskraft, der sinnlichen Begierden und Verabscheuungen. Die Geister ihre Geseze des Verstandes, der Vernunft, des Wollens und Nichtwollens. Die Art, wie diese Kräfte in ihren Thätigkeiten bestimmt werden, ist sehr unterschieden. Die Bewegungskräfte der Körper, welches die Elemente sind, werden allezeit von ausen durch eine andere Kraft bestimmt. Der Bestimmungsgrund der Kräfte der unvernünftigen Thiere ist bald ein äuserer, bald ein innerer, oder sie würcken selbstthätig. Die Kräfte der Geister können so wol von ausen durch andere mit ihnen verbundene Kräfte bestimmt werden; aber sie können auch durch ihre Freiheit sich selbst bestimmen.

Anmerk. So unentbehrlich in der Lehre von der Mitwürckung eine genauere Erkentniß der angeführten Wahrheiten einem Jeden ist; so wenig kan ich mich hier in eine weitere Ausführung derselben einlassen. Ich verweise um deswillen auf eine verbesserte Cosmologie, die man in des berühmten **Reuschens** Metaphysick findet. Er war der erste, der des **Wolfens** Cosmologie für zu unvolständig ansahe, und selbiger eine ganz andere Einrichtung gab.

§. 12.

Die Mitwürckung Gottes begreift zweetens die göttliche Thätigkeiten (§ 10.). Zu diesen zehle ich, als entferntere, die Schöpfung und Erhaltung der zufälligen Kräfte, ihre Einrichtung, ihre Verknüpfung mit allen übrigen, die Vorschrift ihrer so wol nothwendigen, als zufälligen Veränderungsgeseze. Diese Mitwürckung ist der Sache

nach von der Schöpfung und Erhaltung nicht realiter unterschieden (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 5.).

Anmerk. Man lasse sich nicht befremden, daß ich die Veränderungsgeseze der Geschöpfe in nothwendige und zufällige eintheile. Ich weiß es, daß man fast durchgängig in der Cosmologie den Saz behauptet, **alle Veränderungsgeseze der endlichen Kräfte sind zufällig.** Allein daraus würde folgen, daß die logischen und moralischen Geseze für die vernünftige Geschöpfe auch zufällig wären, und daß das Gegentheil derselben zugleich wahr seyn könte. Nun sind alle Demonstrationen dieser Geseze unnüze Beweise, weil nur das Nothwendige eines strengen Beweises fähig ist. Noch vieler andern gefährlichen Folgen nicht zu gedencken. Herr von Leibniz glaubte, dem Spinoza seinen Hauptsaz, womit er die Möglichkeit der Wunderwercke bestritte, umgestosen zu haben, wenn er gegen ihn die Zufälligkeit aller Veränderungsgeseze behauptete. Mir deucht, man müsse einem algemeinen Saze, dessen Prädicat seinem Subiekt nur zufälliger Weise zukommt, keinen andern algemeinen Saz contrarie entgegen sezen, weil in solchem Fall alle beide Säze falsch seyn müssen. Man sehe folgendes Beyspiel. Jemand sagte: **Alle Menschen sind gottlos und faul.** Würde ich nicht, wie dieser irren, wenn ich gegen ihm behauptete: **Alle Menschen sind gottesfürchtig und fleisig.** So gienge es mit den Säzen des Spinoza und Leibnizens auch. Beide Männer behaupteten etwas wahres und etwas falsches. Seinen Fehler würde **Spinoza** vermieden haben, wenn er gesagt hätte: **alle Veränderungsgeseze, die aus dem metaphysischen Wesen der algemeinen Dinge fliesen, sind nothwendig.** So sind die Geseze der Logick und Moralphilosophie in der That beschaffen. Herr von Leibniz würde seinen Fehler vermieden haben, wenn er seinen Saz so ausgedruckt hätte: **Alle Veränderungsgeseze, die aus dem physischen Wesen der Geschöpfe, oder aus ihrer Individuation fliesen, sind zufällig.** Dieses mag für nachdenckende Köpfe genug gesagt seyn.

§. 13.

Die Mitwürckung Gottes begreift drittens den **Einfluß der Thätigkeiten Gottes in die Thätigkeiten der Geschöpfe.** Dieser Einfluß bestehet ins besondere in der Erhaltung der thätigen Kraft zu der Zeit, da sie thätig ist, ferner in Veranstaltung, Verknüpfung und Hinderung, Zulassung, Verschaffung der Gelegenheiten, Mittel und Bewe-

gungsgrunde zu den Thätigkeiten der Geschöpfe, besonders der vernünftigen. Dahin gehören auch die Thätigkeiten Gottes nach volbrachten sonderlich schädlichen Thätigkeiten der Geschöpfe, selbige allezeit dahin zu lencken, daß der Hauptzweck der Schöpfung nicht gehindert, sondern befördert werde.

Anmerk. 1. Aus dem wird sichtbar genug, daß die Mitwürckung Gottes nicht in der blosen Erhaltung der thätigen Kräfte, und in dem durch ihre Natur ihnen mitgetheilten Vermögen bestehe, wie die meisten Gelehrten vorgeben. Sondern sie begreift auch die Einrichtung und Veranstaltung der äusern Umstände, ohne welchen sie ihre Kräfte und Vermögen zur Beförderung des göttlichen Zwecks nicht gehörig anwenden können. Der Erdboden wird für uns nie die nöthigen Früchte hervorbringen, wenn nicht Gott den nöthigen Regen, Thau, Schnee, Wärme und Gewitter veranstaltete. Mancher Sieg über die Feinde würde nicht erfochten, mancher Mensch nicht gelehrt oder reich, mancher Gelehrte nicht groß und reich an Erfindungen, mancher Unglückliche nicht gerettet worden seyn, wenn Gott die dazu nöthige äusere Umstände durch seine Mitwürckung nicht veranstaltet hätte.

Anmerk. 2. Erweget man das Vorherstehende, so wird man sehen, einmal, daß ein groser Theil dieser Mitwürckung Gottes zu seiner Regierung gehöre, von der ich nach dieser Materie handeln werde. Hernach, daß man Thätigkeiten Gottes bald vor den Thätigkeiten der Geschöpfe (praecurſus), bald welche nach den Thätigkeiten der Geschöpfe (poſtcurſus) sicher sezen könne, und daß man selbige von der Mitwürckung (concurſus) nicht ganz ausschliesen dürfe. Wie viel Licht erhält dadurch der Streit über die vorhergehende und nachfolgende Thätigkeiten Gottes in Verhältnis gegen die Thätigkeiten der Geschöpfe! Hat man wohl Grund, allen Präcurſus und Poſtcurſus Gottes (ich muß es, wenn ich verstanden seyn will, mit den lateinischen Worten ausdrucken) in der Welt zu läugnen? Werden sie nach den Begriffen, die ich mir von ihnen alhier mache, verwerflich?

§. 14.

Alle Bestimmungen der Kräfte dieser Welt, woraus ihre Thätigkeiten entstehen, geschehen natürlicher Weise, entweder durch sie selbst, oder durch andere mit ihnen verbundene endliche Kräfte.

Beweiß. Alle Bestimmungen der Kräfte in der Köperwelt geschehen natürlicher Weise von ausen von andern zufälligen Kräften, vermöge des

Mecha-

Mechanismus (Reusch. Cosmol. §. 606.); alle Bestimmungen der Kräfte, die allein Einbildungskraft oder dabey auch Verstand haben, bestimmen sich im Reiche der Natur theils selbst, theils werden sie von andern Kräften der Welt bestimmet (eben das. §. 609.), mithin ist der Bestimmungsgrund aller Thätigkeiten der Kräfte der Welt entweder ihre eigene Kraft, oder andere mit ihnen verbundene Kräfte.

Anmerk. 1. Daraus folgt, 1) daß Gott die Kräfte der Welt, nach dem Laufe der Natur, niemals in ihren eigentlichen Thätigkeiten bestimme, 2) daß Gott die Kräfte der Welt nicht eher unmittelbar bestimme, als biß er ein Wunderwerck thut, 3) daß so gar in dem Reiche der Gnaden, wenn es eines giebet, ohne Noth Gott keine Kraft eines Geistes unmittelbar, oder ohne Werckzeuge bestimme.

Anmerk. 2. Die Arminianer, als **Curcellæus** Lib. 3. c. 12. §. 11. und le **Clerk** in Pneumat. Sect. 3. c. 6. §. 16. schlossen richtig, daß man Gott zum Urheber der Sünde mache, wenn man mit den Contraremonstranten sagen wolte, die sündliche Thätigkeit hange sowohl von Gott, als auch von der Creatur **ganz** ab. Dem Herrn von Andala wird es Disp. 3. §. 80. überaus sauer, wenn er diese Folge von sich ablehnen will. Der **Clerk** giebt in der Pneumat. Sect. 3. c. 6. §. 16. den Unterschied, den sie zwischen den **moralischen** und **physischen** einer **Thätigkeit** machten, für eine Gauckelei des Gehörs aus; indem eine individuelle Thätigkeit nicht könte dergestalt hervorgebracht werden, daß der **physische** Theil von Gott, der **moralische** aber von den vernünftigen Geschöpfen ganz abhienge Meines Erachtens gehet dieses weit eher an, als zu sagen, die ganze Thätigkeit oder Bestimmung der Kraft hangt von Gott, und auch von der Creatur ab, welches ein unläugbarer Wiederspruch wäre.

§. 15.

Es giebt eine Mitwürckung Gottes in dieser Welt. Beweiß. Keine zufällige Kraft kan ohne den beschliesenden Willen Gottes nicht einen Augenblick, mithin auch zur Zeit ihrer Thätigkeiten, ihre Würcklichkeit fortsezen (§. 5. n. 6), folglich würckt Gott zugleich mit allen Kräften dieser Welt (§. 10).

§. 16.

Die Mitwürckung Gottes bestimmet, auser der Erhaltung, nichts weiter, als nur allerlei innere und äusere Zustände der thätigen

tigen Kräfte in der Welt. Beweiß. Die Mitwürckung erhält nur die thätigen Kräfte, veranstaltet, hindert, läßt manches zu, verschaft Gelegenheiten, Mittel, Bewegungsgründe zu den Thätigkeiten der Kräfte der Welt (§. 13). Dieses alles bestimmt nur gewisse zufällige Beschaffenheiten der thätigen Kräfte, welches man ihren Zustand zu nennen pfleget, folglich bestimmet die Mitwürckung Gottes weiter nichts, als nur allerlei Zustände der thätigen Kräfte, aber nicht ihre Thätigkeiten selbst (§. 14. Anmerk. n. 1. und §. 13. Anmerk. 1.).

§. 17.

Die Mitwürckung Gottes hebt nicht die Freiheit vernünftiger Geschöpfe auf. Beweiß. Die freien Handlungen sind Thätigkeiten der vernünftigen Geschöpfe, die sie durch eigene Bestimmung ihrer Begehrungskraft durch Bewegungsgründe hervorbringen (§. 6. und Anmerk. dogm. Abschn. Haupt. 12.), folglich hebt die Mitwürckung Gottes die Freiheit vernünftiger Geschöpfe nicht auf (§. 10. Anmerk. u. §. 16.).

§. 18.

Keine Kraft der Welt kan ohne Mitwürckung Gottes sich thätig erweisen. Beweiß. Keine endliche Kraft kan ohne göttlicher Erhaltung derselben thätig seyn, weil sie ohne göttlicher Erhaltung nicht fortdauren kan (§. 5. n. 6.), darum kan sie auch ohne göttlicher Mitwürckung nicht thätig seyn (§. 10.).

§. 19.

Die Erhaltung aller thätigen Kräfte in der Welt, in so fern sie thätig sind, heist die **allgemeine Mitwürckung Gottes**, der die besondere entgegen gesezet wird, welche sich nur mit gewissen Arten der thätigen Kräfte dieser Welt beschäftiget. **Unmittelbar** ist die Mitwürckung Gottes, was Gott selbst bei den zufälligen Kräften hervorbringt: was er aber durch Hülfe dieser Kräfte hervorbringt, heist die **mittelbare**.

§. 20.

Die Mitwürckung Gottes ist eine algemeine. Beweiß. Gott erhält alle thätige Kräfte in der Welt, in so fern sie thätig sind (§. 18.), folglich ist die Mitwürckung Gottes eine algemeine (§. 19.).

§. 21.

§. 21.

Die Mitwürckung Gottes in Ansehung der Erhaltung der thätigen Kräfte, und ihrer so mancherlei Zustände ist unmittelbar. Beweiß. Die Erhaltung der thätigen Kräfte in der Welt hangt von dem beschliesenden Willen Gottes ganz allein ab (§. 5. n. 6.), wie auch gar viele innere und äusere Zustände der thätigen Kräfte (§. 16.), mithin ist die Mitwürckung Gottes in Ansehung der Erhaltung und verschiedener Zustände der thätigen Kräfte unmittelbar (§. 19.).

Anmerk. Bestimmt Gott einen solchen Zustand unmittelbar durch seine Kraft; so ist der **Einfluß** ein **physischer**, dergleichen die göttliche Erhaltung der thätigen Kräfte dieser Welt ist; bestimmt aber Gott nur die Bewegungsgründe, aus welchen sich die vernünftige Geschöpfe von selbst bestimmen; so wird der göttliche Einfluß ein **moralischer** genannt.

§. 22.

Die Mitwürckung Gottes in Ansehung der Thätigkeiten der endlichen Kräfte dieser Welt ist eine mittelbare. Beweiß. Alle Kräfte bestimmen natürlicher Weise ihre Kraft entweder selbst, oder werden durch andere mit ihnen verknüpfte Kräfte bestimmt (§. 14.), folglich ist die Mitwürckung Gottes in Ansehung der Thätigkeiten der endlichen Kräfte dieser Welt nur mittelbar (§. 19.).

Anmerk. 1. Das gilt auch von guten und bösen Handlungen vernünftiger Geschöpfe, welche Thätigkeiten sind, dazu der Bestimmungsgrund in ihrer eigenen Kraft liegt (§. 6. und Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 12.). Andere drucken in der Sprache der alten Schullehrer es also aus: Gott würckt nur beim **Materiale**, aber nicht beim **Formale** freier Handlungen mit. Die eigene Bestimmung der freien Thätigkeiten wird ihre Formale genannt.

Anmerk. 2. Aus der bisherigen Erklärung der Mitwürckung Gottes wird ein ieder Leser sehen, daß weder die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, noch die Freiheit derselben Gefahr laufe.

§. 23.

Die Mitwürckung Gottes verherrlichet den Nahmen Gottes, und befördert die Volkommenheiten der ganzen Welt und ihrer Theile. Beweiß. Die Mitwürckung Gottes ist eine Erhaltung der thätigen Kräfte dieser Welt (§. 10), mithin verherrlichet sie den Nah-

men Gottes, und befördert die Vollkommenheiten der ganzen Welt und ihrer Theile (§. 8. u. 9.).

§. 24.

Endlich komme ich auf die Regierung Gottes dieser Welt. Gewiß! eine schwere und sehr verwickelte Lehre. Ein Steuermann regieret sein Schif, der oberste Befehlshaber im Felde seine Armee, und ein Fürst sein Land. Hieraus erscheinet der Begrif von der Regierung überhaupt. Das eine regieret das andere, wenn es des andern Veränderungen nach einen gewissen Zweck einrichtet. Eine Regierung erfordert 1) etwas, das regieret wird, 2) einen der regieret, oder die Veränderungen des erstern zweckmäßig ordnet. Bei der Regierung kommt es hauptsächlich auf den Zweck an, den der Regente hat, auf die mannichfaltige Veränderungen der Dinge, die er regieret, und auf die Ordnung dieser Veränderungen, die er dem festgesezten Zwecke gemäß zu machen hat. Je mehr der Dinge und der Veränderungen sind, die geordnet werden sollen, ie besser der Zweck ist, welcher die Hauptregel der Regierung wird, und ie genauer die Dinge diesem Zwecke gemäß eingerichtet werden; desto gröser und besser ist eine Regierung. Ohne genauer Erkentniß des Systems, das einer zu dirigiren hat, ohne Verstand, ohne Weißheit, ohne Vorhersehung, ohne Einsicht in die Verknüpfung der Mittel und Zwecke kan niemand gescheut regieren.

§. 25

Richtet Gott alle Veränderungen der erschaffenen Kräfte dieser Welt so ein, daß das beste System von Volkommenheiten für selbige daraus entstehe, so sagt man, Gott regiere diese Welt. In der Regierung Gottes haben wir dreierlei zu unterscheiden, die Dinge, die er zu regieren hat, den Zweck, nach welchen alles eingerichtet werden soll, und die dazu nöthige Thätigkeiten des Regenten.

§. 26.

Wir haben I. die Dinge zu bestimmen, die Gott regieret. Diese sind die von Gott erschaffene Substanzen und alle ihre aufeinander folgende Veränderungen, oder Sonne, Mond, Sterne und unser Erdboden. Unsere Erkentniß von den drei ersten Arten groser Weltkörper ist biß iezo noch viel zu klein, als daß wir uns in eine genauere Erklärung der Regierung aller ihrer Theile einlassen könten. Der

Erdbo-

Erdboden, auf dem wir wohnen, und die Verknüpfung, die er mit ienen hat, bleibt für uns der Hauptgegenstand der zu erklärenden Regierung. Auch hier würden wir oft unsere Unwissenheit bekennen müssen, wenn wir alle auf dem Erdboden verbundene Theile angeben solten. Der beste Rath ist, man mache sich die Absonderungen der Weltweisen in der Cosmologie und Physick zu nuze, und rede nur von den Geschlechtern, unter welche alle Theile einer Welt können gebracht werden. Gott hat demnach zu regieren A) alle in der Welt verbundene Substanzen, B) alle bei ihnen abwechselnde innere und äusere Veränderungen.

§. 27.

Gott hat zu regieren A) alle in einer Welt verbundene einzelne Substanzen. Wir kennen keine weiter, als die Elemente der Cörper, die Seelen der Thiere, und die Seelen der Menschen oder die Geister. Gott hat zu regieren B) alle ihre abwechselnde innere und äusere Veränderungen. Das sind die Würckungen des einen Elements in das andere, ihr Wiederstand, ihre Leiden, und ihre Bewegungen, woraus die Veränderungen in den Körpern entstehen. Das sind die sinnlichen Vorstellungen und Begierden der Seelen der Thiere, das sind die deutlichsten Vorstellungen und Begierden der Seelen der Menschen, und anderer Geister, wenn es noch welche giebt. Wie groß die Anzahl der ersten und lezten seyn müsse, lässet sich aus der Menge der Körper, der unvernünftigen Thiere und der Menschen, aus der Menge der Veränderungen, die nur in einer Stunde in unsrer Seele abwechseln, gar wohl begreifen.

§. 28.

Wir haben II.) die algemeine Regel der Regierung Gottes zu bestimmen, welche aus dem algemeinen Zwecke der Schöpfung gar leicht eingesehen werden kan. Die allgemeine Regel der göttlichen Regierung ist: Richte alles so ein, daß das beste System einer Welt unter allen möglichen zum Vortheil eines ieden Theils, den göttlichen Volkommenheiten gemäß, entstehe (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 20.). Darum gehören unter die Zwecke der göttlichen Regierung auch folgende: 1) die Kundmachung und Verherrlichung des göttlichen Namens, 2) die Beförderung der Volkommenheit eines ieden Theils der Welt, besonders 3) die Beförderung der Religion, woraus 4) die Glück-

seeligkeit und Seeligkeit vernünftiger Geschöpfe entstehet (§. 4. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 20.).

§. 29.

Wir haben III.) die Thätigkeiten Gottes in dieser Regierung der Welt zu bestimmen. Dieses Stück der Regierung der Welt ist auser allen Zweifel das weitläuftigste. Die Hauptthätigkeit bestehet in der volkommensten Einrichtung aller Theile der Welt, so wol dem Hauptzwecke, als auch den übrigen Zwecken gemäß. In dieser Hauptthätigkeit liegen zween andere, die unsern Begriffen nach zu unterscheiden sind. Die erste ist, die Hervorbringung so vieler und mannichfaltiger Substanzen, Veränderungen derselben, und so vieler Begebenheiten, so mancherlei daraus gebildeter Körper, als in keiner einzigen andern möglichen Welt zu finden sind, oder die Würcklichmachung einer Welt, die in der Ausdehnung die gröste ist. Die zweete ist, eine freie Wahl der besten Ordnung, Verknüpfung und Einrichtung aller dieser Theile, daß ihr darinne keine Welt gleich kömmt, oder die Darstellung einer Welt, die den Stufen, der Harmonie und Schönheit nach die gröste ist.

Anmerk. 1. Diese beide Thätigkeiten der göttlichen Regierung sind nichts anders, als lauter Thätigkeiten seiner unendlichen Volkommenheiten. Durch die Mittelerkentniß, durch das Vorherwissen zufälliger Begebenheiten, durch die Allwissenheit stellet sich Gott alle mögliche Dinge, und alle mögliche Verknüpfungen derselben aufs deutlichste vor. Durch seine Güte theilet er einem ieden in der Welt so viel Gutes zu, als es fähig, und bewahret es für so viel Uebeln, als verhütet werden können. Durch seine unendliche Weißheit und Freiheit erwählet Gott das beste System unter allen und für ein iedes seiner Geschöpfe. Dadurch erhält eine iede Kreatur die beste Verknüpfung der Zeit und dem Raume nach. Durch seine unendliche Macht giebt er den substantiellen Theilen in der Welt das Daseyn, das Leben, die Fortdauer von beiden. Alle zusammen würcken für das algemeine Wohl der ganzen Welt und ihrer Theile, welches durch den Ueberfluß der dazu nöthigen Mittel (sufficientia) und durch die verschafte Sicherheit (securitas) seiner Unterthanen hinlänglich befördert wird. Es bleibt also ewig wahr: entweder unser Gott regieret die Welt, oder es giebt gar keine Regierung der Welt.

Anmerk. 2. Es ergiebet sich aus der angeführten Hauptthätigkeit Gottes

bei seiner Regierung, daß durch selbige kein ander System unter allen erschaffenen Dingen würcklich werden kan, als das beste. Die Lehre der besten Welt und die göttliche Regierung der Welt sind so feste mit einander verbunden, daß sie sich auch den Begriffen nach nicht von einander trennen lassen. Regieret Gott diese Welt, so ist sie zuverläßig die beste. Ist diese Welt nicht die beste, so regieret sie auch gewiß kein weiser Gott. Wer also die Lehre der besten Welt angreift, der greift die Regierung Gottes und alle göttliche Volkommenheiten an, von der sie abhanget. **Candide**, die schlechte Geburt des voltairischen Wizes §. 2. und 13. hist. Abschn. Hauptst. 22., sagt ein verständiger **Jerusalem** in seiner Betrachtung vom Ursprunge des Bösen, **Candide** ist ein Pasquill auf die Vorsehung, und hauptsächlich, seze ich hinzu, auf einen Theil der Vorsehung, nämlich auf die göttliche Regierung der Welt.

§. 30.

Die Regierung der **moralischen Welt**, oder die Regierung der **Stadt Gottes** macht den vornehmsten Theil, besonders die Regierung der **Menschen** auf dem gegenwärtigen Erdboden aus. Uns allen muß daran gelegen seyn, zu wissen, wie uns Gott regiere. Das Recht die vernünftig freien Geschöpfe zu **regieren**, kan Gott auf keine Weise abgesprochen werden, weil er uns geschaffen hat, und beständig erhält (§. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 19. und §. 6.). Durch die Schöpfung und Erhaltung sind wir ein wahres Eigenthum und eigentliche Unterthanen unseres Gottes worden. Es bleibt also hier hauptsächlich zu bestimmen übrig, was Gott alles bei vernünftigen Geschöpfen regiere, und wie er solches regiere.

§. 31.

Die thätige Regierung Gottes bei den **Menschen** erstrecket sich auf alle innere und äusere Veränderungen derselben, wohin a) seine Geburt, b) die ganze Zeit seines Lebens, und c) das Ende desselben gehöret. Die Thätigkeiten Gottes a) bei der Geburt des Menschen begreifen die Rathschlüsse Gottes 1) über die Aeltern, von welchen er 2) über die Zeit und den **Ort**, wo und wann er, 3) über die Art, wie er geboren werden soll, 4) über die ganze Einrichtung und Bildung der Kräfte seiner Seelen und seines Leibes. Die Regierung Gottes erstrecket sich b) über alle Veränderungen, und Vorfälle, die täglich, ja!

stündlich durch unser ganzes Leben würcklich werden. Dahin gehöret die Erziehung, die erwählte Lebensart, die Bedienungen, die freie Handlungen, die Entschliesungen, die Rathschläge, die Leidenschaften, die Ehen, Kranckheiten, alle Glücks- und Unglücksfälle, und dergleichen mehr. Die Regierung Gottes erstrecket sich c) über den Tod des Menschen, wann, wo und wie er sterben soll.

§. 32.

Man höre auch, wie Gott sein Volck, seine Unterthanen regieret. Er regieret sie

a) überhaupt nach dem algemeinen Geseze des besten Weltgebäudes, oder er beschlieset, richtet, lencket alles dergestalt, daß das algemeine Wohl des Ganzen aufs möglichste befördert werde:

b) er regieret sie ins besondere nach dem Hauptzwecke vernünftiger Geschöpfe, welches ist ihre Glückseeligkeit und Seeligkeit.

c) er regieret sie ihrer Natur, ihren darinne gegründeten Veränderungsgesezen, und seiner herrschaftlichen Gerechtigkeit gemäß.

Anmerk. 1. Zu dem Ende giebet er 1) ihnen die weisesten und volkommensten Geseze, 2) zwingt keinen auf eine gewaltsame Weise zum Gehorsam, sondern durch Vorstellung des Guten und Bösen, 3) er belohnet die guten Handlungen nach den Regeln seiner belohnenden Gerechtigkeit, und bestrafet das Böse nach den Regeln seiner Strafgerechtigkeit, 4) er hindert, er läßt das Böse zu, nachdem es seiner unendlichen Weißheit gemäß ist, 5) er macht den guten Bürger so wol, wie den Rebellen zu einem Gegenstande, durch welchen sein Name unter den Menschen verherrlichet wird, 6) er theilet Seelengaben, Leibeskräfte, Reichthümer, Ehre und Ansehen unter seine Bürger nach obiektivischen Gründen, und nach dem algemeinen Geseze seiner Regierung aus, womit die Gleichheit solcher Güter bei allen Unterthanen nicht bestehen kan, 7) er wacht für seine getreue Unterthanen vorzüglich, und schüzt sie für ihren Feinden hinlänglich, 8) das gröste Augenmerck seiner Regierung sind dieienige, die er zu Regenten auf dem Erdboden bestellet hat, weil diese die vornehmsten Werckzeuge sind, durch welche er die Glückseeligkeit seiner Unterthanen befördern will.

Anmerk. 2. Müste ich nicht die Schrancken der Ausführung immer kleiner machen, ie näher ich dem Ende des Buches komme; so wird Jeder begreifen, was für einen Reichthum von Materien mir dieser

dieser und der vorhergehende Paragraph darbietet, in die ich mich einlassen könte. Zu diesen Materien rechne ich die bisher gemachte Erfahrungen, daß immer so viel Menschen beiderlei Geschlechts geboren werden, damit nicht die grösten Unordnungen in der Welt aus der Ungleichheit dieser Geschlechter entstehen: den Streit über das bestimmte Lebensziel der Menschen, ob solches zu verlängern oder zu verkürzen sey? die wunderbaren Abwechselungen in der Körperwelt, auf den Meeren, auf dem Lande, in der Luft, in der Wärme und Kälte, in der Fruchtbarkeit des Erdbodens, welches Gott alles zur Erhaltung der Menschen weißlich regieret.

§. 33.

Gott regieret die gegenwärtige Welt. Beweiß. Gott hat die relativisch beste Welt erschaffen (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 22.) folglich regieret Gott die beste Welt (§. 29. Anmerk. 2.).

Anmerk. 1. Es lässet sich auch dieser Lehrsaz sowol aus dem Rathschlusse Gottes, der ein einziger (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), als auch aus dem Hauptzwecke der Schöpfung (§. 7. dogm. Abschn. Hauptst. 20. und §. 28. erweisen.

Anmerk. 2. Aus dem erwiesenen Lehrsaze folgt: 1) daß ohne Erhaltung und Mitwürckung keine Regierung Gottes seyn kan (§. 29.): 2) daß die Zwecke der Erhaltung und Mitwürckung auch Zwecke der Regierung seyn müssen (§. 28.): 3) daß zu Gegenständen der Regierung auch die kleinsten Veränderungen der individuellen Substanzen gehören (§. 27.): 4) daß die Regierung sich auch so gar auf die Mängel, alle Uebelthaten, und alle Unglücksfälle erstrecke (n. 3.).

Des drei und zwanzigsten Hauptstückes Polemischer Abschnitt von der Erhaltung, Mitwürckung und Regierung Gottes.

§. 1.

Es sind drei Streitigkeiten von einander abzusondern. Die lezte davon spare ich auf das folgende Hauptstück von der Vorsehung. Die erste Streitigkeit begreift die Erhaltung Gottes. Die ver-

verneinende Bestimmung der Streitfrage. Beide Theile geben zu, daß 1) Gott seine Geschöpfe erhalte, 2) daß von Seiten Gottes etwas dazu erfordert werde. Die beiahende Bestimmung der Streitfrage. Man streitet eigentlich darüber, ob Gott durch eine thätige, beiahende Handlung die Kräfte der Welt erhalte, oder ob sie bloß verneinend, daß sie Gott nicht vernichte. Wir behaupten das erste, und die Gegner das lezte. Die Erheblichkeit des Streites. Da die Gegner nicht zugeben wollen, daß die Zufälligkeit und Abhänglichkeit der Geschöpfe durch ihre Behauptungen aufgehoben würde, auch vielleicht aus andern Gründen die Allgegenwart Gottes bewiesen werden könte; so wäre dieser Irthum für so schädlich nicht anzusehen, folglich der Streit hierüber von keiner so grosen Erheblichkeit.

§. 2.

Der erste Einwurf. „Wenn die Erhaltung der Creatur eine „Thätigkeit Gottes sey, wodurch er ihr die Fortdauer verschaft; so folge, „daß Gott entweder keine Creatur hat schaffen können, die ihre Würck„lichkeit durch sich selbst fortseze, oder hat eine solche Creatur nicht schaf„fen wollen. Im ersten Falle wäre die Macht Gottes eingeschränckt: im „zweeten Falle wäre der Wille Gottes unvolkommen, weil er das schlech„tere statt des bessern gewählet hätte.„

Ich brauche nichts weiter, als die Gründe von der Falschheit der beiden Untersäze zu verwerfen. Denn die Macht Gottes kan durch unmögliche Dinge, dergleichen ein sich selbst erhaltendes Geschöpfe wäre, nicht eingeschräncket werden. Dem Willen Gottes kan auch keine übelgetroffene Wahl vorgeworffen werden, so lange man noch nicht erwiesen hat, daß ein solches Geschöpf, das sich selbst erhalten kan, möglich ist. Ja! sagt man, ein Baumeister volführet seinen Bau, ein Uhrmacher verfertiget seine Uhr, sie gehen davon, beides dauret durch sich selbst fort, und bedarf keiner weitern Unterstüzung ihrer Werckmeister. Solte Gott nun weniger vermögen, als wie diese? Eine Ausflucht, daran der Witz mehr Antheil hat, als der Verstand. Es ist wahr, das Gebäude, die Uhr, die von ihren Kunstverständigen gemacht worden sind, dauren fort. Allein! was können diese Meister ihrer Kunst sich davon zueigenen? die Fortdauer der substanziellen Theile, oder nur die Fortdauer der ihnen gegebenen Figur, Lage, Verbindung, Gröse, Proportion ihrer Theile? Mir deucht, bloß das lezte. Denn die Materie ihrer künstlichen Wercke

war

war da, ehe sie selbige bearbeiteten, und sie wird fortdauren, wenn auch beide Wercke ihrer Hände wieder solten zerstöret werden. Ich gebe also zu, die Accidenzien dauren durch ihre substanzielle Subiekte fort; aber die lezte erhalten ihre Fortdauer, als zufällige Dinge allein durch Gott. Das gegebene Beispiel ist demnach der Sache ganz und gar nicht änlich, von der hier die Rede ist.

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn Gott die Geschöpfe erhalte; so „folge, daß keines derselben verderben, an Kräften abnehmen und sterben „könte. Nun sey das lezte falsch, mithin auch das erste. „

Ich läugne die Folge des Obersazes. Die Erhaltung Gottes, wie aus dem obigen klar ist, erstrecket sich nur auf das substanzielle der Welt in dessen Thätigkeiten, aber nicht auf die Thätigkeit selbst, nicht auf Grade, auf die Zusammensezung, auf die Figur, auf die Verknüpfung der substanziellen Theile. Dieses gehöret schon zur Mitwürckung oder vielmehr zur Regierung Gottes. Wir geben in den einfachen Kräften der Welt eine Zunahme, eine Abnahme, eine Veränderung des Orts zu, daraus aber folgt die Verneinung der Erhaltung noch nicht. Bestünde sie in der verschaften Fortdauer der zufälligen Beschaffenheiten einer Substanz; so hätten die Gegner recht: allein so geben sie unserm Lehrsaze einen Verstand, den er nicht haben soll, noch kan. Ueberdies muß ich noch hinzuthun, daß, mit dem Herrn von Leibniz zu reden, unserm Gott natürlicher Weise in der Welt nichts substanzielles stirbet. Diese können nicht anders sterben, als durch die Zernichtung (annihilatio), welches den Kräften der Welt so stark wiederspricht, wie die Schöpfung. Sie können so wenig etwas in sein voriges Nichts verwandeln, als etwas aus seinem Nichts hervorziehen.

Anmerk. Die einfachen Kräfte, sagt man, sind nach der Ontologie ohnehin unverweßlich, wozu ist nöthig, daß sie von Gott erhalten werden? Unverweßlich seyn heißt, was durch Absonderung seiner Theile seine Würcklichkeit nicht verlieren kan. Nun gebe ich gar gern zu, daß die einfachen Kräfte der Welt unverweßlich, weil sie als einfache keine unter einander verbundene Theile haben, daraus aber folgt nicht, daß sie keiner Erhaltung Gottes nöthig hätten.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wenn die Erhaltung eine immerwäh-

„rende Schöpfung sey; so folge, daß kein Unterschied zwischen Schöpfung „und Erhaltung übrig bleibe, und wir allezeit in Ungewißheit seyn „müsten, ob die Seele, die wir für einer Stunde, oder Minute gehabt hät„ten, noch die nämliche sey, die wir iezo haben.„

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn erstlich folgt aus der Erklärung der Erhaltung, daß sie eine immerwährende Schöpfung sey, noch nicht, daß in den Begriffen zwischen Schöpfung und Erhaltung kein Unterschied bleibe. Durch die Schöpfung entstehen die Kräfte der Welt, durch die immerwährende Schöpfung sezen sie ihre Würcklichkeit nur fort. Nähme man aber Schöpfung und Erhaltung für Thätigkeiten, insofern sie in Gott sind; so gebe ich zu, daß nicht der geringste Unterschied unter selbigen sey. Der Wille, die Macht, durch welche Gott die zufälligen Dinge würcklich macht, sind eben dieselbe, durch welche er sie erhält. Hernach folgt auch nicht aus gedachter Erklärung, daß ich alle Augenblicke eine neu erschaffene und andere Seele haben müste, als ich zuvor gehabt hätte. Diese unrichtige Folge beruhet auf der unrichtig verstandenen Erklärung. Eine fortgesezte Schöpfung muß nicht so angenommen werden, als wenn Gott die einfachen Kräfte alle Augenblicke zernichte und von neuen schaffe. Wem diese Erklärung, der dabei zu machenden Schwierigkeiten halber (§. 5. histor. Abschn. sonderlich Buchst. k. und §. 5. dogm. Abschn. Anmerk.) nicht anstehet, der verwerfe sie, er thut meinem Lehrgebäude dadurch keinen Schaden.

Anmerk. Der Einwurf, der aus der Geschichte Moses B. 1. K. 2, 2. genommen wird, es habe nämlich Gott am siebenden Tage geruhet, oder, wie die meisten Ausleger diese Worte erklären, er habe ganz aufgehöret zu schaffen, giebt der Weltweise entweder den Gottesgelehrten ganz unbeantwortet wieder zurück, oder antwortet, daß das Wort schaffen, theils gar nicht für aus Nichts etwas hervorbringen, theils enger, keine neue Gattungen von Geschöpfen hervorbringen, in der Erklärung der Erhaltung genommen werden müsse.

§. 5.

Die zweete Streitigkeit betrift die Mitwürckung Gottes. Ich bestimme die Streitfrage erstlich auf eine verneinende Art. Beide Theile räumen 1) eine gewisse Mitwürckung Gottes bei den Thätigkeiten seiner Geschöpfe ein, nur daß der eine Theil davon selbigen bald zu groß, bald zu geringe macht und unbestimmt lässet, worauf sich eigentlich

die

diese Mitwürckung Gottes bei den Thätigkeiten der Geschöpfe beziehe: beide räumen 2) ein, daß die Geschöpfe auch bei ihren Thätigkeiten gewisser massen von Gott abhängig bleiben: beide geben 3) den unbestimmten Einfluß Gottes in die Thätigkeiten der endlichen Kräfte zu. Ich bestimme die Streitfrage zweetens auf eine beiahende Weise. Die Fragen, worüber eigentlich gestritten wird, sind folgende: 1) würckt Gott die ganze Thätigkeit seiner Geschöpfe, oder ist etwas in selbigen, das von den Geschöpfen selbst gewürcket wird? 2) würckt Gott die Bestimmung der thätigen Kräfte der Welt unmittelbar, oder würckt die Creatur selbst die Bestimmung derselben? 3) gehet die Mitwürckung Gottes auf etwas algemeines bei der Thätigkeit der zufälligen Dinge, oder erstrecket sich diese göttliche Mitwürckung auch auf das individuelle dieser Thätigkeiten? Wir behaupten in allen diesen Fragen das lezte, und die Gegner nach Maßgebung ihres Unterschiedes das erste. Erheblich wird der Streit, wenn man entweder die Mitwürckung Gottes so erkläret, daß dadurch die Freiheit vernünftiger Geschöpfe, und mit ihr alle Religion, alle Zurechnung verloren gehet; oder wenn man sich die Creatur in ihren Thätigkeiten, als ganz unabhängig von Gott vorstellet, wodurch uns manche Pflichten und ungemein wichtige Bewegungsgründe entzogen werden.

§. 6.

Der erste Einwurf. Der Durand machte folgenden gehörnten Schluß. „Wenn Gott mit den Kräften der Welt zur Hervorbringung der Effecte zugleich würcke; so würckt er selbige durch eben die Handlung der Geschöpfe, oder durch eine davon verschiedene Handlung. Nicht durch eben dieselbige Handlung der Geschöpfe, weil es unmöglich sey, daß verschiedene würckende Ursachen gerade einerlei und eben dieselbe Handlung thun, und unmittelbar und volkommen den Effekt hervorbringen könten. Nicht durch eine davon verschiedene Handlung. Denn Gott brächte also den Effect entweder eher, oder später, als die endliche Kräfte, oder zu gleicher Zeit mit ihnen hervor. Im ersten Falle wären die endliche Kräfte, und im zweeten Falle die göttliche Kraft umsonst. Im dritten Falle bringen beide den ganzen Effect hervor, oder die eine nur einen, und die andere nur einen Theil. Dorten wäre eine von beiden Ursachen überflüßig: hier würckte keine eben denselben Effect unmittelbar. „

Meine Antwort hierauf ist folgende. Verstehet man durch die unmittelbare göttliche Mitwürckung, die unmittelbare Bestimmung des Gebrauchs der endlichen Kräfte durch Gott; so ist solches dem zuwieder, was ich §. 14. und 16. dogm. Abschn. bewiesen habe, folglich schränckе ich den Förderſaz nach unserm Sinne also ein: Wenn Gott mit den Kräften der Welt zu Hervorbringung der Effecte oder Bestimmung des Gebrauchs ihrer Kräfte unmittelbar zugleich würcke u. s. w. Nun läugne ich, daß der Förderſaz, den man umstosen will, der unsrige sey. Mithin achten wir alle die Ungereimtheiten nicht, die der Durand daraus geschlossen hat, weil sie richtige Folgen eines ganz andern Sazes wären, als den wir behaupten. Dieser Einwurf beweiset sattsam, daß man es wagte, Einwürfe wieder die unmittelbare Mitwürckung Gottes zu machen, ehe man, sie recht zu verstehen, sich bemühet hatte.

Anmerk. Eben so leicht ist der Zweifel aufzulösen, wenn man die Mitwürckung Gottes für eine Lehre ausgiebt, die sowol dem Saze des Wiederspruches, als auch dem Saze des zureichenden Grundes zu wieder wäre. Jenem, weil einerlei Würkung nicht volkommen auf einerlei Art von zwo verschiedenen Ursachen herrühren könne. Diesem, weil zu einer Würkung, die ihrem Zwecke gemäß eingerichtet werden soll, schon eine Ursache hinreiche. Ich antworte, man weicht auch bei diesem Einwurfe von der Streitfrage ganz ab. Man behauptet ganz und gar nicht, daß man durch die erwiesene göttliche Mitwürckung Gott und die endliche Kräfte zur zureichenden Ursache von einerlei und eben derselben Thätigkeit der Geschöpfe mache. Wenn dieses unsere Lehre wäre; so wüste ich nicht, was ich auf den angeführten Zweifel antworten solte. Allein aus dem dogmatischen Abschnitte §. 14. und 16. erhellet, daß Gott durch die Mitwürckung bei den Thätigkeiten der Geschöpfe nichts weiter, als die Erhaltung ihrer thätigen Kraft, und mancherlei Zustände derselben hervorbringe. Das erste unmittelbar, durch seinen thätigen Willen und ewigen Rathschluß: das andere durch die in der Schöpfung den Kräften der Welt gegebene Einrichtung, Verknüpfung und Ordnung. Die Bestimmung aber, oder der Gebrauch der Kräfte, daraus alle ihre Thätigkeiten entstehen, hangt etweder von ihnen selbst, oder von andern mit ihnen verbundenen Kräften im Reiche der Natur ab. Nun überlege man, ob unter solchen Umständen die Lehre von der Mitwürckung Gottes annoch den beiden Sazen des Wiederspruchs und zureichenden Grundes wiedersprechen? Ich glaube nicht.

§. 7.

§. 7.

Der zweete Einwurf. „Man leitet aus der erwiesenen Mitwür-
„ckung Gottes noch verschiedene Ungereimtheiten her, als: sie mache,
„1) daß die Kräfte der Welt vergeblich wären, 2) daß die Freiheit ver-
„lohren gehe, 3) daß Gott dadurch Urheber der Sünde bei vernünftigen
„freien Geschöpfen werde, 4) daß die Welt aus einer Reihe unzählicher
„und entbehrlicher Wunderwercke bestehe, welches der Weisheit Gottes
„zuwieder sey, 5) daß man Gott dadurch zur eigentlichen Natur der
„Welt mache, welches der offenbare Atheismus wäre. „

In allen diesen Einwürffen läugne ich die Folge des Obersazes. Ich thue es in Ansehung der Zahlen 1. 2. und 3. Denn ich habe oben erwiesen, daß die Bestimmung oder der Gebrauch der Kräfte nicht unmittelbar von der Mitwürckung Gottes, sondern von den vernünftig freien Geschöpfen selbst herrühre, wodurch die Freiheit in genugsame Sicherheit gestellet ist, §. 14. und 17. dogm. Abschnittes. Ich thue es in Ansehung der Zahlen 4. und 5., denn durch die Mitwürckung Gottes entstehet weder eine beständige Riehe von Wunderwercken, noch macht sie Gott zur Natur der Welt. Nicht das erste, weil die unmittelbare Erhaltung der thätigen Kräfte eben der ewige Rathschluß Gottes ist, nach welchen er die Welt erschaffen hat, und erhält (§. 2. und 12. dogm. Abschnit.) die übrigen äusern Zustände der Kräfte von der Verknüpfung, und Ordnung, die Gott gleich in der Schöpfung der Welt gemacht hat, herrühren (§. 16. dogm. Abschn.). Nicht das lezte, weil die Kräfte der Welt, nicht aber die Kraft Gottes der einzige Bestimmungsgrund aller ihrer Thätigkeiten im Reiche der Natur sind (§. 14. dogm. Abschn.)

Anmerk. Da das Lehrgebäude der gelegentlichen Ursachen (Systema caussarum occasionalium), durch die Cartesianer, den **Malebranche**, **Jak. Wittich**, den **Sturm** in die Lehre der Mitwürckung Gottes mit eingeflochten wurde; so fingen sie an mit einigen Sázen, durch welche sie ihr System unterstüzen wolten, unsere ergriffene Erklärung von der göttlichen Mitwürkung zu bestreiten. Das Cartesianische Lehrgebäude der gelegentlichen Ursachen selbst ist unserer Aufmercksamkeit nicht werth, welches eine blose Hypothese, durch welche man keinen richtig bewiesenen Lehrsaz umzustosen im Stande ist. Ich will nur der Säze gedencken, durch welche sie unsere Lehre angreifen. Sie sagen, die freien Handlungen, alle Thätigkeiten der endlichen Kräfte gehören unter die Realitäten, welches

ches ich ihnen eingestehe (§. 3. Anmerk. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 3.). Nun schliesen sie, alle Realitäten der Welt hangen von Gott ab, also ist Gott der einzige Bestimmungsgrund aller Thätigkeiten der Creatur. Dieser Schluß enthält zwei Fehler. Man hat einen falschen Erkentnißgrund angenommen, auch unrichtig aus selbigen geschlossen. Der Saz ist eine ausgemachte Warheit: alles, was Gott in der Welt hervorbringt, ist eine Realität der Welt. Welcher Philosoph aber, der die Regeln von der Umkehrung algemeiner Säze verstehet, wird gleich einen ieden algemeinen bejahenden Saz schlechterdings umkehren. Auserdem ist auch die Folge nicht richtig. Wer wird aus der Abhängigkeit eines Dinges von Gott gleich schliesen, daß Gott die würkende Ursache des Dinges sey. Der Todtschlag, der Ehebruch, bei welchen Gott mitwürkt, hangen auch gewisser masen von Gott ab, wer aber kan von Gott ohne Lästerung sagen, er sey auch die Ursache dieser bösen Thaten? Wir sind aber, fahren die Cartesianer fort, uns nicht des Gegentheils bewußt. Ich antworte einmal, aus dem Mangel des Bewußtseins einer Sache kan die Verneinung derselben nie richtig geschlossen werden. Denn so würde ich sie mit ihren eigenen Waffen tödten. Ich bin mir nicht bewußt, daß Gott die würkende Ursache aller meiner Thätigkeiten, folglich ist das cartesianische System der gelegentlichen Ursachen falsch. Zweetens, ist das Irrige dieser Hypothese daraus erweißlich, weil durch sie die Freiheit in der menschlichen Seele aufgehoben wird.

Des drei und zwanzigsten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Erhaltung, Mitwürckung und Regierung Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Bewundert danckbarlich, vernünftige Geschöpfe! die Gröse der göttlichen Güte, Weißheit und Macht in eurer Erhaltung! eure erschaffene Kräfte dauren nicht allein fort, sondern ihr sehet euch auch mit allen Nothwendigkeiten reichlich versorget. So gar der Wechsel der Dinge, der Gesundheit, des Ueberflusses, der Stär-

cke beweiset, daß euer Erhalter groß an Weißheit und Macht sey. Denn wie oft wird eine schwere Kranckheit nicht ein Mittel, das Leben der Menschen zu verlängern? wie oft leget Gott nicht durch Krieg, Pest und Theurung den Grund zu bessern Zeiten? Lauter Ueberfluß sowol, wie auch beständiger Mangel der uns nöthigen Dinge sind gewiß keine richtige Merckmale der erhaltenden Weißheit. Die Ausgänge der fürchterlichsten Scenen auf dem grosen und lehrreichen Schauplaz dieser Welt beschämen uns Menschen oft in unserm Urtheil, und zwingen uns, zu sagen: der Herr hat alles wohl gemacht. Niemand würde das besser einsehen, als der, welcher in die Tiefen der Erhaltungsgeseze Gottes schauen könte. Ein Jedes der göttlichen Geschöpfe hat, so zu sagen, sein ganz eigenes Erhaltungsgesez. Ein ieder Cörper, ein iedes Insekt, ein ieder Vogel, ein iedes Pferd, ein ieder Mensch. Durch dieses Gesez ist die Zeit seiner Dauer, sein Unterhalt und sein ganzes Schicksal bestimmt. Machet doch, Weise dieser Welt! diese Erhaltungsgeseze, wie die Absichten Gottes, zu einem täglichen Gegenstande eures Nachdenckens, und eurer Aufmercksamkeit, um auch hier noch manche Dunckelheiten der Erkentniß in gröseres Licht zu sezen.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Die Erhaltung Gottes hebt die Pflichten und Bemühungen nicht auf, zeitliches Vermögen zu sammlen, bei drohender Gefahr sich mit gehöriger Mäsigkeit und Herzhaftigkeit zu vertheidigen. Die Erhaltung Gottes befiehlet nicht, bei entstandenen Unglücksfällen ohne alle traurige Empfindung, und auf eine stoische Art dabei ganz gleichgültig zu seyn. Die Erhaltung Gottes giebt uns keinen Freibrief für dem Tod, der dem Menschen dereinsten so gewiß ist, als sein gegenwärtiges Leben. Darum, erhaltender Schöpfer! ich flehe dich demüthig an, schencke mir deinen Seegen, wenn ich für mich und andere arbeite: vermehre mir den Muth und die Klugheit, wenn ich einer augenscheinlichen Gefahr glücklich ausweichen soll; richte mich auf und stärcke mich, wenn die wiedrigen Leidenschaften, beim Anblicke gegenwärtiger oder künftiger Uebel mich muthloß machen wollen: erinnere mich täglich, daß mir ein gewisses Ziel meines menschlichen Lebens gesezt sey, ob ich schon weiß, daß kein einziger meiner einfachen Theile, ohne deiner Zernichtung sein Daseyn verlieren wird, damit ich alle mein Thun und Lassen täglich so einrichte, daß durch mich deine Absichten in der Welt be-

fördert,

fördert, und an mir dein Nahme gepriesen werde! Erleichtere mir, gütigster Erhalter! vor allen Dingen meinen lezten Kampf mit dem Tode, und verschaffe mir einen glücklichen und freudigen Uebergang aus dieser Welt in die andere.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Erweget den elenden Zustand der Welt, wenn Gott nicht bei allen Begebenheiten mitwürckte, allen Kräften der Welt die Fortdauer, die Bestimmungen, den rechten Plaz in der ungeheuren Riehe der Dinge, die nöthige Einschränckung verschafte, und bei dem Lauffe der Sachen ganz unthätig wäre. Seyd doch aufmerckſam, meine Mitbrüder! auf alles, was in der Nähe und in der Ferne vorgehet, um die Mitwürckung Gottes recht zu empfinden und auszuspüren. Wie oft war ein ganzes Reich, ein ganzes fürstliches Haus seinem gänzlichen Umsturze und Untergange nahe. Was geschahe? dort stirbt plözlich eine Monarchin, ohne deren Tode die Sachen keinen günstigern Lauf bekommen konten. Hier werden noch Prinzen geboren, da schon ihr Herr Vater den tödtlichen Saamen seiner Kranckheit mit sich herum trug. Ist eure Seele für die Betrachtung der grösern Begebenheiten dieser Welt, für die Schicksaale ganzer Reiche und Länder zu klein; o! so sehet nur auf euch und eure Nachbarn. Hätte euer sorgender Vater im Himmel nicht manchen Mörder, manchen Dieb, manchen Feind, der unermüdet an euren Unglück arbeitete, Zaum und Gebiß in den Mund geleget, hätte er nicht den Lauf und Gang gefährlicher Gewitter, groser Wasserfluthen und fressender Feuerflammen schnell geändert, wo wäret ihr, die Eurigen und euer zeitliches Vermögen? Dieses that Gott alles, ohne seinen vernünftigen Geschöpfen den freien Entwurf ihrer gefährlichen Plane und Anschläge, ohne die schädliche Wahl ihrer schädlichen Absichten und Mittel im geringsten zu kräncken. Gesezt! daß die natürlichen oder moralischen Ursachen durch ihre Thätigkeiten euch würcklich schädlich werden; so glaubet sicher, daß auch hier zum Besten eurer und des Ganzen Gott mitwürcke.

§. 4.

Die vierte Pflicht. Machet die Mitwürkung Gottes bei allen, auch so gar bei den bösen Thaten der Menschen weder zu einer schändlichen Decke eurer Bosheiten, noch auch zu einem unverantwortlichen Vorwurfe, als ob Gott dadurch ein Urheber derselben worden sey. Gott erhält zwar eure

Kraft,

Kraft, wenn ihr die Hand nach frembden Gute ausstrecket, wenn ihr eure Augen und übrigen Sinne an wollüstigen Gegenständen weidet, wenn ihr auf Rache, Mord und Todtschlag dencket; ist aber Gott auch der, der diese Kräfte der Seele und des Körpers und diese Thätigkeiten bestimmet? oder seyd ihr es nicht vielmehr selbst? Es ist wahr, aus dem Umgange, aus der Empfindung, welche die Verknüpfung mit andern Dingen, der Zeit und dem Raume nach, hervorbrachte, und davon viel von der Mitwürkung Gottes abhunge, verfält man in Ehebruch und andere schändliche Thaten; allein in wem lag der Grund, daß du die Empfindung biß zum Wollen und Vollbringen in deiner Seele kommen liesest? Lag er nicht in dir selbst? Kontest du nicht die entstandene Empfindung unterdrüken, oder durch andere Gegenstände andere klärere Empfindungen erwecken, und iene dadurch entweder verdunkeln, oder ganz unterdrücken? War denn die daraus entstandene und anhaltende Begierde, die dich biß zur Vollführung deines bösen Vorsazes antrieb, eine nothwendige und unvermeidliche Folge deiner gehabten Empfindung? Die sich badende Barhseba verursacht in dem David Empfindung, Begierde, äusere Thätigkeiten; aber folgte eins aus dem andern nothwendig? oder mischten sich freie Entschliesungen, die gar leicht zu verwerffen und zu unterdrücken waren, hier mit ein? wenn unter diesen vorerzehlten Veränderungen allezeit ein nothwendiger Zusammenhang wäre; warum kam nicht eben derselbe Erfolg, als Joseph von eines vornehmen Mannes Frau unter mancherlei Empfindungen gesezet wurde, die so gut, wie den David zum Ehebruch reizen, und verleiten konten? Keinen Gegenstand, keine Gelegenheit, Böses zu thun, erscheinet in dieser Welt, wo nicht selbige zu gleich von Gelegenheiten und Mitteln begleitet werden, das Böse zu vermeiden. Glücklich ist der Mensch, der seine Aufmercksamkeit mehr auf die leztere, als auf die erste richtet. Ein solcher wird allezeit erfaren, daß die Mitwürckung Gottes an den Missethaten der Menschen nicht den geringsten würkenden Antheil habe.

Des vier und zwanzigsten Hauptstückes

Historischer Abschnitt

von der Vorsehung Gottes.

§. 1.

Es haben schon einige gelehrte Männer a) die hieher gehörige Schriften gesammlet, auf die ich mich beziehe. Man darf also von mir nichts weiter, als die Zusäze fordern. Sie sind folgende: 1) Stephan Charnock, 2) Peter Coracina, 3) Fidelis Daniel, 4) Ane Dryfhoud, 5) Joh. Andr. Fabricius, 6) Frey, 7) Hundeshagen, 8) Melchior Leydecker, 9) Lotzen, 10) Jak. Martini, 11) Georg Friedrich Meier, 12) Joh. Steph. Müller, 13) Isaac Papin, ein Franzos, 14) Joh. Francisc. Piko, Herr von Mirandula, 15) M. Carl Ludwig Nitzsch, 16) Philipp Christ. Range, 17) Sam. Retorfortis, 18) Richie, ein Engeländer, 19) M. Ernst Florens Rivinus, 20) Joh. Jak. Reinhard, 21) Wilhelm Scherlok, 22) Joh. von Spina oder Spinaeus, ein reformirter Prediger aus Anjou, 23) Gottlieb Stolle, 24) Sam. Strimesius, 25) Victorin Strigelius, 26) Pater A. Tournon, ord. Praed. 27) Ungenannte, 28) Christ. Eberhard Weißmann, 29) Christoph Wittich. Wer Lust hat, erläuternde Beispiele der göttlichen Vorsehung gesammlet zu lesen, der schlage nach M. Joh. Christ. Heinens Singularia prouidentiae, oder sonderbare Merckmale göttlicher Vorsorge von der Menschen Leben und Wohlfart 30).

a) Der **erste** dieser berühmten Männer ist **Joh. Albert Fabriz** in seinem Syllabo Arg. S. 409. bis 420. Der **zweete** ist der Herr Kirchenrath **Walch** in seiner Bibl. selecta Theol. Tom. I. S. 81. Der **dritte** ist der Hr. Canzler **Pfaff** in Introd. in hist. Theol. Litt. P. I. S. 335. ff. Der **vierte Peter Fr. Arpe** in seinem Theatro fati siv. Notitia scriptorum de prouidentia, fortuna & fato Roter. 712. in 8. Von dem leztern urtheilet Herr **Jak. Friedr. Reimann** in Catal. Bibl. T. I. S. 1034. mit wenig Worten recht gut: sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala multa. Die von mir gesammlete Schriften sind folgende: 1) der Hr. **Fabriz** führet die engl. Ausgabe Lond. 1684. fol. an. Es kam zu Berlin eine teutsche Uebersezung 1716. heraus. **Steph. Scharnoks** Unterricht von der göttlichen Fürsehung. Der Hr. **Reiman** am angez. Orte T. I. S. 1090. lobet das Buch gar sehr. In hoc opusculo, schreibet er,

er, nihil est cottidianum, vulgare, protritum, scholam redolens - - Argumenta selecta. Oeconomia praeclara. Dictio rebus consona. Omnia ita adornata, vt iis exempli loco esse queat, qui fidei christianae capitibus ratione non communi tractandis, manum iniiciunt. 2) della religione riuelata &c. 3) Daniel hat in italiänischer Sprache 3. Bücher de div. prouidentia, geschrieben, er lebte in dem 16 Jahrh. 4) Dryshoud gab heraus, specimen philosophico-theologicum de prouidentia Dei speciali Traj. ad Rhenum 768. 8. 5) der Herr AdjunktFabricius, nachmaliger Rektor in Nordhausen, schrieb eine Einladungsschrift zum Andencken des verstorbenen römischen Kaysers gewidmeten Redeübung darinne er historisch, dogmatisch und polemisch von der Vorsehung Gottes 1766. und zwar auf 2. ganzen Bogen gehandelt hat. 6) Beweiß von Gott und seiner väterlichen Vorsorge gr. 8. Dreßden 754. 7) Disp. de prouidentia Dei ex lumine naturae depromta Ien. 1669. 8) Disp. inaug. theol. de prouidentia Dei Lugd. Batav. 675. sie ist seinem Buche: Fax veritatis, angehangen. 9) Disp. de Prouidentia diu. in pudorem Atheorum. 10) Disp. de prouidentia diu. Witteb. 648. 11) Gedancken von dem Einflusse der göttlichen Vorsehung in die freien Handlungen der Menschen, Halle 762. 8. 12) Disp. La Prouidence ne s'interesse point à l'indiuidu mais à l'espece i. e. Deus non indiuidua, sed species curat, hoc principis decretum ad disputandum proposuit Io. Phil. Wiener, Giessae 764. Es gelung dem Herrn Verf. daß diese Streitschrift dem grosen Könige vorgelesen wurde, und sein Urtheil davon war königlich. 13) Essais de theologie sur la providence & sur la grace. Sie stehet in der Sammlung seiner Schriften, welche in Paris in 12. in einem Volum. zusammengedruckt worden sind. 14) Der Herr Fabriz gedencket zwar auch des Piko von Mirandula Lib. de prouidentia Dei contra Philosophastros; meinet aber, daß selbiges nicht gedruckt wäre. Allein ich besize eine Ausgabe ohne Anzeige des Ortes und Jahres in 8. Am Ende des Titelblattes stehet: Typ. Gotthardi Voecelini. Hinten ist seine Apologia pro Hieron. Sauonarolae viri prophetae Innocentia ad illustrem virum Herculem Æstensem beigedruckt. 15) Der Hr. Verfasser ist Theolog. Baccal. und vertheidigte unter dem Vorsize des Herrn Prof. Schrökhs Historia prouidentiam diuinam quando & quam clare loquatur? 16) Disp. de prouidentia diu., quatenus ex ratione cognoscitur, respond. & auct. Io. Leypold, Argent. 748. 17) Disp. de diu. prouidentia Edinb. 649. 18) In dessen vermischten Schriften, und zwar im dritten Stücke, kommt auch eine Betrachtung über die Vorsehung Gottes vor. Sie sind in 8. Stücken heraus gekommen Frf. 769. 8. 19) In den Göttingischen gelehrten Anzeigen vom Jahr 1768. S. 1257. ff. findet sich eine Recension des Buches, in welchem ein ganz Kap von der moralischen Regierung Gottes, ihrer Natur, Zweck und Richtigkeit sich befindet. 20) Disp. metaph. de prouidentia Lipsi. 727. 21) Von des Scherlocks Buche haben wir eine französische und eine teutsche Uebersezung. Jene kam unter dem Titel: Traité de la Providence a la Haye 721. 8.; diese unter der Aufschrift: Buch von der Vorsehung Gottes mit des Hrn. von Mosheim Vorrede zu Hamburg 726. 8. heraus. 22) De la Prouidence de Dieu. 23)

Disp. Epicurus Creationis & prouidentiae diu adsertor Ienae 713. **Der Hr. Reimann in seinem** Catal. systematico-critico Tom. I. S. 1016. **wirft ihm vor, daß er dem Jak. Rondell gefolget sey.** 24) Lib. de prouidentia Dei & praedestinatione Frf. 706. 4. 25) **Dieser unglückliche Strigelius, der seiner Gelehrsamkeit halber es nicht verdiente, von Jena und Leipzig verjagt zu werden, der und dessen Schriften den Gottesgelehrten allezeit merckwürdig bleiben werden,** gab des Theodoreti orationes de prouidentia Lipf. 566. heraus. 26) Traité historique, dogmatique & moral de la Providence. 27) **Des ersten Ungenannten** Schrift führet den Titel: **Beantwortung etlicher Einwürfe wieder die Vorsorge Gottes 760. Des zweeten Ungenannten** Schrift, **welcher der verstorbene Erdm. Siegm. Basch ist,** führet die Aufschrift: **Betrachtung über die göttliche Vorsehung** Halle 756 4. **Siehe Baumgartens Nachr. B. X. S. 275.** 28) Commentat. theol. de praeiudicio, quod adcrescit veritatibus primariis de prouidentia Dei contra malum per impudentem &c. Tubing. 722. 4. 29) **Von dem Herrn Christ. Wittich haben wir zwo hieher gehörige Schriften:** 1) Exercit. de mundi rectore, 2) Disp. acad. de prouidentia actuali sine Loco 681. 30) **Im Jahr 1619. gab dieses Buch vermehrter und mit Registern, ein anderer gleiches Nahmens M. Samuel Gottlieb Heine zu Dresden und Leipzig heraus. Der Weltweise würde, wenn man ihm eine Verbesserung dieses Buches auftrüge, viel dieser Begebenheiten wegschmeisen. Er würde weit bessere und mehr einleuchtende zu finden wissen, die glaubwürdiger wären, wie diese. Es fehlet vielen so gar die nöthige Glaubwürdigkeit.**

§. 2.

Den Anfang der Geschichte über die Lehre von der göttlichen Vorsehung mache ich mit denen, welche gar keine Vorsehung Gottes eingestehen wollen, sondern alles entweder einem blinden Zufall, oder einer unumgänglichen Nothwendigkeit zuschreiben. Aus dem Lehrgebäude des **Epikurus**, das er vom **Leucippus** und **Demokritus** erborget haben soll, und das der **Lucretius** aufpuzte und fortpflanzte, floß eine unvermeidliche Nothwendigkeit aller Dinge. Denn nach seiner Lehre hatte die Welt ihre ganze Einrichtung von einer ohngefähren Bewegung der Atomen, wodurch die Regierung einer vernünftigen und weisen Ursache ganz ausgeschlossen wird. Der Stellen zu geschweigen, in welchen er die Regierung aller Begebenheiten der Welt als eine Sache ansiehet, die Gott unanständig und seiner Ruhe und Seeligkeit nachtheilig sey. a). Der Herr Jak. du Rondell, der von den Leben und Sitten des Epikurus ein Buch geschrieben hat, will nicht zugeben, daß dieser berühmte Weltweise die Vorsehung geläugnet hätte, dessen Meinung unser Hr. Prof. Stolle völlig beitrat b). Hingegen beim Cicero, beim Seneka, beim Diogenes Laërt sind deutliche Zeugnisse, die man jenen zu beantworten aufgeben kan

kan c). Dieienige, die, wie Spinoza und seine Vorgänger gethan haben, Gott zur einzigen Substanz der Welt machen, aus der alles übrige auf eine nothwendige Weise entstehe, brauchen weder eine freie Wahl von Zwecken und Mitteln, noch eine Vorsehung in der Welt d). Der Thomas Hobbes hat sich auch durch einige Stellen dieses Irhums verdächtig gemacht, darüber ihn der Sam. Parker sehr anklagte; der Gundling aber hat eine Schuzschrift für ihn an einem gewissen Orte verfertiget e). Dem bekannten Franzis. Burman in Holland, warf der Hr. von Limborch f), und Hr. von Leibnizen und Wolfen der Hr. Buddeus g) vor, daß sie Säze angenommen hätten, womit die Vorsehung Gottes nicht bestehen könte. Wie viele verwerfen die Vorsehung Gottes bloß darum, weil sie sehen, daß die Dinge anders laufen, als sie dachten und wünschten. Ich will nur den Claudian und die Helloise, die verunglückte Schülerin des sonst sehr tiefsinnigen Abälards zum Beispiel anführen h).

a) Man findet oben in §. 5. des Histor. Abschnittes von der Schöpfung das meiste schon angeführet, was hieher gehöret. Zum Ueberflusse kan man auch den Herrn Bayle in seinem Hist. krit. Wörterb. im Art. Epikurus, der einer der weitläuftigsten ist, nachlesen.

b) Der Herr du Rondel der von Sedan nach Holland gieng, und als Prof. der schönen Wissenschaften nach Mastricht berufen wurde, gab heraus: Tract. de vita & moribus Epicuri Amst. 1693. 12. Die Disputation des Herrn Stolle habe ich §. 1. n. 22. angeführet. Man kan hier wieder §. 2. und Buchst. a. hist. Abschn. Hauptst. 8. nachlesen.

c) Die Stellen sind folgende, beim Cic. Lib. 1. S. 15. beim Seneka Lib. 4. c. 4. de beneficiis u. c. 19. beim Diogenes Laërt Lib. 10. Sect 28.

d) Der ganze Lehrbegrif des von Spinoza findet sich oben §. 9. polem. Abschn. Hauptst. 2. Nach selbigen sind in dieser Welt gar keine zufällige Substanzen. Er macht die Welt also in Ansehung der substanziellen Theile so klein, daß sie nicht kleiner seyn könte. Wie viel gehet schon hier von der Regierung und Vorsehung Gottes verlohren, wenn man auch noch nicht auf die von ihm angenommene Nothwendigkeit sehen will? Eigentlich ist nach seiner Lehre auser Gott nichts würckliches vorhanden, weil das Dencken und die Ausdehnung innere Veränderungen, die er Eigenschaften Gottes nennt, von ihm sind.

e) Dieser Hobbes lehret in Philos. prim. c. 9. und in der Physik c. 25. Sect. 13. folgendes: Neque Deum neque hominem, neque quicquam aliud de re quapiam deliberare, aut rem quampiam velle nisi caussarum exteriorum adgregato et *vi quadam mechanica determinentur.* Der Parker in Disp. de Deo. Disp. 1. Sect. 27. ff. sagt im Eingange von ihm folgendes: Vt enim Epicurus omnia a Democrito surripuisse dicitur; ita Hobbius omnia Epicuri flagitia ingenti fastu tanquam sua recudit; atque vt noua videantur nouis nominibus (quorum ille, vt sunt nouatores omnes, egregius artifex) adpellare adfectauit. Die Apologie des Herrn

Herrn Gundlings stehet in Obs. select. T. I. obs. 2. §. 1 und 6. auserdem findet sich manches in Gundlingianis P. XIV. S. 306.

f) Der Herr Limborch hatte in seiner Theologia christiana den Herrn Burman beschuldiget, daß er nicht nur in der Lehre von der Almacht in seiner Synopf. Theol. viel irriges vorgetragen, sondern das meiste davon aus des Spinoza Cogitatis metaph. ausgeschrieben habe. Er beschuldigte ihn auch, daß durch seine gemachte Erklärung von der Allmacht die Zufälligkeit der Dinge aufgehoben, und alle Begebenheiten durch den Rathschluß Gottes nothwendig gemacht würden, wodurch die Vorsehung Gottes auch nicht wenig leiden würde. Herr Joh. van der Wayen gab in der Absicht seine Disp. de λόγῳ contra Clericum heraus, um den Burman zu vertheidigen. Nun sahe sich der Hr. von Limborch, der in seinem ganzen Leben ein Feind von Streitschriften gewesen war, genöthiget, drucken zu lassen: Defensio contra Joh. van der Wayen iniquam Criminationem, Amst. 699. 8. Darinne er auf der einen Seite des Spinoza, und auf der andern Seite des Burmans Worte abdrucken ließ.

g) Als Herr von Leibniz Gott durch eine Kraft erklärte, die sich alle Dinge auf das allerdeutlichste mit einmal vorstellet, welchen Begrif Hr. von Wolf auch annahm; so machte der Hr. Buddeus in seinem Bedencken über die Wolfische Philosophie einen Einwurf, der scheinbar genug war, wieder diese Erklärung. Durch diese Erklärung würde Gott ein bloses speculativisches Wesen, dem die Sorge für die Welt fehle. Dieses sey die Lehre des Epikurus, der die Vorsehung Gottes geläugnet hätte; mithin falle auf den Leibniz und Wolf, daß sie nichts von der Vorsehung Gottes hielten. Man schlage nach §. 8 hist. Abschnitt. Hauptst. 1. Buchst. g. Die Freunde dieser Philosophie, ein Bilfinger in Dilue. §. 424. und ein Reusch in der Metaph. §. 879. bewiesen, daß aus dieser Erklärung sich die Güte, Weisheit und Macht Gottes, welche den zureichenden Grund der Vorsehung ausmachten, ohnfehlbar schliesen liesen.

h) Wegen des Claudians verweise ich auf §. 9. Buchst. b. hist. Abschn. Hauptst. 23. Was aber die Beschwerden der Helloise über die göttliche Vorsehung anlangt; so will ich das Unglück nicht erzehlen, welches sich der Abälard durch seine verbotene Liebe mit ihr zuzog. Wer es wissen will, der lese beim Bayle den Art. Helloise nach. Aber die darüber ausgestosene Klagen der Helloise gegen die göttliche Vorsehung sind es, deren ich hier gedencken will. Sie stehen beim Bayle unter dem Art. Foulques Buchst. k. „Sie saget, Gott „sey ihr so grausam begegnet, und habe alle Pfeile aus seinem Köcher wie„der sie losgeschossen, so, daß ihm nichts „übrig wäre, womit er andern, Böses „zu thun, vermöchte, und daß in Zu„kunft iedermann vor ihm sicher seyn „könte. Der einzige Pfeil, womit er „mich nicht durchschiesen wollen, ist der„jenige, der mein Elend durch meinen „Tod geendiget hätte; er hat sich ge„fürchtet, meinen Tod zu beschleunigen, „da er mich doch beständig sterben „läßt. „ Ich will die übrigen Lästerungen nicht weiter abschreiben, weil wir auch eine teutsche Uebersezung ihrer Briefe an den Abälard in Händen haben. Bayle eifert nicht auf eine übertriebene Art, wenn er sich an eben diesem Orte, hierüber also herausgelassen

lassen hat. Ihr Murren, sagt er, wieder die Vorsehung Gottes geht biß zur Lästerung. Dergleichen ist dem Hiob niemals entfahren, welcher alle seine Güter, und alle seine Kinder verlohren, und an seiner Person selbst auf eine beiammernswürdige Art angegriffen worden war. Helloise hat mehr verlohren zu haben geglaubt, als er verlohren hatte, ob gleich ihr Ehmann und sie sich ganz wohl befanden.

§. 3.

In einen andern heftigen Streit geriethen die Weltweisen über die Gegenstände der göttlichen Vorsehung. Nach der gemeinen Meinung, die wichtige Gründe für sich hat, machte man alle würckliche Dinge, nebst allen ihren Veränderungen zum Gegenstande der göttlichen Vorsehung. Man wiche gar frühzeitig von dieser angenommenen Lehre ab. a) Einige suchten sie zu erweitern, und sogar biß auf die mögliche Dinge auszudehnen b): andere dagegen schlossen davon viele Dinge aus. Bald soll Gott nur für die Arten und Geschlechter der würcklichen Dinge sorgen c): bald soll sich Gott um das individuelle, was auf dem Erdboden unter dem Monde vorgehet, gar nicht bekümmern d): bald entziehet man auf dem gegenwärtigen Erdboden der Vorsorge Gottes die schlechten Geschöpfe, dahin man die Mücken und Flöhe nebst ihren Veränderungen rechnet e): bald nimmt man die freien Handlungen der Menschen davon aus, die Gott von Ewigkeit her mit Gewißheit nicht hätte einsehen, und darauf seinen nach den Regeln der Weisheit eingerichteten Bedacht nehmen können f). Eine iede dieser Meinungen fand ihre Liebhaber, davon man die Beweise in den beigefügten Anmerkungen zu suchen hat.

a) Der Mr. Taurell giebt in der Vorrede zu den Alp. caes. S. 30. zwei andere Abwege in der Lehre von der Vorsehung Gottes an. Nihil certe melius: nihil ad quaestionem de prouidentia Dei propositam, veritati conuenientius dici potuit: vt *duplex hic error evitaretur*. Nam in vtramque partem peccatur. Primo quidem, si omnis rerum alienarum cura Dei detrahatur. Deinde, si *absque discrimine rerum quarumvis & assidua* quidem ei cogitatio adscribatur. Ich führe die Stelle des Taurells aus der Absicht an, daß man daraus einsehen möge, einmal, wie ein Mann, der zur Einsicht vieler fremder Irthümer gelanget war, dennoch ohne Einsicht in seine eigene bleiben könne: hernach, wie Taurell die Mitwürckung und unabläßige Regierung aller Dinge der Welt ausdrücklich für Irthümer gehalten habe.

b) Ich will mich nur auf den Herice Disp. 22. c. 7. n. 55. berufen. Es liesse sich dieses zur Noth vertheidigen, wenn die Vorsehung, als eine Wahl des besten Systems aus mehren möglichen betrachtet würde.

c) Der

c) Viele der naturalistischen Freigeister sind dieser Meinung zugethan, die schon alte Vorgänger haben. Der Rabbi **Maimonides** Lib. 3. c. 17. More Nevochim giebt dem Aristoteles schuld, daß Gott nur für die Geschlechter würcklicher Dinge, aber nicht für diese sorge. Der berühmte **Slevogt** in Disp. Acad. S. 392. vertheidiget den Aristoteles. Der Rabbi **Levi**, Gersonides genannt, hat so gar den Hiob, der Reden wegen K. 3. unter dieienige gezählet, welche geglaubet hätten, daß sich die Vorsehung nicht auf die Individua der Menschen, noch weniger der Thiere erstrecke. **Leonhard Hutter** schrieb im Tr. de prouidentia q. 2. diese Meinung den Juden zu, dem aber gedachter **Slevogt** S. 393. wiedersprochen hat. In den Wercken des **Philosophen zu Sans Souci** findet man, daß diese Meinung bei diesem grosen Philosophen Beifall gefunden hat, wieder den man in Holland auf der Canzel predigte, und den man auf dem theologischen Katheder in Giesen erklärte und vertheidigte. Siehe §. 1. n. 12. hist. Abschnittes.

d) Der **Joh. Bodin** in Method. Histor. c. 8. schrieb dem Moses und Aristoteles dergleichen Meinung zu. Mosen Ægyptium, schreibt er, *considerata rerum sublunarium confusione* in eam opinionem adductum fuisse, vt diceret, Deum nulla indiuidua praeter hominem curare, quæ sententia Aristotelis & Alex. Aphrodisaei doctrinae congrueret, qui putarunt, id non interiturum, quod immortali Deo curae sit, ex eoque fieri, vt formas quidem vniuersas Deus tueatur, *singulares* vero *fixas & caducas negligere*. Der **Vanin** im Amphitheatro prouidentiae diu. Exc. 22. S. 125. hat auch den **Cicero** in diesem Verdacht. Si vero, schreibt er, fatetur Cicero Deum esse, *non* tamen *sublunaria curare* non modo sibimet ipsi contrarium aduersus Epicurum saepe numero adserenti aduersatur, sed manifestae quoque rationi.

e) Der **Cicero** Lib. II. de Natura Deorum führet folgende Rede des **Epikurus** an: magna Dii curant, parua negligunt. Der **Hieronymus**, ein ehrwürdiger Vater der Kirche im vierten Jahrhunderte, verwarf in seinen Comment. ad Hab. 1. auch die Vorsorge für alle einzelne unvernünftige Thiere. Caeterum, schreibt er, absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, vt *sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotue moriantur*; quae cimicum & culicum & muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, & quot de minoribus maiorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, vt, dum *potentiam eius etiam ad ima trahimus, in nos ipsos iniurioſi simus, eandem rationabilium quam irrationabilium prouidentiam esse dicentes*. Der **Petavius** in Hist. dogm. T. I. de Prouid. entschuldiget diesen Kirchenvater. Es sey allerdings ein unvorsichtiger Ausdruck, indem er gar wohl den Ausspruch Christi Matth. 6, 26. hätte wissen müssen. Allein die Redensart: a natura fieri aliquid, hiese eben so viel, als a Deo fieri.

f) Man weiß es, daß dieses die Lehre der Socinianer, Arminianer und vieler Freigeister sey. Ich berufe mich auf §. 4. hist. Abschn. Hauptst. Dieser Irthum brachte einen andern hervor, daß Gott alle Begebenheiten, die freien Handlungen nicht ausgeschlossen, durch seinen vorhergehenden Rathschluß bestimme, und diese wisse Gott mit Gewißheit vorher. Dieser Irthum war ehedem unter einigen alten Scholastikern im Gange, und wird von denen, welche die unbedingte Rathschlüsse Gottes annehmen, noch immer für eine Wahrheit ausgegeben.

Des

Des vier und zwanzigsten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Vorsehung Gottes.

§. 1.

Die Vorsehung Gottes bestehet in allen den Thätigkeiten, wodurch Gott die Vollkommenheiten aller seiner Geschöpfe dergestalt befördert, daß dadurch das beste System einer Welt hervorgebracht werde.

Anmerk. 1. Man pfleget bei nahe in allen Lehrbüchern die Vorsehung Gottes zu erklären durch eine Sorge für seine Geschöpfe. Allein mir stehet manches in Wege, warum ich selbige nicht beibehalten habe. Einmal ist es eine ausgemachte Sache, daß sich von Gott in eigentlicher Bedeutung keine Sorge sagen läßt. Sorgen sind nothwendig mit vielen Mißvergnügen, mit einem Nachsinnen auf Mittel, wie zu helfen, folglich mit einem Mangel von Erkentniß im Verstande, und mit unangenehmen Bewegungen im Willen verbunden. Hernach wird man die Natur der Vorsehung schwerlich recht verstehen lernen, wenn man nicht vorhero eine weitläuftige Entwickelung und Einschränckung des Begrifs von der Sorge machen würde.

Anmerk. 2. Ich will dieienigen nicht tadeln, zumal wenn es mit einer gewissen Vorsichtigkeit geschicht, welche die Vorsehung Gottes sich unter dem Bilde eines Vernunftschlusses vorstellen. Der Obersaz bestehet aus dem algemeinen Geseze des besten Systems (§. 28. dogm. Abschn. Hauptst. 23.), der πρόθεσις Θεοῦ genannt wird. Der Untersaz entstehet aus der Vorstellung der einzeln Substanzen, ihren Veränderungen und Verknüpfungen, welche sich fürs beste System einer Welt schicken, welcher in Schulen πρόγνωσις genant worden ist. Der daraus entstehende Schlußsaz heißt προορισμὸς, Vorherbestimmung, welcher nichts anders ist, als der göttliche Rathschluß über eine iede einzelne Begebenheit der Welt.

§. 2.

Nach der gegebenen Erklärung von der Vorsehung Gottes sind alle Geschöpfe ohne Unterschied nebst allen und ieden in und auser

ihnen vorgehenden Veränderungen der Vorwurf der göttlichen Vorsehung (§. 1.). Daraus folgt, daß alle einfache und zusammengesezte Dinge, alle Veränderungen der Körper, der bloß sinnlich denkenden Thiere, und der Geister zu dem Gegenstande der Vorsehung Gottes gerechnet werden müssen. Wer ein ganzes System einrichten will, muß sich um alle Theile, deren Veränderungen und Verknüpfungen bekümmern. Ein Baumeister würde sich eben keinen sonderlichen Ruhm erwerben, der nur auf die Zimmer allein, aber nicht zugleich auf Treppen Camine und Kammern eines Hauses sehen, und die ganze Einrichtung aller Theile aus dem Hauptzwecke eines Gebäudes bestimmen wolte. Der Beweiß hierzu liegt in folgenden §. 3. Denn die Gegenstände der göttlichen Regierung sind zugleich Gegenstände der göttlichen Vorsehung.

§. 3.

Die Vorsehung bestehet aus gewissen Thätigkeiten Gottes (§. 1.). Dahin gehöret die Erhaltung (§. 1-9. dogm. Abschn. Hauptst. 23.), die Mitwürckung (§. 10-23. eben das.) und die Regierung (§. 24-33. eben das.). Wer weiß, was zu diesen dreien Verrichtungen Gottes gehöret, der weiß auch, was zur Vorsehung Gottes in der Welt gehöret.

Anmerk. Ich hoffe nicht, daß die, welche deutliche Begriffe haben, und weitläuftige und enge Bedeutungen der Worte genau zu unterscheiden wissen, sich werden irre machen lassen, wenn sie lesen, daß einige nur die Erhaltung und Regierung, als thätige Verrichtungen der Vorsehung Gottes angegeben haben. Ist die Vorsehung nichts anders, wie die Erhaltung, Mitwürckung und Regierung Gottes; so liesen sich aus den vorhergehenden Hauptstücke gar beträchtliche Warheiten hier, als Folgerungen anbringen, wenn ich mich nicht der Kürze befleisigen müßte.

§. 4.

Die Vorsehung Gottes ist bei allen erschaffenen Dingen thätig nach dem algemeinen Geseze des besten Systems (§. 1.). Die Vorsehung Gottes handelt also in der Welt unaufhörlich nach den Regeln der höchsten Güte, Weisheit und Gerechtigkeit (§. 11. dogm. Abschn. Hauptst. 13. und §. 9. dogm. Abschn. Hauptst. 15.). Die Vorsehung Gottes handelt allezeit nach dem Geseze des Besten (§. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 13.), sie ist bloß aus obiectivischen Gründen thätig (§. 10 dogm. Abschn. Hauptst. 15.) sie theilet die unverdienten Belohnungen nicht auf einmal

aller

aller Orten, zu allen Zeiten, und die Strafen nach dem höchsten Gesetze des vollkommsten Staates aus (§. 14. und §. 21. dogm Abschn. Hauptst. 15.), sie erfordert eine relativisch beste Welt (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 22.), sie schliesset nicht alles Unvollkommene bei der Welt aus (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 22.).

§. 5.

Es ist eine Vorsehung Gottes in der Welt. Beweiß. Gott erhält die Welt (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 23.), Gott würket bei allen Thätigkeiten der zufälligen Kräfte zugleich mit (§. 15. eben das.), Gott regieret die gegenwärtige Welt (§. 33. eben das.), mithin ist auch eine Vorsehung Gottes in der Welt (§. 2.).

Des vier und zwanzigsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Vorsehung Gottes.

§. 1.

Die zween vornehmsten Streitigkeiten in dieser Lehre betreffen theils die Würcklichkeit, theils den Gegenstand der Vorsehung Gottes. Die erste Streitfrage: regieret Gott die Welt würcklich, und hanget alles von einer freien Wahl Gottes, sowol in Ansehung der Zwecke als Mittel ab? oder ist die ganze Einrichtung aller Begebenheiten in einem blosen Ohngefähr und blinden Zufalle, oder in einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, welches das stoische Schicksaal heiset, gegründet? Wir beiahen das erste, und die Gegner, wohin die Epikuräer, Spinozisten, Hobbesianer, Socinianer und die meisten Naturalisten gehören, das lezte. Mehr, als zu erheblich ist dieser Streit, weil durch der Gegner Lehre, die Güte, Weisheit, Freiheit, Gerechtigkeit Gottes, und die Freiheit der Creatur, mithin alle Religion zu Grunde gerichtet wird. Dadurch fallen Hauptpflichten vernünftiger Geschöpfe, die Anruffung Gottes, das kindliche Vertrauen, die Gelassenheit und Zufriedenheit und dergleichen mehr ganz über den Haufen.

Anmerk. Der Vanin hat in seinem überaus seltenen Amphitheatro providentiae div. divino-magico Lugd. 1615. 8. S. 78. ff. die meisten

sten Einwürfe angeführet, welche von den alten Weltweisen gegen die göttliche Vorsehung sind gemacht worden, davon ich die wichtigsten anführen werde.

§. 2.

Der erste Einwurf. Diagoras, der nur den Beinamen der Gottesverläugner, führet, sagte: „wenn es eine göttliche Vorsehung „gäbe; so würde den guten Menschen lauter Gutes, und den bösen Men„schen lauter Böses, wie auf einer Waage abgewogen werden. Nun „lehre uns auf dem gegenwärtigen Erdboden die Erfahrung ganz was an„ders. Also sey auch der Fördersaz falsch.„

Hierauf ist schon oben §. 3. polem. Abschn. Hauptst. 14. geantwortet worden. Ich seze noch zu ienen Antworten folgende hinzu. Erstlich, man nimmt oft an, ein Mensch sey gut, ein anderer sey böse, die es nach dem Urtheile Gottes gar nicht sind. Wie oft sehen wir den Heuchler für einen guten Menschen, und den, der den Lastern feind ist, der in seinen Handlungen die Strenge der Gerechtigkeit gegen andere beobachtet, für einen recht bösen Mann an? Zweetens, regieret Gott nach dem allgemeinen Gesezе des besten Systems in der Welt; so muß die Vorsehung Gottes im Collisionsfalle eine Ausnahme machen, und kan, so geneigt sie auch dazu ist, dem Tugendhaften nicht immer Gutes und dem Böswicht nicht immer Böses in diesem Leben zuwägen. Wer anders von Gott denkt, als wie so, der muß noch schlecht von Gott und seiner Regierungsform unterrichtet seyn.

§. 3.

Der zweete Einwurf. Der Augustin Lib. 5. de Ciuit. Dei c. 9. wirft dem Cicero folgendes vor: Cicero dum vult facere homines liberos, facit sacrilegos. „Darinne lag dieser Einwurf. Entweder „wir haben keine Freiheit, oder es ist keine göttliche Vorsehung. Das Gegentheil des ersten Gliedes sey aus der Erfahrung klar. Mithin sey „auch keine Vorsehung: der Obersaz sey daraus erweißlich. Die Vor„sehung und Regierung Gottes erfordere gewisse Erkentniß und eine Prä„scienz aller künftigen Begebenheiten. Eine solche Erkentniß mache, daß „der Erfolg aller Begebenheiten nothwendig sey; mithin bliebe keine „Freiheit.„

Ich läugne den Obersaz, welcher ein disjunctivischer Saz ist,

in

in welchem die Glieder sich nicht gehörig ausschliesen, welches doch zur Wahrheit dieser Säze nothwendig erfordert wird. Denn die Präscienz hebet die Freiheit nicht auf, wie ich oben §. 3. polem. Abschn. Hauptst. 9. gewiesen habe. Darum wird auch die Folge unrichtig, weil man nun nicht von der Beiahung der menschlichen Freiheit auf die Verneinung der Präscienz sicher schliesen kan.

Anmerk. Der Vanin in seinem Amphitheater S. 127. führet die Antworten des Boethius und Aquinatis auf diesen Einwurf an, und erkläret sie für unbrauchbar. Er giebt Exerc. XXIIII. seine eigene Antwort, darüber ich einige Anmerkungen nach logischen Regeln machen würde, wenn ich nur Raum hätte. Eben so ist der Einwurf aufzulösen: wenn Gott aus seinem ewigen Rathschlusse die künftige Dinge vorher weiß; so erfolgen die Begebenheiten nothwendig, folglich ist keine Vorsehung.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wenn es der erhabenen Majestät Gottes seiner Ruhe und Seeligkeit unanständig sey, sich um so viele unzählige Kleinigkeiten, dergleichen Insekten, ihre Ausbrütungen, Bewegungen und dergleichen mehr sind, wie auch so viele schändliche Handlungen der Menschen zu bekümmern; so folge, daß Gott nicht alles regiere, und daß keine Vorsehung sey. Den Fördersaz sucht man daraus darzuthun, weil der Anblick der Unordnung und des Bösen Gott lauter Verdruß und Mißvergnügen verursachen müßte.“

Dieser Einwurf ist schon §. 2. polem. Abschn. Hauptst. 18. aufgelöset. Man sezt dabei voraus: 1) daß eine beständige Regierung Gott Mühe und innere Veränderungen, 2) der Anblick der Uebel Gott mißvergnügt und unseelig, 3) der Anblick der Unordnung, die doch Gott von Ewigkeit her schon eingesehen, gewust und alle aufs beste geordnet hat, ihm Verdruß mache. Solche Vorstellungen lassen sich zwar von einem irdischen Regenten, von der menschlichen Seele, aber nicht von Gott machen. Hierzu kommt noch, daß Ordnung und Unordnung sehr relativische Ausdrücke sind. Nach der Verschiedenheit der Regeln, nach welchen man sich eine Verknüpfung mehrerer Dinge gedenckt, ist bei dem einen Unordnung, was der andere für Ordnung hält. So lange wir nicht einsehen können, wie alles nach dem algemeinen Geseze des besten Systems von Gott bestimmt werde; so lange können wir auch von

keiner einzigen Begebenheit der Welt sagen, sie mache in der Welt Unordnung.

§. 6.

Der vierte Einwurf. „Die Erfahrung lehre, daß vieles in der „Welt von ohngefähr, und ohne einem Grunde geschähe, der aus dem „vorhergehenden Zustande zu begreifen wäre; so folge, daß keine Vorse„hung Gottes in der Welt sey. „

Hierauf ist sehr viel zu antworten. Erstlich, es enthält der Schlußsaz mehr, als aus der angenommenen Erfahrung geschlossen werden solte. Man schlieset von einigen Begebenheiten der Welt, die von ohngefehr geschehen, auf die gänzliche Verneinung der Vorsehung. Zweetens, läugne ich, daß das, was man hier für eine Erfahrung ausgegeben hat, eine richtige Erfahrung sey. Ich würde selbige zugeben, wenn man sich auf folgende Weise ausgedruckt hätte. Ich empfinde, daß viele Begebenheiten der Welt mir weder für gegründet in dem vorhergehenden Zustande, noch für veranstaltet von einer weisen Ursache vorkommen. Nun läugne ich die Folge des Obersazes. Drittens, was soll die Redensart bedeuten: Begebenheiten geschehen von ohngefehr? Soll sie so viel heisen: weder Gott, noch eine sonstige weise Ursache hat sie veranstaltet? Auf diese Art sezt man das, als wahr voraus, was wir läugnen, welches ein Zeichen eines schlechten Streiters ist. Viertens, ich will zugeben, daß man den im vorhergehenden Zustande liegenden Grund vieler Begebenheiten nicht empfindet. Welcher, der seine Vernunft an richtige Regeln zu schliesen gewöhnet hat, wird daraus folgern, daß sie auch würcklich in den vorhergehenden nicht gegründet sind? Wie viele menschliche Kranckheiten sind in dem vorhergehenden Zustande gegründet, ohne den Grund davon empfunden zu haben. Fünftens, eine iede Erfahrung ist dem, der die Geseze richtiger Erfahrungen inne hat, verdächtig, wenn darinne empfundene Verneinungen, oder empfundene und nicht empfundene Ursachen der Begebenheiten ausgedruckt werden. Denn weder Verneinungen, noch Ursachen der Dinge, als Ursachen, lassen sich empfinden.

§. 7.

Der fünfte Einwurf. „Die Geseze der Natur, darinne alle na„türl. Begebenheiten gegründet wären, wie auch Gott selbst, wären unverän„derlich, folglich müßten auch die Begebenheiten der Welt nothwendig seyn, wodurch

„wodurch die Regierung und Vorsehung Gottes über den Haufen „falle.„

In diesem Einwurfe hat man aus zum Theil unrichtigen Gründen auch so gar unrichtig geschlossen. Ich läugne also nicht nur bei nahe alles im Fördersaze, sondern auch die Folge des Obersazes. Im Fördersaze läugne ich, daß alle Veränderungsgeseze der Geschöpfe nothwendig wären, davon ich schon oben (§. 12. Anm. dogm. Abschn. Hauptst. 23.) meine Gedancken bekannt gemacht habe. Ich läugne, daß alle Veränderungen der Welt durch die Veränderungsgeseze bestimmt würden, und darinne ihren zureichenden Grund hätten. Die logischen und moralischen Geseze, die aus der Natur eines Menschen überhaupt fliesen, sind alle nothwendig; aber kein einziges bestimmt die Einrichtung der Gedanken und freien Handlungen der Menschen nothwendig. Denn auf diese Weise würde man weder Irthümer, noch lasterhafte Thaten unter den Menschen sehen. Hierdurch fällt die Folge des Obersazes über den Haufen.

§. 8.

Der sechste Einwurf. „Wenn 1) alles in der Welt seinen be„ständigen Gang gehe, den es gehen soll, 2) alles Bemühen der Menschen „vergeblich sey, den Lauf der Natur zu verändern, oder der einmal gemach„ten Ordnung eine andere Einrichtung zu geben, 3) selbst die freien Hand„lungen, die nur aus Einbildung so hiesen, sehr oft einen ganz andern Aus„gang hätten, als deren Urheber gewolt hätte; so folge, daß keine Regie„rung und Vorsehung Gottes in der Welt sey.„

So wol die Folge des Obersazes, wie auch die Fördersäze, wenn sie recht erkläret werden, sind nicht richtig. Verstehet man den ersten Fördersaz so, daß der Gang der Begebenheiten, den sie gehen sollen, von nothwendiger Bestimmung sey: so läugne ich die Wahrheit desselben, und man muß es beweisen. Verstehet man aber ihn auf diese Art, daß alle Begebenheiten der Welt den Gang gehen, den Gott durch seinen Rathschluß, der aus obiectivischen Gründen gemacht worden ist, in seiner Regierung der Welt bestimmt hat; so gebe ich den Fördersaz als wahr zu; läugne aber die Folge des Obersazes, weil aus dieser göttlichen Bestimmung keine Nothwendigkeit für die freien Handlungen erwächßt.

Ich läugne auch den zweeten Fördersaz. Denn verstehet man durch den Lauf der Natur, den Mechanismus der Körperwelt; so gebe ich ihn zwar zu, weil niemand von uns im Stande ist, den Lauf der Son-

ne

ne, und anderer Gestirne zu ändern, läugne aber die Folge des Obersazes. Verstehet man durch den Lauf der Natur die Verknüpfungen der Geisterwelt, sonderlich freier Handlungen; so läugne ich den Fördersaz, und man sezt dabei das wieder, als wahr voraus, was wir nicht zugeben werden.

Ich gebe den dritten Fördersaz unter folgender Einschränckung: freie Handlungen, die von uns nicht allein abhangen, zu, und läugne die Folge des Obersazes.

§. 9.

Der zweete Streit betrift die Gegenstände der göttlichen Regierung und Vorsehung. Die Bestimmung der Streitfrage, und zwar a) Verneinungsweise. Beide Theile geben einander zu: 1) daß Gott nach Beschaffenheit seiner Geschöpfe, und nach der Erheblichkeit der Begebenheiten, für das eine mehr, als für das andere sorge; 2) daß die Regierung der individuellen Dinge, die Regierung der Arten und Geschlechter mit in sich schliese. Die Bestimmung der Streitfrage, b) Beiahungsweise. Darüber wird hauptsächlich gestritten, ob zu den Gegenständen der Vorsehung alle und iede einzelne Dinge, alle, auch die kleinste ihrer Veränderungen zu rechnen sind, und ob die Thätigkeit der göttlichen Regierung ohne Unterlaß fortdaure? Wir beiahen es, und die Gegner verneinen es. Für erheblich wird ein Jeder diesen Streit erkennen, der einsiehet, wie selbiger mit dem Begriffe einer Regierung, diese mit der göttlichen Güte, Weisheit, herrschaftlichen Gerechtigkeit, mit der Unveränderlichkeit seiner Rathschlüsse, mit dem Vorherwissen zufälliger Begebenheiten, mit so vielen praktischen Wahrheiten des Vertrauens, des Gebets, der Zufriedenheit mit dieser Regierung auf das genaueste zusammenhanget.

§. 10.

Der erste Einwurf. „Man bestreitet unsern Lehrsaz 1) aus der Unmöglichkeit einer gewissen Erkentniß in Gott von den zufälligen künftigen Begebenheiten, 2) aus der Unmöglichkeit der ewigen Rathschlüsse Gottes über alle, sonderlich zufällige Begebenheiten, 3) aus der Unnöthigkeit einer immerwährenden und täglichen Regierung und Vorsehung, 4) aus dem Zeugnisse des Hieronymus (§. 3. Buchst. e. histor. Abschn.). „

Ich

Ich läugne alle diese Förderſäze. Die Unrichtigkeit des ersten erhellet aus §. 8. dogm. Abschn. und §. 8. polem. Abschn. Hauptst. 9. Die Unrichtigkeit des zweeten erhellet aus §. 3. dogm. Abschn. u. §. 6 bis 10. polem. Abschn. Hauptst. 17. Die Unrichtigkeit des dritten Förderſazes gründet ſich auf den irrigen Saz, daß Gott gleich im Anfange der Schöpfung die Welt ſo eingerichtet habe, daß ſie keiner täglichen Regierung und Erhaltung bedürffe, welches ich §. 2. polem. Abschn. Hauptst. 23. wiederleget habe. Den vierten Förderſaz verwerffe ich, weil in der natürlichen Gottesgelahrheit nichts durch Zeugniſſe umgeſtoſen werden kan. In ſelbiger gelten keine andere Erkentnißgründe, als Vernunft und Erfahrung. Dieienige, bei denen das Anſehen der Kirchenväter noch etwas in Glaubenslehren gilt, werden den Worten des Hieronymus ſchon einen ſolchen Verſtand zu geben wiſſen, der gar nicht kezeriſch iſt.

Des vier und zwanzigſten Hauptſtückes
Praktiſcher Abſchnitt
von der Vorſehung Gottes.

§. 1.

Die erſte Pflicht. Der ſtärckſte Antrieb zur Religion, und wenn es auch nur die natürliche wäre, liegt ohne Zweifel in einer überzeugenden, tiefen und lebendigen Einſicht in die göttliche Regierung der Welt. Wer ſolte den Gott nicht verehren, deſſen Güte ſich täglich an ihm verneuret, und deſſen Weißheit, Gerechtigkeit und Macht ſich ohne Aufhören an allen Geſchöpfen, beſonders an uns Menſchen thätig erweiſet? Ein Menſch, der ſich ſeinen Gott als ſtets über ihn wachend vorſtellet, deſſen Seele wird auch für Liebe gegen Gott brennen, und deſſen Mund wird immer von Dancke, Lob und Preiſe ſeines Gottes überflüſen. Wer mit Ueberzeugung eine Vorſehung Gottes glaubt und lehret, der iſt auch gewiß ein Freund der Religion: und wer Religion hat, fühlet zuverläßig den Einfluß, den die Erkentniß der Vorſehung Gottes in ſelbige hat. Die ganze Natur, alle Arten der Geſchichte predigen ganz laut von der weiſen Regierung ihres Schöpfers. Ach! daß ich doch alle Zungen der Menſchen in meiner Gewalt hätte, ich würde ſie gewöhnen, von nichts mehr, als von der Vorſehung Gottes täglich unter einander zu reden.

Ach! daß ich an vielen Orten grose Erziehungsanstalten zu besorgen hätte, ich würde ein Jedes, das meiner Erziehung anvertrauet wäre, gewöhnen, auf alles Veränderliche in ihrem eigenen und fremden Zustande, auf alle Folgen davon aufzumercken, um aus diesem Buche der Natur die wichtige Lehre von der Vorsehung recht zu erlernen, und den Grund zu einer frühzeitigen und dauerhaften Gottesfurcht zu legen. Lehrer der Naturgeschichte und der Sternkunde! Lehrer des Stein- und Thierreichs! Fleisige Sammler der Geschichten des Wetters, der Nordlichter, der Todtenlisten! Geschickte Zergliederer des menschlichen Körpers! versäumet doch keine Gelegenheit, zu zeigen, wie alle diese Dinge, ihre Veränderungen, ihr ganzer Bau, ihre Ordnung und Verknüpfung die hellsten Spiegel einer weisen Regierung des grosen Gottes sind! Ich würde eure Wissenschaft, eure Einsichten in solche herrliche Wercke Gottes noch einmal so sehr erheben, wenn ich zugleich in euren Schriften euch als Prediger der göttlichen Vorsehung auftreten sähe. Mir ist in dem ungeheuren Reiche meines Gottes alles wichtig. Mir ist wichtig der geringste Wurm in Ansehung seines wunderbaren Baues, seiner Vermehrung, seiner Evolutionen, seiner Entzwecke. Ein ieder Tag eines Menschen ist schon ein ganzes Tagebuch, in welchem so viele handgreifliche Beweise der göttlichen Vorsehung geschrieben stehen. Man muß daher erstaunen, wenn man eine unglaubliche Menge von Menschen siehet, die theils auf das, was in und auser ihnen vorgehet, gar nicht achten, und leben als wenn sie von gar keiner göttlichen Regierung und Vorsehung etwas wüsten, theils wohl gar diese wichtige Lehre bezweifeln und verwerfen. Oefne ihnen, Herr! Regierer und Beherrscher der Welt! die Augen, daß sie die oft handgreiflichen Hindernisse, die ganz wunderbaren Ausgänge der verworrensten Händel, das passende Zusammentreffen von Ursachen, die gar nicht in unserer Gewalt waren, sehen mögen.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Man mache so wol in guten, als in bösen Tagen einen nüzlichen Gebrauch von der Vorsehung Gottes.

Man benuze die Vorsehung Gottes in den Tagen, in welchen es uns wohlgehet: und zwar 1) zur Vermehrung des zuversichtlichen Vertrauens auf Gott. In den Willen, Rathschlüssen und Maximen, zu regieren, gehet bei Gott keine Veränderung vor. Wir können also mit Gewißheit von dem Gott, der es bis hieher mit uns so gut gemacht hat, alles

mögli-

mögliche künftige Gute erwarten, wenn wir uns durch eigenes Verschulden dieser Wohlthaten nicht unwürdig machen. Man benuze sie 2) zur fleisigern Ausübung der nothwendigen Pflichten gegen Gott, nämlich des Danckes, des Lobes, der Ergebenheit in seinem Willen, der Wachsamkeit auf die Wege der Vorsehung, und oft ganz wunderbaren Führungen Gottes. Wer sich auf seine eigene Kräfte verläßt, seiner Klugheit, seiner Stärcke, seinem Verstande, den glücklichen Ausgang aller seiner Sachen allein zuschreibt, wer eigensinnig auf seinem Zwecke beharret, ob er gleich manchen Wink von der Vorsehung Gottes empfängt; der thut das Gegentheil der zuvor angeführten Pflichten, und sündiget wieder die göttliche Vorsehung.

Man benuze diese Lehre auch in den Tagen, wenn es uns nicht nach Wunsche, sondern öfters recht elend und übel in der Welt gehet. Wafnet euch demnach vernünftige Menschen! 1) gegen die Zaghaftigkeit, Furcht und ängstliche Sorgen bei bevorstehenden Uebeln und einer drohenden Gefahr durch die Erinnerung, daß ein weiser Gott die Welt regiere, in dessen algemeinen Plane alle unsere Schicksaale mit entworfen und aufgezeichnet sind. Wafnet euch durch die Lehre von der Vorsehung 2) gegen das Schrecken, gegen die Zaghaftigkeit, Kleinmüthigkeit bei gegenwärtigen und anhaltenden Uebeln! Denn aus der Regierung der Welt fließt, daß Gott alles wisse, und an allen Orten gegenwärtig sey. Die Hülfe Gottes ist uns oft zu der Zeit am nächsten, wenn unsere Noth scheinet bis auf den höchsten Gipfel gestiegen zu seyn. Ein langer Verschub der göttlichen Hülfe, wie es uns vorkommt, ist kein Merckmal, daß uns Gott ganz hülflos lassen wolle. Gott hat seine Zeiten und Stunden schon gewählet, wenn er helfen will. Das Unglück muß uns allezeit erträglich vorkommen, weil es von Gott, um seine grose Absichten auszuführen, über uns verhänget worden. Wafnet euch, in eurem Dienste eifrige Männer! durch die Lehre von der Vorsehung 3) gegen die Betrübniß und Traurigkeit, wenn eure redliche Absichten vereitelt, und sonderlich die wichtigste Sache für die vernünftige Geschöpfe, ich meine die wahre Religion gedruckt, befeindet, wohl gar verspottet wird. Glaubet sicher, daß die Vorsehung Gottes zu keiner Zeit thätiger sey, als wenn die unverständige Menschen sich der Hauptabsicht der Schöpfung und Regierung der Welt entgegen sezen, und solche wichtige Wercke Gottes zerstören wollen. Wafnet euch, sieche und sterbende Menschen! 4) gegen den Schmerz, gegen die Angst, die Kranckheiten verursachen, und hauptsäch-

lich gegen die Schrecken des Todes. Ein abgezehrter Leib, der kaum sich noch bewegen und aufrichten kan, ein langwieriges und schmerzhaftes Kranckenlager, ein naher Tod, die Vorstellung eines ewigen Schlafes, darein meine Seele fallen möchte; sind alles Dinge, die den, der keine Vorsehung Gottes glaubt, beunruhigen können. Endlich wafnet euch, Menschen, die Gott zu Königen und Regenten gemacht hat! bei algemeinen Landplagen, bei entstandenen Kriegsunruhen, zu welcher Zeit eure Unterthanen am meisten zu seufzen Ursache haben, wafnet euch bei allen euren Staatsgeschäften, gegen den Unwillen, der aus mißlungenen Absichten entstehet, durch die Vorstellung der göttlichen Vorsehung. Niemand hat mehr Ursache, Gott in seiner Regierung nachzuahmen, als die, welche er zu Vätern eines Landes gemacht, und denen er die Sorge für so viele tausend Menschen überlassen hat. Kein Prinz kan glücklicher regieren, als der, welcher die göttliche Regierung zum Muster, und zum einzigen Bewegungsgrunde der seinigen macht. Ein König, der um Gottes willen seine Regentenpflichten beobachtet, der ist auch bei Gott einer von den geachtesten und größten Männern der Welt.

Des fünf und zwanzigsten Hauptstückes Historischer Abschnitt von der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

§. 1.

Die hieher gehörige Schriftsteller sind folgende: 1) Siegmund Jak. Baumgarten, 2) D. Friedrich Bechmann, 3) M. Friedrich Daniel Behn, 4) Joh. Christoph Gottsched, 5) M. Heinr. Gottfr. Haferung, 6) Joh. Paul Hebenstreit, 7) Just Christian Hennings, 8) Christ. Ludovici, 9) Lukas Osiander, 10) Georg Heinrich Ribov, 11) Paul Slevogt.

1) Disp. de omnipraesentiae verae notione respond. Christ. Wendt, Halae 1753. 2) Disp. philos. de omnipraesentia Dei secundum substantiam, Ien. 668. 3) Disp. de Dei omnipraesentia et dogmatice et polemice tractata, Ienae 761. Man hat nur auf einen einzigen Einwurf, den ich in dem polem. Abschnitte anfüh-

anführen werde, ſein Augenmerck gerichtet. 4) Diſp. de genuina omnipraeſentiae diu. notione diſtincte explicata et obſeruationibus illuſtrata Regiomonti 723. 5) Diſp. 1. et 2. philoſ. de Immenſitate et omnipraeſentia Dei praeſ. Schroedero, Vitemb. 732. 6) Diſp. de omnipraeſentia Dei reſp. Joh. Abr. Kromayero, Ien. 686. 7) Diſp. de qu. quonam ſenſu omnipraeſentia Deo ante mundum conditum ſit tribuenda, Ien. 757. 8) Diſp. quod omnipraeſentia Dei ſubſtantialis non inferat eius cum rebus miſtionem, Lipſ. 691. 9) Diſp. de omnipraeſentia Chriſti hominis, Tubing. 1619 Dieſes iſt diejenige Streitſchrift, welche den öffentlichen Ausbruch der Streitigkeiten zwiſchen den Gieſiſchen und Tübingiſchen Theologen beförderte. Siehe Walchs Rel. Streit, 4ter Theil S. 562. 10) Diſp. de omnipraeſentia, Götting. 742. 11) Diſp. de Vbiquitate eſſentiae diu. Eiusd. de Vbiquitate operationis diu. Eiusd. de Vbiquitate Dei ratione ſcientiae et viſionis. Sie ſtehen in der Sammlung ſeiner Diſpp. acad. nach der Ausgabe des Valent. Velthems S. 309. ff.

§. 2.

In Abfaſſung der Geſchichte dieſer Lehrſäze habe ich hauptſächlich auf die Art uud Weiſe der Allgegenwart, und auf den Unterſchied derſelben von der Unermeßlichkeit Gottes zu ſehen. Es finden ſich unter den ganz älteſten Weltweiſen Spuren genug von der Allgegenwart Gottes, dahin ich rechne den Thales zu Mileto, Merkurius Trismegiſtus, die Platoniker und Peripatetiker a), wiewol man zweifelhaft worden iſt, ob man den Ariſtoteles das Haupt der leztern, einiger Stellen wegen, mit in die Claſſe rechnen könte b).

a) Der Thales, einer von den ſieben Weiſen in Griechenland, ſagt, nach dem Zeugniſſe des Ariſtoteles Lib. I. de anima c. 5. t. 86., παντα πληρη θεων ειναι. Der Trismegiſt in Pimandro und Aſclepio ſchreibt ausdrücklich, die Welt ſey ein Gefäß das voll von Gott ſey, und der Geiſt Gottes begreife alles. Von den Platoniſkern und Peripatetikern führe ich zwei Zeugniſſe an. Eins aus des Cicero Lib. I. quaeſt. academ. Putant partes eſſe, ſchreibt er, mundi omnia, quae inſunt in eo, quae natura ſentiente teneantur, in qua ratio perfecta inſit, quae ſit eadem ſempiterna, nihil enim valentius eſſe, a quo intereat, quam vim animum eſſe *mundi* dicunt, eandemque eſſe mentem ſapientiamque perfectam, quem *Deum* adpellant. Das andere Zeugniß nehme ich aus Auguſtin Steuchus Philoſ. perenni Lib. IIII. c. 1. S. 203. nach der baſeler Ausgabe 1542. Non ſolos igitur orbes, ſchreibt er, coeli mouet, non in coelo duntaxat, ſed vbique verſatur, infuſus, non infixus mundo.

b) Der Ariſtoteles hat auch die beſte Ausleger ſeiner Schriften durch ſeine nicht übereinſtimmige Urtheile von der Allgegenwart Gottes ganz irre gemacht. In Lib. 8. Phyſ. c. 19. t. 84. ſezt er Gott in circumferentia primi mobilis. In Lib. I. de coelo c. 3. t. 22. tritt er denen bei, welche Gott im Himmel einen

Ort anweisen. Seine Worte sind: πάντες τῶν ανοτατων τῷ θειῳ τόπον ἀποδιδόασι καὶ βάρβαροι καὶ ἕλληνες, θηλονότι, ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸν αθάνατον συνηρτημένον. d. i. so wohl Barbari, als Griechen schreiben Gott den ganz obersten Ort zu, deswegen, weil das Unsterbliche dem Unsterblichen sehr angemessen sey. Durch diese Stelle wurde der Averroës Disp. 14. Metaph dub. vlt. verführet, daß er die Allgegenwart Gottes läugnete, und davon also schrieb: pueros esse & destruere ordinem causarum & causatorum, quotquot persuasum habent, Deum esse vbique & omnem rem tangere, d. i. Alle, die sich überreden, daß Gott allenthalben sey, und alles berühre, sind Knaben, und heben die ganze Ordnung zwischen den Ursachen und ihren davon abhangenden Würckungen auf. Simplicius, ein aristotelischer Weltweiser von grosser Geschicklichkeit im sechsten Jahrhunderte Lib. 8. c. 10. t. 84. nach der Meinung des Alexander Aphrodisäus, welcher die Algegenwart Gottes gelehret hat, schloß also: Wenn Gott, der erste Beweger der Welt, untheilbar, ganz vom Körper abgesondert, für sich volkommen, und von gar keinen körperlichen Umfange ist; so sagen wir mit Grunde, daß er allenthalben und nirgends sey. Allenthalben, weil er der Schöpfer und Werckmeister aller Dinge: nirgends, weil er keinen gewissen Ort für seine Substanz hat. Der Hr. Dan. Clasen in Theol. nat. Lib. I. S. 173 ff. beiahet, daß Aristoteles die Allgegenwart Gottes geglaubet hätte. Zum Beweiß führet er die Stelle, die er für sehr überzeugend hält, aus Lib. I. c. 5. de partibus animalium an, alwo Aristoteles die Rede des Heraklitus gebilliget hätte. Dieser hätte in einem schlechten Backhause gesessen, um die durch die Kälte erstarrten Glieder zu erwärmen, und gesehen, daß einige sich schämeten in dis Hauß zu gehen. Zu diesen hätte er gesagt: Gehet getrost herein. Denn auch an diesem Orte sind die unsterblichen Götter nicht abwesend. Ich für meine Person wünschte einen bessern Beweiß.

§. 3.

Ich will nicht weitläuftig die Streitigkeiten der Scholasticker hierüber anführen a). Die nachfolgenden Zeiten sind merckwürdiger an Personen, die viel irriges in der Lehre von der Allgegenwart Gottes ausgebreitet haben. Faust Socin, und die nach seinen Nahmen genennet werden b), nebst dem Conr. Vorst c) schlossen Gott in einen gewissen Ort ein, aus welchen er alles regiere. Er sey daher nur durch seinen Willen, aber nicht seiner Substanz nach allenthalben. Die Arminianer d) folgten ienen nach, und es haben sich in der römischen Kirche der Erasmus und Augustin Steuchus e), in der reformirten der Joh. Pincier, Danäus, Philipp Cäsar, Paul Stein, aus Cassel f), unter uns Carl Gottfr. Stühner g) dieses Irthums halber verdächtig gemacht.

a) Die

a) Die Scholastiker haben über die Art und Weise der Allgegenwart Gottes manche subtile Fragen aufgeworfen, und darüber gestritten. Die vornehmste Veranlassung dazu gab Augustin durch seinen bekannten Brief an den Dardan, darinne er die wesentliche Gegenwart Gottes festsezte, und manche ungereimte Vorstellungen von der Allgegenwart Gottes tadelte. Der Peter Lombardus sezte schon in Lib. IV. sententiarum fest: Deus vbique, in omni creatura, *essentialiter*, praesentialiter, & potentialiter oder potenter est. Man kan bei den Albert Magnus, beim Bonaventura, beim Thomas in Summa Theol. qu. 8. eine Menge der über die Allgegenwart Gottes aufgeworfene Fragen nachschlagen.

b) Der Faustus Socin in Defens. animadv. S. 46. Der Joh. Crell in Tr. de Deo & attributis diu. c. 27., den der Hr. Maresius in seiner Hydra Soc. wiederleget hat, der Smalz contra Franzium Disp. 1. S. 3. haben die substanzielle Gegenwart Gottes verworfen. Sie giengen hierinne vom Michaël Servet o merklich ab, welcher die Allgegenwart Gottes so erklärte, daß Gott und die Natur mit einander vermischt wurden, indem er lehrte, daß Gott ein Stein im Stein, und Holz im Holz wäre. Der Philip von Marnix, ein Ritter von St. Aldegond, welchen Namen Bayle in Art. Seb Francke statt des Tauf- und Zunamens, ich weiß nicht, aus welcher Ursache? gesezet hat, schreibet an den Beza, in einem Briefe, welcher der sechste ist in Epist. Bezae, daß der gedachte Franck in seinem Buche: Paradoxa, den gefährlichen Grundsaz des Servets von der würcklichen wesentlichen Gegenwart Gottes bei allen Dingen und aller Orten mit eingemischet hätte. Sed si haec repletio, schreibet er, debet *essentialiter*, ac *non potius secundum potentiam ac maiestatem* accipi, non video profecto quomodo commode occurri possit infinitis dogmatum portentis, quae in singulos dies ab impiis hominibus excogitabuntur: praesertim quum ab illis etiam faciat vulgare illud veterum axioma, *Deum id esse quidquid de eo dici potest*. Wie schlecht der Marnix diesen lezten Saz der Weltweisen verstanden hat, beweisen die Folgen, die er daraus herleitet. Ex quo sane, schließt er, mihi videntur absurdissima quaeque consequi. Quidquid enim a Deo erit in homine, id ipsum erit Deus. Quo certe & Trinitatis illa doctrina tolleretur, & simul quaecunque in nos per Christum collata sunt a Deo beneficia penitus obscurabuntur, & profunda ista vel Francica vel Seruetica caligine immensitatis obruentur. Er bat den Beza inständig, er möchte ihm doch hierüber seine Meinung schreiben. Er thate es in dem gleich darauf folgenden Briefe also: Dicam paucis, quod res est. Deum immensum & infinitum esse nemo vnquam nisi communis sensus expers, dubitauit. Coelum & terram impleo &c. Quo fugiam a facie tua? Et quum Deus sit Iehoua, vbicunque est, ibi (i. e. vbique) essentialiter eum esse necesse est fateamur. - - Sed longe aliud fuit *Serueti* delirium, quod cum Manichaeis habuit commune, vt qui sic existimauerit Deum esse essentialiter in omnibus vt esset omnium pars essentialis: quod ita est ridiculum, vt ne refutatione quidem egeat, & ita execrandum, vt ne cogitari quidem sine flagitio possit.

c) Der Conr. Vorst, welchen der Casaubon in seinem Briefe an den Thuanus S. 282. zu nennen pflegte, Theologum *καινόφωνον*, wurde vom Joh. Piscator

tor und Martin Becanus einem Jesuiten zu Mainz, angeklagt, daß er die wesentliche Allgegenwart Gottes geläugnet hätte. In den Anmerckungen zu der Disp. 3. Tr. de Deo S. 210. ff. hält der Vorst folgende 3. Säze für solche, die in der Schrift gegründet wären: Deum respectu suae essentiae esse immensum, h. e. maximum, 2) eundem vbique praesentem esse & coelum & terram implere, 3) diuersos tamen esse gradus ac modos praesentiae diu. in rebus creatis, h.e. aliter Deum in coelo esse, quam in terra, aliter in sanctis, quam impiis, aliter denique in Christo, quam in nobis. Ihm stunde nur die Erklärung der Scholasticker von der Allgegenwart Gottes nicht an, und sezt ihnen den Scotus und den Joh. Pikus von Mirandula entgegen. Scotus certe, Scholasticorum subtilissimus, ingenue fatetur Lib. I Sentent. dist. 1. probationem sibi deesse, qua ostendat, Deum essentialiter infinitum, & pro tota essentia sua vbique praesentem esse. Eandem habet *Io. Picus* Mirandul. princeps in positionibus. Er beruft sich zugleich auf den Joh. Bodin Lib. 4. Theatri Nat. und den Taurell in Synopsi Metaphysices. In seiner Apologet. Exegesi S. 77. bestimmt er die Streitfrage also: Haec *duo* vulgus Scholasticorum pro certis ac necessariis fidei articulis habet: 1) Deum totum, totalitate essentiae suae instar indiuisibilis puncti, in omnibus rebus, etiam minimis & vilissimis substantialiter adesse: adeoque ipsam SS. *Trinitatem* - - non dicam in antro scarabaei (quod vulgo iactatur) sed in atomo aliquo v. g. in exiguo pulvisculi grano totam realiter praesentem esse; 2) Nihilominus hanc eandem Dei essentiam adeo *vbique diffusam*, adeoque in omnes partes infinitam esse, vt ne ipsius quidem Dei respectu definita dici possit &c. So wohl in Adpend. contra Becanum, den er der Apol. Exeg. angehangen hat S. 194, als auch in seiner Amica collat. cum Piscatore S. 106. f. in seiner Parasceve ad amicam collationem S. 47. f. erkläret er sich gegen seine Gegner also: er habe nie die Allgegenwart Gottes geläugnet, nur die besondere Bestimmung der Scholasticker von dieser Allgegenwart, die in heil. Schrift keinen Grund hätte, verworfen. Ich will nur aus der Parasceve seine eigene Worte anführen: Denique annon sufficiat, ad orthodoxiam hac in parte meam aperte testificandam, si Deum vere infinitum & immensum, vereque omnipraesentem esse, θετικῶς ac generatim confitear? & quidem addito etiam aduerbio, *essentialiter*, sine respectu suae essentiae? etiamsi reliqua illa Episagmata, de totalitate essentiae in rebus singulis, deque atomo, siue puncto indiuiduo &c. praesertim tanquam creditu necessaria non addam, vt quae non modo nusquam in s. litteris expressa sint, sed difficultates etiam non paucas secum trahere videntur. Auf eine ähnliche Art erklärte er sich in seiner sehr seltenen Modesta & christ. Resp. S. 2. Summa igitur, sagt er, & scopus vniversae dissertationis in eo est, vt rem ipsam, h. e. veram Dei omnipraesentiam & immensitatem simpliciter credamus, *modum* vero *specialem* extra Dei verbum haud temere definiamus. Einige von denen, die ihm wiedersprochen haben, sind folgende: *Mart. Becanus* in Theol. Schol. P. I. Tr. c. 6. qu. 1. *Albertus Grauerus* in seinen sehr selten gewordenen Quaest. illust. Disp. 1. qu. 7. *Theophilus Raynardus* in Theol. Nat. Disp. 7. qu. 1. art. 6. num. 76. F. *Broeckerus* in seinen Antidotum errorum

rum praecipuorum Conr. Vorstii S. 17. ff.

d) **Aus den Schriften der Arminianer will ich zwar die Orte anzeigen, wo die hieher gehörige Stellen stehen, aber selbige wegen des engen Raumes nicht abschreiben. Episcop in Instit. Theol. Lib. IV. Sect. 2. c. 13. Curcellaus in Institut. Rel. christ. Lib. 2. c. 4. Das Urtheil des Episcops in Disp. theol. tripart. P. I. S. 35. ist wohl werth, daß man es lese.** Qualis autem, **schreibt er,** huius immensitatis modus sit, praefracte & superciliose definire non audemus, sed iis relinquimus, *qui nihil nescire volunt*. Nobis illud *Scaligeri* placet:

Nescire velle, quae Magister optimus
Nescire nos vult, erudita insciti a est.

Auser dem verdienet der Herr von Cattenburgh in seinem Specil. Theol. christ. **zu des von Limborchs** Instit. **S. 97. ff. ganz nachgelesen zu werden. Zwo Stellen, die hier nicht wohl zu vermissen sind, führe ich aus ihm an.** Sane recte, **spricht er** §. 2. obseruat cl. Vir sc. Limborchius illos, qui in Vorstii & Socinianorum errorem tanto zelo inuehuntur, quod Deum non ratione essentiae, sed scientiae, potentiae & prouidentiae vbique esse docent, non minus misere, si non miserius aut turpius sese dare, cum diu. omnipraesentiam tantum statuant denominationem externam, vel Deum ratione operationis solummodo vbique denominari, ratione essentiae non tantum vbique sed ne alicubi esse contendant. **Die andere Stelle befindet sich** §. 14.: Qui in Scholis theologicis sustinent inuestigare rationem, qua essentia diu. vbique praesens esse possit, in diuersas abeunt sententias. Docent nonnulli *Deum punkti instar esse vbique, adeo vt totus sit vbique & totus punkti instar in qualibet mundi parte.* Hunc modum recte reiicit Vir cl. vt incomprehensibilem, & grauissimis absurditatibus laborare docet. Sed (quod notandum) plerasque illas difficultates huius sententiae patroni possunt etiam retorquere ad oppugnandam alteram sententiam, quae statuit, *Deum per modum infinitae extensionis vbique esse praesentem.* - - Sed quamuis hinc praestet ἐπέχειν, quam quicquam hic temere definire, offerunt se tamen nostrae considerationi nonnullae huius attributi proprietates, quae silentio non sunt pratermittendae, ne quid Deo indignum vel a veritate absonum cogitetur.

e) **Lehrer der römischen Kirche gestehen selbst, daß der Erasmus u. Steuchus an der Allgegenwart gezweifelt hätten.** Ex nostris demum, **schreibt Gazzaniga, ein Lehrer der Theologie in Wien,** de Deo S. 204. Deum vbique esse, dubitasse dicitur *Erasmus*, negasse autem aperte *Steuchus Eugubinus*, Bibliothecae Vaticanae olim praefectus. **Viele der Papisten entschuldigen den ersten, indem er nicht überhaupt die Allgegenwart Gottes, sondern die unnützen Fragen: ob Gott in dem Misthaufen eines Käfers oder andern unreinen Oertern gegenwärtig wäre? nur verworfen hätte. Der Steuchus hat so wol in** Comment. **in** Ps. 139., **als auch in** Lib. de perenni Philosophia **darüber sich heraus gelassen. Der Pater Berti** Lib 2. c. 4. n. 4. **will ihn zwar vertheidigen; allein seine Worte über gedachten Psalm sind gar zu deutlich.** Vt igitur, **spricht er,** sol est in Coelo, corpore, ac situ & statione sua, terras autem luminibus lustrat, omnia prospiciens, *talem necesse est nos cogitare Deum*, qui quidem essentia, ac praesentia sit in Coelo, spiritus eius, & cognitio & scientia

vsque quaque pertineat. Das ist die Ursache, warum seine eigene Glaubensgenossen seine Bücher in die Verzeichnisse der verbotenen Bücher sezen lassen.

f) Obgleich die Lehrer der reformirten Kirche die substanzielle Gegenwart Gottes, als in ihrer Censura quatuor Theol. Leyd. Confessioni Remonstrantium opposita it. Maresius in Hydr. Socin. expl. Tom. I. Lib. I. c. 27. vertheidigen; so lehrte der Danäus in Expl. Orat. Domin. S. 96., der Pincier Tr. 4. de Sacr, Lib. I. p. 307., der Cäsar Disp. 2. apologet. contra D Feuerborn. th. 70. dennoch das Gegentheil.

g) Der Herr D. Baumgarten in der Untersuch. theolog. Streitigkeiten im ersten Bande S. 141. Not. * gedencket des Hrn. Stühners, Adjunct in Nicolstadt, Sendschreibens an ihn, vom künftigen Zustande des Menschen in der Ewigkeit. Dieser hat S. 20-35. von neuen die Meinung der Socinianer und Arminianer behauptet. Gegen ihn ist die §. 1. n. 1. angeführte Disp. gerichtet.

§. 4.

Es ist eine bekannte Sache, daß der Streit mit den Reformirten über die Allgegenwart des Leibes Christi im Abendmale, woraus ein neuer Streit über die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi entstunde, auch einen Streit unter den Weltweisen über die Allgegenwart überhaupt nach sich zog a). Der Balthasar Menzer in Giesen, den sein Schwiegersohn der Justus Feuerborn vertheidigte, hatte in einer Streitschrift die Allgegenwart Gottes durch eine blose Handlung erkläret. Hierüber kam er mit den übrigen Gliedern seiner Fakultät in einen Streit, worein anfänglich die tübingische, hernach die sächsische Gottesgelehrte mit gezogen wurden b). Von der Zeit fienge man an in dem Begriffe von der Allgegenwart Gottes zween Merckmale, nämlich daß Gott nicht nur allenthalben würcke (omnioperatio), sondern auch ohne Entfernung (ἀδιαστατως) bei allen Dingen gegenwärtig sey, genau zu unterscheiden, die doch nothwendig in einander liegen c).

a) Wer die Umstände von den Ubiquitistischen Streitigkeiten wissen will, findet sie in des Hrn. Kirchenrath Walchs Religionsstreitigkeiten auser unserer Kirche S. 413. Beim Löscher in seiner Historia motuum. Eine sehr reiche Sammlung der hieher gehörigen Streitschriften trift man in des Hrn. Pfaffens Introd. in hist. theol. litt. P. II. S. 412. ff. an

b) Den Ursprung und Fortgang dieser Zwistigkeiten erzehlet uns gleichfals Walch im 4ten Theile der Religionsstreit. S. 558. ff.

c) Ist der metaphysische Saz: Non datur actio in distans. d. i. Nichts kan in die von ihm entfernte Dinge würcken, eine ausgemachte Wahrheit; so kan der allenthalben würckende Gott von keiner Kraft der Welt seiner Substanz nach entfernet seyn, oder wo omnioperatio, da ist auch ἀδιαστασία.

§. 5.

§. 5.

Cartesius a), und die seiner Weltweißheit Ergebene verursachten in Holland über die Allgegenwart Gottes einen grosen Lerm. Einige unter den Engelländern, der Isaak Raphson b), und Heinr. Morus c) machten so gar den leeren Raum, den die Cartesianer, sonderlich der Christoph Wittich d) nachdrücklich wiederlegten, zu einer göttlichen Eigenschaft, welches eben die Unermeßlichkeit Gottes wäre. Der Wenzeslaus Schilling in Magdeburg e) läugnete, daß die wesentliche Allgegenwart aus der Vernunft erweißlich sey.

a) Gerhard von Vries in seinen Exercit. rat. de Deo S. 75. redet davon also: der Streit über den leeren Raum hätte eben nicht viel zu sagen, wenn man nur nicht die wesentliche Allgegenwart Gottes in Zweifel gezogen hätte. Er führet aus den Reinerus Vogelgesang Prof. zu Deventer, ohnfehlbar aus seinen Exerc. theol. folgendes an: Non meis haec dicam verbis, sed cl. Vogelsangii, qui ita hac de re alibi: Cartesius e tripode veluti pronunciat, Deum vbique non existere, sed vbique tamen esse ratione suae potentiae. Quia sc. in Deo nulla sit extensio substantiae, sed potentiae duntaxat. - - Ita nuperi quidam Theologi, etiam Reformatae Communionis, abnegata Numinis Immensitate, prorsus ad gustum prauitatis haereticae Vorstianorum, Socinianorum & Remonstrantium, definiunt *Omnipraesentiam* Dei nihil aliud esse, quam extrinsecam denominationem, natam ex operatione Dei, qua in omnibus rebus corporeis operatur, & propter illam operationem iis praesens esse dicitur. Der Hr. Pet. van Mastricht in Gangraena S. 285. ff wirft den Cartesianischen Gottesgelehrten vor, daß sie läugneten, 1) daß Gott seinen Wesen nach in eigentlicher Bedeutung in einem Orte, Raum und Ubi sey, weil es Ausdehnung in Gott verursachen würde, wie man aus des Wittichs Theol. Pacif. §. 208. sehen könte, 2) daß Gott seinem Wesen nach sey allenthalben, eben das. 208, 3) daß Gott weder circumscriptiue, noch definitiue, noch repletiue im Raume sey, ebend. 152. und 4) obgleich Gott in eigentlicher Bedeutung in keinem Orte oder Raume sey; man doch von ihm eigentlich die Allgegenwart sagen könte, eben das. §. 215.

b) Raphson in seiner Demonstr. de Deo Lond. 710. beweist S. 19. ff. folgende paradoxe Säze: Ens a se (seu caussa rerum) est necessario & infinite Extensum. Huic propositioni respondet nomen illud Dei מקום, tum Recentiorum aeque ac antiquorum *Omnipraesentia es. sentialis* seu *Extensio* (non virtualis sed) actualis, spiritualissima & infinita, quibusdam etiam Immensitatis nomine insignita. Cor. II. Ens a se, quatenus infinite Extensum est basis quodammodo & fundamentum omnium extensorum sine quo statim euanescerent, sine quo nunquam extitissent. Cor. III. Porro sequitur Ens a seipso quatenus infinite extensum per *Immensitatem suae extensionis* sufficiens esse fundamentum innumerabilium mundorum.

c) Der Morus Tom. I. opp. S. 169. sagt: Spacium immensum a Materia realiter

distinctum rudiorem quandam esse diu. praesentiae ὑπογραφὴν. S. 170 f. Spatium non esse meram Vacuitatem quomodo demonstretur, nec omnino nihil, extensionem illius nihil impedire, quo minus sit Deus, aut Holenmerianorum sententia sit vera. S. 172. Spacii realitatem, obscuram ac dilutam realis diu. praesentiae imaginem Dei illiusque quasi in tenebris Visionem.

d) Die Wiederlegungsgründe des leeren Raums findet man bei Christoph Wietrich in seinem seltenen Buche: Consensus veritatis in Sfa cum veritate philosophica a Cartesio detecta Editio secunda Lugd. 1682. 4. S. 87. beisammen. Ego primo, schreibt er, aliquod argumentis spatia imaginaria destruam, dein in specie dicam, quid de *Suarezii* explicatione istorum spatiorum speciali sentiam. Er führet fünf Gründe an: 1) vor der Schöpfung der Welt sey nichts, wie Gott gewesen, auch nichts von der Welt zu begreifen, 2) der leere Raum ist von dem Körper nicht wahrhaftig unterschieden, wo kein Körper, da ist kein leerer Raum, 3) der leere Raum ist in der That ein Nichts: Gott aber kan nicht in dem Nichts seyn, 4) das unausgedehnte zu begreifen braucht nicht das ausgedehnte: Gott ist unausgedehnt, 5) dem Eingebildeten (imaginarium) können nicht reelle Beschaffenheiten, dergleichen Ausdehnung, Entfernung u. s. w. zukommen. Einen guten Vorrath zur Geschichte der Lehre vom leeren Raume hat der Hr. Bayle in seinem krit. und histor. Wörterbuche Art. Leucippus, Buchst. G. gesammlet, wo er auch anführet, daß Ant. Arnauld diejenige sehr gut wiederleget hätte, welche den leeren Raum für die Unermeßlichkeit Gottes ausgegeben hatten. Eben dieser Arnauld in seinen Reflections sur le Preservatif S. 69. grif einen reformirten Prediger an, der die Allgegenwart Gottes in einer Verbreitung durch alle Körper und den leeren Raum setzte, und folgerte daraus, daß man den Marmor, ja! alles anbeten könte. Der Ungenannte in seiner Schrift: Le Janseniste convaincu de vaine Sophistiquerie antwortete ihm, daß die Theologie des Vasquez, nach welcher alle unbelebte und unvernünftige Dinge angebetet werden könten, weil Gott in allen Geschöpfen seinem Wesen nach, ist, und sie erhält, abscheulich, aber nicht ganz und gar unvernünftig, und mit seinen Grundsäzen nicht übel zusammenhangend sey. Man schlage den Bayle in seinem hist. krit. Wörterbuche nach, Art. Francus, Buchst. B.

e) Der **Schilling** de Notit. natur. S. 136. läugnete, daß die Allgegenwart natürlicher weise zu erkennen, weil man aus der Vernunft nicht beweisen könte, daß Gott allenthalben würcke. Extra scripturam loquor: O! cupio, vt ostendatur vniuersalis Dei actio, quae in omnibus creaturis operatur. Dieses sucht er aus zween Gründen zu erweisen. Denn 1) Gott hätte einem iedem Dinge sein vollkömmliches Wesen gegeben, daß es nach seinen Kräften und Vermögen würcken, so lange dauren könne, so lange es seine Volkommenheit leiden wolle: 2) könte die Sünde nicht darunter kommen, und begangen werden, wenn Gott in allen Geschöpfen würcke. Ihm hat Jak. Martini in seinem Vernunftspiegel S. 655. f. geantwortet.

Des

Des fünf und zwanzigsten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
von der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

§. 1.

Wenn mich einer schlägt, wenn der Schall eines Redenden in mein Ohr, und der Lichtstrahl von einem Körper in mein Auge fält; so fühle ich des andern Hand, so höre ich seine Stimme, und sehe seine Gestalt. Ehe kan das eine dem andern nicht gegenwärtig seyn, biß es zunächst mit dessen Kraft existiret, oder ohne alle Entfernung bei ihm ist. Allgegenwärtig ist dasienige, dessen Substanz zunächst bei allen Substanzen seine Würcklichkeit thätig erweiset. Man könte auch die Allgegenwart, wie oben §. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 3. von mir geschahe, durch eine dem Ort nach ganz uneingeschränckte Würcklichkeit erklären.

Anmerk. Man sehe, wie weitläuftig und verneinend die alten Weltweisen die Allgegenwart Gottes zu erklären pflegten. Omnipraesentia est perfectio, vi cuius substantia diu. in se considerata omnibus rebus creatis absque inclusione in loco, absque sui multiplicatione, extensione, diuisione, absque vllo alio modo quantitatiuo, citra inclusionem in hoc vniuerso, citra inhaesionem accidentalem, citra permixtionem ac colligationem, actu, indistanter ac intime, & cum vniuersali operatione praesens est. Die beste Erläuterung dieses Begrifs hat der Hebenstreit in seiner Theol. Nat. S. 412. ff. edit. 2dae Ien. 696. gegeben.

§. 2.

Die Allgegenwart Gottes erfordert mehrere auser Gott würckliche Dinge (§. 1.). Daraus folgt: 1) daß vor der Schöpfung der Welt Gott nicht allgegenwärtig seyn konte, und aufhören würde, allgegenwärtig zu seyn, wenn alle Geschöpfe ihre Würcklichkeit verlieren solten, 2) daß auser der Welt Gott keine Gegenwart haben kan, weil auser ihr keine Substanzen zu finden sind, 3) daß in dem leeren oder einge-

bildeten Raume eine Gegenwart ganz undenckbar, 4) daß die Allgegenwart unter die äusere Beschaffenheiten Gottes gehöre, ob sie schon in Gott zugleich mit ihren zureichenden Grund hat, 5) daß die Gegenwart nur würcklichen, aber nicht möglichen Dingen zukomme.

Anmerk. In so fern Gott nicht als ein Theil in den Zusammenhang aller zufälligen Substanzen gehöret, sondern davon wesentlich unterschieden ist, in so fern ist Gott auser der Welt. In so fern er aber in alle zufällige Substanzen würckt, und unmittelbar bei ihnen würcklich ist, in so fern ist Gott in der Welt. Braucht man diese Redensarten nicht in den angeführten bestimmten Bedeutungen; so ist der Weg gebahnet, gar leicht zu irren. Auf diese Weise ist mit den Alten ganz wohl zu sagen, Gott ist allerwegen im Verhältniß gegen die Oerter der Geschöpfe: Gott ist nirgends im Verhältniß gegen einen eingeschränckten Ort.

§. 3.

Die Allgegenwart erfordert, daß Gott zunächst ganz mit allen endlichen Substanzen der Welt existire (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß zwischen Gott und seinen Geschöpfen gar keine Distanz, kein Zwischenraum seyn könne, 2) daß Gott also nimmermehr an einem Orte allein gegenwärtig seyn, in einem Himmel, oder in einem Tempel, wie viele der Juden und Heiden sich einbildeten, wohnen könne, 3) daß sich von Gott keine grösere Annäherung oder Entfernung seiner Substanz bei andern Substanzen sagen lasse. 4) Daß dadurch die Substanz Gottes, etwa nach der Zahl der endlichen Substanzen vervielfältiget, oder nur stückweise selbigen gegenwärtig werde.

§. 4.

Die Allgegenwart erfordert, daß Gott in allen mit ihm zugleich daseyenden Substanzen seine Würcklichkeit thätig erweise (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß Gott in alle seine Geschöpfe würcke, 2) daß ihm alle Geschöpfe gleichfalls gegenwärtig seyn müssen, 3) daß Gott durch die Erhaltung, Mitwürckung und Regierung der Welt seine Allgegenwart thätig erweise, 4) daß die Allgegenwart in keiner gänzlichen Unthätigkeit bestehe.

§. 5.

Die Allgegenwart Gottes schliesset alle Einschränckung in Ansehung des Orts aus (§. 1.) Daraus folgt, 1) daß Gott keinen

Raum

Raum erfülle oder ausmache, 2) daß er keinen Ort verändern, folglich sich nicht bewegen, 3) daß er in eigentlicher Bedeutung weder herabsteigen, noch hinauffahren könne.

Anmerk. Ein Jeder verständiger Ausleger h. Schrift wird nun schon sehen, wie die Schriftstellen müssen erkläret werden, in welchen von Gott gesaget wird, daß er im Himmel, in einem Lichte wohne, aus dem Himmel herabfahre, zu uns komme, Wohnung bei uns zu machen, und dergleichen mehr.

§. 6.

Unermeßlich wird genannt, was nicht ausgemessen werden kan. Alles, was einer Ausmessung fähig seyn soll, muß eine Gröse haben. Es muß noch andere Grösen, die ihm homogen sind, voraus sezen. Die kleinere angenommene Gröse muß in der andern Gröse, die man damit ausmessen will, etlichemal stecken. Wo also gar keine Gröse weder der Ausdehnung, noch der Intension oder den Graden, noch der Zeit nach zu finden ist, das läßt sich auch nicht ausmessen. Die Unermeßlichkeit Gottes (immensitas) ist die Unmöglichkeit, Gott auszumessen.

Anmerk. Die Anzahl derer ist nicht klein, welche die Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes für einerlei gehalten haben. Allein sie sind gar mercklich zu unterscheiden. Jene kommt Gott nur seiner Substanz nach, diese kommt Gott nach allen seinen Beschaffenheiten zu. Jene gehöret unter die äusere, diese zu den innern Beschaffenheiten Gottes. Jene ist Veränderungen unterworfen, diese nicht. Jene kam Gott vor Schöpfung der Welt nicht zu; diese hatte Gott, ehe etwas geschaffen wurde.

§. 7.

Gott ist wesentlich, das ist, seiner Substanz nach allgegenwärtig. Beweiß. Gott ist eine metaphysisch unendliche Substanz (§. 17. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), die in Ansehung des Orts nicht eingeschränckt seyn kan (§. 5. und 4. eben das.), mithin ist Gott allgegenwärtig (§. 1.).

Anmerk. Ein noch anderer Beweiß. Gott erhält die Welt (§. 6. dogm. Abschn. Hauptst. 23.), er würckt zugleich mit allen seinen Geschöpfen (§. 15. eben das.), er regieret die ganze Welt (§. 33. eben das.), folglich ist Gott allgegenwärtig (§. 1.).

§. 8.

§. 8.

Die Allgegenwart Gottes ist uns in vielen Stücken unbegreiflich. Beweiß. Die Allgegenwart ist eine Beschaffenheit Gottes, oder der uneingeschränckten Substanz (§. 7.); folglich ist sie uns in vielen Stücken unbegreiflich (§. 28. und 30. dogm. Abschn. Hauptst. 3.).

§. 9.

Gott ist unermeßlich. Beweiß. Gott hat weder Ausdehnung, noch Figur, noch eine eigentliche Gröse (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 5.) folglich ist Gott unermeßlich (§. 6.).

Des fünf und zwanzigsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
von der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

§. 1.

Die Bestimmung der Streitfrage ist das erste und zwar a) Verneinungsweise. Beide Theile gestehen ein, 1) daß Gott allgegenwärtig sey, 2) daß er durch seinen Verstand, Erkentniß und Macht allenthalben würcke. So dann b) Beiahungsweise. Man streitet unter sich hierüber, 1) ob die Allgegenwart Gottes bloß in den Würckungen der Allwissenheit und seines Willens, oder auch wesentlich, das ist, seiner Substanz nach zu sezen sey? 2) ob Gott in einem gewissen Orte eingeschlossen, oder ob er bei allen Substanzen der Welt unmittelbar, ohne alle Distanz gegenwärtig sey? Die Gegner behaupten das erste, wir aber das lezte in beiden Fragen. Erheblich ist dieser Streit, weil die, welche das Gegentheil behaupten, läugnen müssen, daß Gott eine dem Ort nach ganz uneingeschränckte Kraft sey, die Welt erhalte, mitwürcke und sie regiere.

§. 2.

Der erste Einwurf. Die Socinianer, Arminianer und Conr. Vorst haben ihre Einwürffe wieder die Allgegenwart Gottes beinahe

apagogisch eingerichtet. Ich will zu dem Ende immer etliche von diesen ungereimten Folgen, die sie aus unserm Lehrsaze hergeleitet haben, zusammen nehmen, um die Weitläuftigkeit zu vermeiden. „Wenn Gott, schliesen „sie, wesentlich allgegenwärtig in der Welt sey; so folge, daß 1) kein „Unterschied zwischen der Creatur und Gott bliebe, 2) auf diese Art alles „in der Welt Gott selber seyn würde, 3) die höchste Anbetung, ohne abgöttisch zu werden, man allen und jeden Creaturen erweisen könte 4) Gott „bei den schändlichsten Thaten der Menschen, und an den unreinsten Orten, das der Reinlichkeit zu wieder wäre, ia! so gar in der Hölle, „in dem Orte der Verdammten gegenwärtig seyn müsse.„;

Ich läugne in Ansehung der Zahlen 1. 2. und 3. die Richtigkeit der Folge des Obersazes. Denn die Allgegenwart Gottes, welche unter die äusern Beschaffenheiten Gottes gehöret (§. 2. n. 4. dogm. Abschn.) ändert weder die innern göttlichen Beschaffenheiten, noch die innern wesentlichen Beschaffenheiten der Geschöpfe, darinne der Grund des wahren Unterschiedes zwischen Gott und seinen Geschöpfen liegt, folglich ist erweißlich falsch, daß die Allgegenwart Gottes diesen wesentlichen Unterschied zwischen den Schöpfer und Geschöpfe aufhübe. Dadurch fällt auch die Richtigkeit der zweeten Folge über den Haufen, die auf die erste gebauet ist. Wenn die Beschaffenheiten der endlichen Dinge in unendliche durch die Allgegenwart verwandelt würden; so würde ich die berührte Folge zugeben. Ich läugne eben aus diesem Grunde die Richtigkeit der dritten Folge, welche die Richtigkeit der beiden vorhergehenden voraussezet. Würde das Geschöpfe durch die göttliche Allgenwart zu einem Gott; so gebührte ihm allerdings die göttliche Anbetung. Das erste aber geschicht nicht; so fält das lezte von selbst weg. Den bei ieder Creatur gegenwärtigen Gott anzubeten ist nichts ungereimtes, und keine göttliche Verehrung der Creatur zu nennen.

Die Richtigkeit der vierten Folge aus unserm Lehrsaze gebe ich zu, und läugne, daß das, was man weiter daraus schliesen will, richtig sey. Man sezt dabei folgende falsche Säze voraus: 1) daß Gott durch die unsaubere Oerter verunreiniget, und unter lauter unangenehme Empfindungen versezet würde. Dieses streitet mit dem einfachen Wesen Gottes. Man sezt dabei 2) voraus, daß mit der Allgegenwart Gottes bei schändlichen Handlungen der Menschen eine Billigung und Genehmhaltung derselben in Gott verbunden seyn müsse. So wenig die deutlichsten Vorstellungen dieser Dinge der Heiligkeit Gottes

nachtheilig sind; so wenig ist auch die Allgegenwart derselben ihr nachtheilig. Man nimmt bei dieser Folge 3) an, welches doch unerweißlich ist, daß die Allgegenwart Gottes sich auf die Accidentien erstrecke, da ich sie doch allein auf die Substanzen der Welt einschräncke (§. 1. dogm. Abschn.).

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn Gott wesentlich bei allen Sub„stanzen der Welt gegenwärtig wäre; so folge, daß man Gott zum We„sen, wenigstens zur Seele der Welt mache. Das lezte sey falsch, also „auch das erste. „

Ich läugne die Folge des Obersazes, nachdem die beiden Hintersäze verstanden werden. Verstehet der Conr. Vorst durch die Seele und das Wesen der Welt dieienige Substanz, deren Kraft die zufälligen Dinge geschaffen hat und erhält; so läugne ich die Falschheit des Untersazes. Verstehet er aber durch das Wesen und die Seele der Welt, entweder einen Theil der Welt, oder daß Gott in seinen Vorstellungen von der Welt abhange, oder daß Gott dadurch zur Natur der Welt werde, das ist, von ihr nicht unterschieden bleibe; so läugne ich die Folge des Obersazes.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Wenn Gott seiner Substanz nach all„gegenwärtig; so folge, daß entweder Gott in den endlichen Substanzen „würcklich, oder die endlichen Substanzen in Gott würcklich seyn müß„ten. Beides sey falsch, folglich auch das erste. Jenes wäre der offen„re Pantheismus: dieses aber der offenbare Spinozismus. „

Man hat aus diesem Einwurfe mehr Wesens gemacht, als er verdiente. Allein ich läugne die Folge des Obersazes. Denn nach unserm Begriffe von der Allgegenwart existiret Gott mit allen Substanzen der Welt zugleich (§. 1. dogm. Abschn.), ohne daß man Gott dadurch weder zum Inbegrif aller würcklichen Dinge, noch auch die übrige Geschöpfe zu Modificationen der göttlichen Substanz mache, worinne der Pantheismus und Spinozismus bestehet. Man verstehet also die Allgegenwart Gottes ganz unrecht, wenn man sich einbildet, daß dadurch Gott das Ganze der Welt, oder das Subiekt der übrigen Dinge werde, die nur Modificationen der göttlichen Substanz wären. Dieses macht die Zweideutigkeit der Redensart; in den Substanzen der Welt seyn.

Soll

Soll es so viel heisen, Gott ist eine Beschaffenheit derselben, und davon nicht wesentlich unterschieden; so verdrehet man den Begrif der Allgegenwart. Soll es aber so viel heisen, Gott ist in allen den Orten, wo diese Substanzen sind, zugleich würcklich; so gebe ich als richtig den Saz zu, behaupte aber, daß weder der Pantheismus, noch Spinozismus darinne auf eine richtige Art liege.

§. 5.

Der vierte Einwurf. „Wenn Gott der Substanz nach allgegenwärtig; so folgt, daß die göttliche Substanz mit allen endlichen Substanzen einerlei Ort einnehmen, und durchdringlich seyn müsse. Nun „sey beides im Hintersaze falsch. Denn 1) zwei Substanzen können „nicht zugleich in einerlei Orte seyn, 2) eine iede Substanz sey undurch„dringlich, wie die Ontologie und Cosmologie solches sattsam bestätige. „Mithin sey auch unsere Lehre von der Allgegenwart Gottes falsch.„

Dieser Einwurf hat unter den bisherigen den größten Schein. Ich läugne den Beweiß von der Falschheit der Untersäze. Die beide aus der Ontologie angeführte Säze gelten nur von den endlichen Substanzen. Eine iede endliche Substanz hat ihren bestimmten Ort, welcher ein Theil ihrer Einschränckungen ausmacht. Eine iede endliche Substanz macht durch ihren Wiederstand, daß keine andere endliche in den Ort, den sie einnimmt, eindringen kan. Gott hat gar keine Einschränckungen. Gott ist also auch in Ansehung des Orts uneingeschränckt. Nichts kan Gott, der eine unendliche Substanz ist, unmittelbar wiederstehen. Ist es nun wiedersprechend, daß Gott in allen Orten der endlichen Substanzen, ohne selbst einen Ort einzunehmen, gegenwärtig, und seine Kraft durchdringlich (penetrabilis), das ist, die durch den Wiederstand der endlichen Substanzen nicht von dem Orte abgehalten werden kan, darinne sie sind.

Anmerk. Man wird durch den vorigen Einwurf ganz natürlich noch auf folgenden gebracht werden. „Ist Gott mit allen endlichen Substanzen „zugleich in einerlei Orte; so läßt sich die Allgegenwart Gottes ohne einer „Ausdehnung und Theilbarkeit der göttlichen Kraft nicht wohl gedencken. „Dieses wiederspräche dem einfachen Wesen Gottes (§. 10. und 12. dogm. „Abschn. Hauptst. 5.), folglich; sey auch der Förderſaz unrichtig. Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn man nimmt, welches doch unerweißlich ist, an, daß Gott durch eine solche Allgegenwart körperlich, ausgedehnt und theilbar werde. Die Allgegenwart Gottes ist, wie ich schon

oft erinnert habe, eine äusere Beschaffenheit von Gott, welche zu seinen Verhältnissen gehöret. So unbegreiflich den Gegnern es demnach ist, wie Gott ohne Ausdehnung allgegenwärtig sey; so unbegreiflich ist es uns, wie Gott durch die Allgegenwart erst Ausdehnung und Theilbarkeit bekomme, die er seinen Wesen nach nicht haben kan. Eben so unbegreiflich ist mir die Lehre der Gegner, nach welcher Gott in einem Orte würcklich sey, und gleichwol durch seinen Willen allenthalben würcke. Denn das sind ausgemachte Warheiten der Vernunft. Keine Substanz würckt in eine andere, der sie nicht unmittelbar gegenwärtig ist: (actio in distans sc. obiectum non datur). Gott ist dem Ort nach uneingeschränckt. Wo eine Thätigkeit Gottes ist, da ist auch die Kraft Gottes. Ich gestehe denen, die obigen Einwurf machen, ein, daß mir die genauere Erklärung einer solchen Allgegenwart gänzlich unbekannt sey. Deraus aber noch lange nicht folgt, daß diese Allgegenwart ihrer Unbegreiflichkeit halber wiedersprechend sey. Sie führen nur eine einzige natürliche erkannte Warheit an, dem unser Begrif von der Allgegenwart Gottes wiederspräche? Allein wie vielen natürlicherkannten Warheiten, die ich kurz zuvor angeführet habe, wiederspricht ihre Lehre? Die Vorstellung von der Unbegreiflichkeit einer solchen Allgegenwart muß uns nicht aufhalten, sie für wahr zu halten. Wer die Gründe zu wissen verlangt, schlage den §. 25.26.27. dogm. Abschn. Hauptst. 3. nach, und er wird sich dabei allezeit beruhigen können.

§. 6.

Der fünfte Einwurf. „Bestehet die Schöpfung, Erhaltung, „Mitwürckung und Regierung der Welt in einem göttlichen Rathschlusse, „welches Thätigkeiten des Willens wären; so folge, daß Gott auch nur „seinen Willen, und nicht seiner Substanz nach allgegenwärtig sey. Nun „sey das erste, unserer eigenen Lehre nach, §. dogm. Abschn. Hauptst. „19. ingleichen §. 1. §. 10. §. 25. dogm. Abschn. Hauptst. 23. wahr, also „auch das lezte. „

Ich läugne die Folge des Obersazes. Denn keine Thätigkeit des göttlichen Willens kan ohne der göttlichen Substanz seyn. Ist Gott also durch die Thätigkeiten seines Willens allgegenwärtig; so muß er auch seiner Substanz nach allgegenwärtig in der Welt seyn. Es ist solches auch aus den kosmologischen Wahrheiten erweißlich. Wo nämlich eine Substanz würckt, da ist sie auch der Substanz nach gegenwärtig.

Wenn

Wenn die unendliche Substanz einer andern gegenwärtig ist, da würckt sie auch in selbige.

Anmerk. Die Gründe, welche der Conr. Vorst in den Anmerk. zur Disp. 3. de Deo S. 215. für die örtliche Gegenwart Gottes angeführet hat, und die Ausflüchte, die er gegen die Beweise der wesentlichen Allgegenwart S. 214. nach meiner Ausgabe macht; sind aus dem bisherigen hinlänglich zu beantworten. Am leichtesten ist auf die von ihm angeführte Zeugnisse der Schrift Ps. 2, 4. 103, 19. Ps. 115. Luk. 2, 14. Ps. 14, 2. und 33, 13. 14. 123, 1. und 138, 6. Matth. 6, 9. und 18, 10. 1 Tim. 6, 16. und auf das Zeugniß des Aristoteles, der den Himmel zum Aufenthalt Gottes gemacht habe, zu antworten (§. 2. Bubst. b. histor. Abschn.) Mit Zeugnissen, zumal, wenn sie, wie das aristotelische, verdächtig sind, richtet man in der natürlichen Gottesgelarheit gegen den Weltweisen nichts aus, besonders wenn man seine demonstrirte Lehrsäze damit bestreiten will.

Des fünf und zwanzigsten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
von der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man mache die wesentliche Gegenwart Gottes zu einem Hauptbestimmungsgrunde, alle seine Handlungen dem Willen dieses uns immer gegenwärtigen Gottes gemäß einzurichten. Wie viele Schandthaten bleiben Aeltern, Richtern, dem Fürsten des Landes verborgen, weil sie nicht an allen Orten gegenwärtig seyn können. Allein das Auge Gottes, das auch in das Innere, in die Tiefen meines verdorbenen Herzens schauet, siehet alles. Hier hilft kein verschlossenes Zimmer, kein von aller menschlichen Gesellschaft ganz entblößter Ort, kein dicker Wald, keine dunckle Nacht. Wo ich bin, da ist mein Gott. Wie schön und recht sinnlich druckte ein David diese Wahrheit aus? Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mich in die Hölle: siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröthe, und bliebe am äussersten Meere; so würde mich doch deine Hand daselbst füh-

führen, und deine Rechte mich halten. Spräche ich, Finsterniß mögen mich decken: so muß die Nacht auch Licht um mich seyn.

§. 2.

Die zweete Pflicht. Macht die wesentliche Gegenwart Gottes bösen Menschen manches gegründete Schrecken; so freuet sich der, der Gott fürchtet und liebet, über nichts mehr, als über diese Allgegenwart. Ist mir Gott, denckt er, das weiseste und gütigste Wesen gegenwärtig; so weiß er meine Noth, so höret er auch meine stille Seufzer, so siehet er augenblicklich die Gefahr, in die ich gerathe; solte mich der Gott nicht retten, mich nicht hören, und mir nicht beistehen? Ist mir Gott, das mächtigste Wesen, seiner Kraft nach immer gegenwärtig; so wird er mich auch auf allen meinen gefährlichen Wegen begleiten, so wird er mich aus allen verworrenen Händeln, daran die Boßheit der Menschen schuld ist, heraus ziehen, so wird er auch endlich mit mir im Tode kämpfen, und die unangenehme Empfindungen, die die Trennung des Körpers und der Seele verursacht, glücklich mir überwinden helfen.

§. 3.

Die dritte Pflicht. Ist Gott allenthalben gegenwärtig; so sind die Uebungen des Gottesdienstes weiter nicht an einen gewissen Ort, an ein gewisses Hauß gebunden, als in so fern sie uns geschickt machen, uns an manches Gute nach den Gesezen der Einbildungskraft und Gedächtnisses zu erinnern, uns für mancher Zerstreuung unseres Gemüthes zu bewahren, und manche gute Rührung der Seele hervor zu bringen. Es wäre zu wünschen, daß diese gute Absichten der Bethhäuser durch Verachtung, Entheiligung derselben, und ein freches und ungesittetes Betragen in selbigen leider! nicht mehr, wie zu oft ganz vereitelt würden.

Des sechs und zwanzigsten Hauptstückes
Historischer Abschnitt
vom Ursprunge und Zulassung des Bösen.

§. 1.

Die akademische Streitschriften, die von dieser Materie handeln, will ich zuerst anführen. Ihre Verfasser sind folgende: 1) Paul Antonius, 2) D. Joh. Franciscus Buddeus, 3) Joh. Ernst Gun-

Gunner, 4) Probſt Harenberg, 5) D. Joh. Caſp. Haſſerung, 6) Joh. Sigm. Alexander Panzer, 7) Chriſt. Matthias Pfaff, 8) Joachim Ehrenfried Pfeiffer, 9) M. Gottfr. Volkmar Reif, 10) Kilian Rudrauf, 11) Chriſt. Fr. Treſenreuter, 12) Chriſt. Eberhard Weismann.

1) Diſp. de Ortu mali Halae. 2) Diſp. de Origine mali reſp. Knoerrio Ienae 712. Sie iſt der Theodicee des Herrn von Leibniz entgegen geſezt. Es ſpricht in der Vorrede der Hr. Buddeus mit der gröſten Hochachtung vom Herrn von Leibniz und ſeiner ausgebreiteten Gelehrſamkeit. Die Einwendungen deſſelben ſind mit einer rühmlichen Beſcheidenheit vorgetragen. Er überſchickte ſie ſelbſt an den Hrn. von Leibniz, und die Antwort, die er darauf empfieng, iſt in des Ludovici hiſtor. der Leibniz. Philoſ. S. 472. zu finden. Dieſe Diſputation gehöret unter die ſeltenen, und man hätte ſie mir einigemal theuer genug bezahlet, wenn ich ſie hätte hingeben wollen. 3) Diſp. continens cauſſam Dei vulgo Theodiceam ratione Originis & permiſſionis mali in mundo. Ien. 1754. 4) Diſp. philoſ. de eo, an permiſſio mali moralis ſit Deo conueniens. 5) Examen nouae ſententiae de Origine Mali bona mente inuecti, Witteb. 742. 6) Diſp. inaug. de Origine mali ex lege felicitatis deriuata Altorf. 747. 7) Diſp. contra Pet. Baelium de Origine mali & imputatione primi peccati Tubing. 719. 8) Diſp. de malo morali ob diuinam ad bonos fines directionem ad actiones Dei haud referendo nec per locum Exod. IV. 21. relato Ien. 737. 9) Progr. I. u. 2. de origine mali, der Verf. iſt Rektor der Schule zu Sondershauſen. 10) Diſp. philoſ. de permiſſione diu. circa peccata Gieſſ. 673. 11) Diſp. de Origine mali ex principiis rationis & reuelationis Altd. 740. reſpond. Io. Farbaky Hung. Eiusd. Diſp. poſterior de permiſſione mali Altdorf. 741. eod. reſpond. 12) Diſp. de prouidentia Dei circa malum, quae in eius Schediasmatibus academicis reperitur, Tubing.

§. 2.

Von den andern Schriften über dieſe Lehre hat Hr. Joh. Albert Fabritius, und der Hr. Kirchenrath Walch eine ziemliche Anzahl ſchon geſammlet. Ich werde nur die wichtigſten aus ihnen anführen, die hier gar nicht fehlen dürfen, aber auſer dem noch verſchiedene hinzu thun, die ſie theils vergeſſen haben, und die theils zu ihrer Zeit noch nicht zum Vorſchein gekommen waren. Sie ſind folgende: a) Joh. Andr. Albert Berendt, b) Joachim Böldicke, c) Georg Bernhard Bilfinger, d) Joh. Andr. Buttſtett, e) Chryſippus, f) Thomas Chubb, g) Vicomte d'Ales de Corbet, h) Joh. Clark, i) Joachim Georg Darjes, k) Wilhelm King, l) Gottfr. Wilhelm Freiherr von Leibniz, m) Eilhardus Lubinus, n) Jak. Martini, o) Joh. Georg Palm, p) Joh. Guſtav

stav Reinbeck, q) Michaël Rolof, r) Franciskus Maria Spinelli, s) Joh. Strange, t) Bryan. Turner, u) Ungenannte.

a) Der Hr. Verf. der Abhandlung vom Ursprunge und Zulassung des Bösen, ins besondere unter den Menschen, nach Anweisung der Vernunft und Offenbarung Cöthen 751. 8. war, als er selbige schrieb, zweeter Prediger und Rektor zu Nienburg. Der Hr. von **Windheim** in seiner philosoph. Bibl. im 6ten Bande S. 89. hat einen kurzen Auszug aus ihr gemacht.

b) Des Hrn. **Bölcke** Diak. in Spandau, abermaliger **Versuch einer Theodicee, darinne von dem Ursprunge des Bösen in der besten Welt, der Güte Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, wie auch der Freiheit des Menschen** gehandelt wird u. s. w. Berlin und Leipz. 746. 8. ist in dieser Lehre eines der Bücher, die unentbehrlich sind. Seine Absicht gieng nicht dahin, das Leibnizische Lehrgebäude, das er in seiner Theodicee gab, umzustossen, sondern nur in einigen Theilen auszubessern, und Zusäze zu selbigen zu machen. Die Einwürfe des Hrn. D. **Crusius** wieder den Saz des zur. Gr., und wieder den Begrif von der Freiheit, die Hauptstüzen in dem Lehrgebäude des Leibnizens waren, hatten ihn etwas wanckend gemacht: Diesen ausweichen zu können, sann er auf eine Verbesserung. Er bekam gar viele Gegner, die ich mit ihren Schriften anführen will. Der vornehmste und erste war der Hr. Prof. **Georg Friedrich Meier** in Halle, der eine Beurtheilung des abermaligen Versuchs einer Theodicee Halle 747. 8. heraus gab. Der zweete war der **Herbst**, anfänglich Superintendent in Münden, hernach Consistorialrath zu Petershagen. Dieser ließ drucken: Prüfung des in dem abermaligen Versuche einer Theodicee enthaltenen Lehrgebäudes vom Ursprunge des Bösen 746. 8. Dieser folgte noch eine fortgesezte Prüfung der Böldickischen Lehrsäze von der Freiheit des Willens, den Fall der Menschen, und der Zulassung des Bösen, in gr 8. Halle, 755. Der dritte und vierte waren der Hr. Rektor Müller und Herr Zencker. In den freien Urtheilen n. 23. und 24. des Jahres 747. stehen eines Ungenannten Einwürfe wieder ihn. Hr. **Böldicke** ließ des Hrn. Herbstens Prüfung mit seiner Vertheidigung drucken Berlin und Leipz. 747., und gegen die Herren Müller und Zencker schrieb er eine Auflösung neun wichtiger Zweifelsknoten Berlin 748. Man hat in der vierten Fortsezung der Heinsiusischen Kirchengeschichte verschiedenes von diesem Streite Th. III. S. 1374. ff. gesamlet.

b) Ein sehr wichtiges und allezeit brauchbares Buch bleibt wohl des Hrn. **Bülfingers Buch**: de Origine & permissione Mali, praecipue moralis commentatio philosophica Tubingae 743. Wem Tiefe, Genauigkeit, eine hohe Stufe des Gründlichen, eine kurze und scharfsinnige Schreibart ohne Dunckelheit, in Schriften gefällt, dem gefallen allezeit die Schriften des Bülfingers.

d) Der Hr. **Buttstet** gab heraus: Vernünftige Gedancken über den Ursprung des Bösen 747.

e) **Chrysippus** wird ungemein gerühmet, daß er unter den Alten noch am besten vom Ursprunge des Bösen geschrieben habe. **Bayle**, der einen besondern Artickel in seinem hist. krit. Wörterb. von ihm

ihm gemacht hat, konte Buchst. G. nichts rühmlichers von ihm schreiben, als was folgt: Wenn wir noch mehr dergleichen Auszüge aus den Wercken des Chrysippus, oder vielmehr seine Wercke selbst hätten; so würden wir von seinem vortreflichen Verstande eine viel bessere Meinung, als iezo haben. Der Hr. von **Leibnitz** führet §. 209. seiner Theodicee die ganze Stelle aus dem Bayle an. Chrysippus untersuchte in seinem Wercke von der Vorsehung, schreibt **Bayle**, unter andern Fragen auch diese: ob die Natur der Dinge, oder die Vorsehung, welche die Welt und das menschl. Geschlecht geschaffen, auch die Krankheiten der Menschen geschaffen habe? Er antwortet, der vornehmste Entzweck der Natur sey nicht gewesen, die Menschen kränklich zu machen; denn dieses würde der Ursache alles Guten gar schlecht anstehen; sondern indem sie viel wichtige, wohlgeordnete, nüzliche und bequeme Sachen zubereitet und hervor gebracht hätte, so habe sichs befunden, daß einige Unbequemlichkeiten daraus entstanden u. s. w. Der Hr. **Böldicke** in seiner hist. Einleit. in die Lehre von der Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft S. XXVI. führet an, daß **Justus Lipsius** in seiner Philosophia Stoicorum gar wohl angemercket hätte, daß die Stelle des Cicero verstümmelt sey, und daß **Aulus Gellius** uns die ganze Schlußrede des stoischen Philosophen in Noctibus Atticis Lib. 6. c. 2. aufbehalten hätte, die er auch am angeführten Orte ganz abgeschrieben hat.

f) Der **Chubb**, der die freigeisterische Schriften in Engeland durch die seinige vermehrte, gab heraus: Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme & l'origine du Mal Amst. 732. 8.

g) **d'Ales de Corbet** gab heraus: Livre de l'Origine du mal. Einen Auszug daraus hat der Hr. M. **Ziegra** zu der Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt gemacht. Die gelehrten Erl. Zeitungen vom Jahr 758. S. 473. haben auch dieses Buchs gedacht.

h) Dieser **Joh. Clarke** war der leibliche Bruder von dem **Sam Clarke**, der mit den Hrn. von Leibniz über die wichtigsten Materien in der Weltweißheit Briefe wechselte. Er schrieb zween Bücher: 1) Disquitio de Caussa & Origine mali, Lond. 720. 2) de Caussa & Origine mali moralis 721. Die Nachrichten davon stehen in Neuen Zeit. von gelehrten Sachen auf das Jahr 720. S. 761. und in den Actis Eruditorum 721. im Monat Jul. S. 318. ff.

i) Der Hr. geheime Rath **Darjes** schrieb eine Abhandlung von der Quelle und von der Zulassung der Sünde. Sie ist in seinen philosoph. Nebenst. Th. 1. Saml. 2. die 3te S. 91–128.

k) **Wilhelm King**, Erzbischof zu Dublin in Irrland, hat sich durch folgende Schrift, die hier eine der vornehmsten mit ist, sehr berühmt gemacht: de Origine mali. Sie kam zu Dublin 702. und in eben dem Jahre zu London 702. in gr. 8. heraus, wie man aus dem Leben des Hrn **Bayle**, welches für der Gottsched. Ausgabe seines hist. Wörterbuchs stehet, S. 98. sehen kan. Sie wurde 1704. in Bremen nachgedruckt. Die Absicht des Hrn. **Kings** gienge dahin, die Schwierigkeiten aufzulösen, welche der Bayle von seinen Manichäern wieder das physikalische und sittliche Uebel, wenn nur ein guter, heiliger und gerechter Gott wäre, machen ließ. Er wurde fast in allen der besten Monatsschriften von ihren Verfassern

gerühmet, als in den Nouvelles de la République des lettres in Monath May 1703. art. V. S. 554. f. in den unschuld. Nachr. im Jahr 1704. S. 345. f. in den Memoires de Trevoux de l'an 1706. art. LIII. S. 707. ff. in Actis Erudit. Weil der Herr **Bayle** das Buch in Holland nicht antreffen konte; so machte er in seinen Reponses aux Questions d'un provincial nur allgemeine Anmerckungen über die langen Auszüge, die der Herr **Bernard** in seinen Neuigkeiten der gelehrten Welt verfertiget hatte. Der Hr. von **Leibniz** sezte auch einige Anmerkungen über des **Kings** Buch auf, weil er etliche falsche Säze zu Erkentnißgründen, sonderlich den irrigen Begrif der Freiheit, dessen ich oben §. 5. Buchst. c. hist. Abschn. Hauptst. 12. gedachte, angenommen hatte. Sie sind auch der teutschen Uebersezung der Theodicee vom Gottsched beigefüget worden.

l) Die Theodicee des Hrn. von **Leibnizens** bleibt ohne Zweifel unter allen das Hauptbuch, welches von dieser Materie geschrieben worden ist. Es kam zu Amsterdam 1710. in französischer Sprache unter der Aufschrift zuerst heraus: Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme & l'origine du mal. Mit welchem allgemeinen Beifalle es von den Weltweisen und Gottesgelehrten unter allen Religionsverwandten aufgenommen wurde, ist leicht zu begreifen. Denn in diesem Buche trift alles, was an Leibnizen, der Teutschlands Ehre ist, groß war, wie in einem Mittelpunkte zusammen. Man machte davon lateinische und teutsche Uebersezungen. Unter den leztern behält wohl die Gottschedische, die zu Hannover und Leipzig im Verlage des Försters und Sohnes Erben 1744. 8. heraus kam, den Preis. Bisher hatte sich niemand der Sache Gottes gegen den Bayle und seine Spöttereien mit einem so guten Erfolge angenommen. Der Hr. **Böldicke** kan es nicht wohl verantworten, wenn er den Leibniz auf eine feine Art beschuldiget, daß er sein Lehrgebäude aus dem **King** genommen hätte. „Vielleicht gedenckt ein Leser, schreibt er S. XXXIV. §. 19., diese Wahrheiten, so bereits 1702. ans Licht getreten, sind ia fast eben diejenigen, so hernach in der Leibnizischen 1710. ans Licht gestellten Theodicee bewundert worden Er hat Recht.„ Man hat ihn mehrmahlen des gelehrten Diebstales beschuldigen wollen. Wie wenig die Worte des Hrn. Böldickens: **Er hat Recht**, statt finden können, wird klar werden, wenn ich des **Kings** und des **Leibnizens** Lehrgebäude vortragen muß, die man nur vergleichen darf. Es fehlte nicht an Gelehrten, die Manches an dieser Theodicee auszusezen fanden. Auser dem Hrn. **Buddeus**, dessen Streitschrift ich §. 1. angeführet habe, sind noch folgende anzumercken. **Charitheus** Gedancken über die Leibnizische Theodicee, welche in den unsch. Nachr. auf das Jahr 1710. S. 410. ff. und 494. ff. stehen. Der Hr. Canzler **Pfaff** in seinem Schediasmate de morte nat. S. 9. ff., der das ganze Lehrgebäude des Hrn. von Leibnizens ein bloses Spiel des Wizes nannte. Ingleichen in seiner Diss. tertia Antibaeliana de origine mali S. 9., eiusd. Primit. Tubing. S. 53. 246. 247. **Sam. Clarck** im zweiten seiner Briefe, die er mit Leibnizen gewechselt hat.

m) Der **Lubin**, der ein öffentlicher Lehrer der Dichtkunst und Gottesgelarheit in Rostock war, gab heraus ein Buch, unter der Aufschrift: Phosphorus, de

prima

prima causa & Natura Mali, in quo multorum grauissimae & dubitationes tolluntur & errores deteguntur, Rostochii 1596. 12. Im Jahr 1601. kam in 8. eine neue sehr vermehrte Ausgabe zum Vorschein. Auf dem Titelblatte ist eine recht hieroglyphische Vorstellung vom Summo ente bono und dem Nihil vel Malo gestochen, und bei der neuen Ausgabe sind die Worte: tractatus Hyper-Metaphysicus weggelassen worden. Beide Ausgaben sind ungemein rar, wie beinahe alle seine Schriften. Unter selbigen vorzüglich 1) Noui Iesu Christi Testamenti noua editio Graeco-Latino-Germanica interlinearis siue parallela. Studio E. Lubini Rost. 615. 4. 2) eiusd. Monotessari siue historiae Euangelicae ex quatuor Euangelistis contextae & in sex libros distributae Lib. I. & II. Francf. 612. 4. Er machte sich durch sein Lehrgebäude, davon in folgenden ich die Vorstellung machen werde, viele Feindschaft. Sein Hauptgegner wurde der D. **Albert Grauer**, ein sehr zänckischer Mann, der D. **Georg Mylius, Leonhard Hutter, Conrad Schlüsselburg, Pet. Piscator, Joh. Maior, Nik. Petraus**, erklärten sich für den **Grauer** beifällig, deren Urtheile er drucken ließ. Er gab eine Wiederlegung des **Lubins**, welche auf des leztern sein Apologeticum Rost. 1600. und 1605. 4. folgte, das ich noch nie gesehen habe, heraus: Antilubinus, h. e. Elenchus Paradoxorum & Emblematum Caluinisticorum D. Eilhardi Lubini in Phosphoro de prima causa & Natura Mali. Item solida Responsio ad eiusdem elumbem Apologeticum Magdeb. 1607. 4. Der Herr **Baillet** in Traité historique & Critique de celle qui portent le titre d'Anti Tom. I. S. 396. führet auch die Schrift des Grauers an, die beinahe weit seltener ist, wie des Lubins Buch selbst. Der Herr **Reckerman** in seinem Compendio Systematis Metaphysici Parte 1. c. 3. p. m. 1889. und Parte 2. c. V. S. 1905. legt ihm unerwartete Lobsprüche bei, und nennt den Tractatum Lubini *egregium*. Der Streitigkeit und des Verdrusses, der daraus erwuchs, ein Ende zu machen; so that der Lubin nicht nur eine **kurze Erklärung** für den ganzen akademischen Senat, wobei die Superintendenten aus dem ganzen Herzogthume Mecklenburg gegenwärtig waren, sondern ließ auch eine Revocation drucken: Tractatio Theol. de natura peccati ad Theologos Aug. Conf. in Germania Rost. 1607. 4. Beide ließ **Grauer** bei seinem Anti-Lubino mit Anmerkungen abdrucken. Weil man damit volkommen zufrieden war, so wurde Friede.

n) Der **Jak. Martini** schrieb einen Tr. de caussa peccati, Noribergae 1641. 8. Seine Absicht gieng dahin, den Luther u. Melanchthon wieder die katholische, sonderlich den Bellarmin zu vertheidigen, welche iene beschuldigten, daß sie lehrten: Gott sey Urheber des Bösen.

o) Der Herr Pastor **Palm** gab heraus eine Abhandlung von der Unschuld Gottes bei der Zulassung des Bösen und dem Fall unserer ersten Eltern. Ingleichen fortgesezte Abhandlung von der Unschuld Gottes bei der Zulassung des Bösen und dem Fall unserer ersten Eltern. Diese Schriften sind gegen den Herrn Reinbeck in Berlin gerichtet.

p) Der Herr **Reinbeck** sahe sich durch vorige Schriften veranlasset, herauszugeben: Beantwortung der Einwürfe, welche ihm in einer onlängst herausgekommenen Schrift gemacht worden, unter den Titel: Abhandlung von der Unschuld Gottes bei Zulassung des Bö-

sen, Berlin 1736. 8. Es kamen noch andere mit in diesen Streit, die bald den Hrn. Reinbeck, bald den Hrn. Palm vertheidigten. Ein Ungenannter, welcher der Hr. **Georg Christ. Ibbeck** ist, ließ drucken eine vorläufige Antwort auf die neue Vorrede zu der Abhandlung von der Unschuld Gottes, welche der Hr. Palm selbst gemacht hatte, 1737. Ein anderer, der sich einen Wahrheit liebenden Schlesier nennte, gab heraus: Bescheidene Anmerkungen über Herrn Palms Abhandlungen von der Unschuld Gottes bei der Zulassung des Bösen. Der Hr. **Böldicke** legt dem Verf. das Lob bei, daß er die Controversien im Grunde eingesehen hätte. Der Hr. **Georg Ludwig Oeder** mischte sich auch in diesen Streit, und schrieb: Eines unpartheiischen Lehrers treugemeinte Vorstellung an alle Theologen der evangelischen Kirche bei Gelegenheit einer gefährlichen neuen Streitigkeit zweyer berümter Lehrer zu Hamburg und Berlin über die Frage von der Zulassung des Bösen in der besten Welt. Der Hr. Consistorialrath Reinbeck that wohl, daß er ihm nicht antwortete, und den Grund davon in einer Abfertigung eines Anonymi also angab: Was solte ich mich mit einem Manne einlassen, der - - - mich um Gottes willen bittet, den Saz zurück zu nehmen, daß **Gott keine Creatur mit unendlichen Kräften und Eigenschaften hervorbringen könne.** Ein anderer nennt sich **Theophilus Sincerus**, und schrieb ein Sendschreiben an Alethophilum, von den durch den Gebrauch der Wolfischen Philosophie veranlasseten neuern theologischen Streitigkeiten, in welchen gezeigt wird, daß dieselben grosen Theils in Wortstreit und Mißverstand beruhen. Der Hr. **Böldicke** S. LXXV. rühmet diese Schrift sehr wegen der Aufrichtigkeit, Unpartheilichkeit und Einsicht ihres Verfassers. Mehrere Nachrichten trift man von dem Streite zwischen den Hrn. **Palm** und **Reinbeck** in der zwoten Fortsezung der Heinsischen Kirchengeschichte. S. 722. an.

q) Wir haben vom **Rolof** zwo Predigten vom Ursprunge und göttlicher Zulassung des Bösen über Matth. 13, 24-30. Jena 732.

r) Die Aufschrift des Buches lautet also: Francisci Mariae Spinelli, principis scaleae de origine Mali Dissertatio, Neapoli 750. Ex Typogr. Ben. et Ign. Gessati in gr4. Der Hr. von **Windheim** in Tom. VII. der philosophischen Bibl. S. 562. hat eine Anzeige davon gegeben.

s) Wir haben vom Hrn. **Strangen** Lib. IV. de Voluntate et actionibus Dei circa peccatum, Amstel. 1657. Er war ein reformirter Prof. in Academia Glasguensi. Diese Schrift enthält viel nüzliches und merckwürdiges. Sie verdienet, gelesen zu werden.

t) Das Buch des **Turners**, das zu London gedruckt ist, de primi peccati introitu habe ich nirgends antreffen können.

u) Die Schriften der Ungenannten sind folgende: 1) H. M. A. C. P. z K. gründliche Anleitung von der Freiheit des Menschen zu urtheilen, wobei die Fragen erörtert werden: ob und wie man sagen könne, daß Gott das Böse zulasse? ob und wie man sagen könne, daß Gott über das Böse zürne, Bresl. und Leipz. 739. 8. 2) Vorstellung von der Zulassung des Bösen und der besten Welt, Onolzb. 8. 3) Neuer Versuch von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprunge des Uebels 737. 4) Gedancken von dem Ursprung-

sprunge des Bösen, welche aus dem Engl. ins Teutsche übersezt und zu Hannover 731. gedruckt worden sind. 5) B-- occurrit difficultatibus in Doctrina de causa peccati et Libertate obuiis, Hagae Comitum 720.

§. 3.

Ich hänge noch einige Schriftsteller an, welche, theils zur Geschichte der verschiedenen Lehrgebäude, die die Weltweisen in dieser Materie ersonnen haben, theils zur Aufklärung der Sache sehr brauchbar sind. Ihre Verfasser sind folgende: 1) Jak. Thomasius, 2) Joh. Albert Fabritius, 3) Isaak von Beausobre, 4) Cyr Spangenberg, 5) Jak. Benignus Bossuet, 6) Joh. Christoph Wolf, 7) M. Paul Slevogt.

1) In seinem Schediasmate historico, quo varia ad Historiam tum philosophicam tum Ecclesiasticam pertinentia discutiuntur, Lipsi. 1665. 4. sonderlich S. 23 ff. Sein Sohn der **Christian Thomasius** gab diese Schrift vermehrter unter folgender Aufschrift heraus: Iac. Thomasii origines historiae philosophicae et ecclesiasticae, Halae 1699. in 8. S. 43. ff. Ingleichen in seiner Exercitat. de stoica mundi exustione, Lipsi. 676. 4.

2) Der Hr. **Fabritius** hat sowol in Bibliogr. antiqua Cap. 8. S. 238. 239. als auch in Biblioth. Graeca Lib. 5. c. 1. p. 280. seqq. sehr vieles zusammengetragen, sonderlich was die Geschichte der Manichäer betrift, das man nuzen kan.

3) Der Hr. von Beausobre hat sich um die Geschichte des Manichaeischen Systems sehr verdient gemacht. Er schrieb: Histoire de Manichée et Manicheisme in zwo Theilen Amst. 734. u. 739. in 4. Es ist dieses ein Werck von unendlicher Arbeit. Die Journalisten zu Trevoux waren beinahe die einzigen, die ihn heftig angriffen. Er antwortete ihnen im 37sten und 43sten Theile der Bibliotheque Germanique S. 116. f. Der zweete Theil dieses wichtigen Wercks kam nach seinem Todte heraus. Denn er sturb den 6. Oct. 1737.

4) Von dem **Spangenberg** haben wir auch Historiam Manichaeorum, Urselli 578. Die mir fehlet, wie überhaupt auch die übrigen histor. Schriften dieses Mannes sehr selten vorkommen.

5) In des Bossuets Defense de la Tradition, et des saint Peres Liv. II findet sich die Erklärung der Lehre des Augustins. Die erste Sünde, sagt er, sey nur von Gott, aber weiter nicht, als von ihm zugelassen. Die übrige physische Uebel wolte Gott, in so fern sie als Strafen der vergangenen Sünden anzusehen wären.

6) Die Aufschrift des gelehrten Buches des Herrn **Wolfens**, das er schrieb, ehe er noch Professor der orientalischen Sprachen, und Pastor in Hamburg wurde, ist folgende: Manichaeismus ante Manichaeos et in Christiano redivivus, seu Tractatus historico-philosophicus etc. Hamb. 707. 8. Ich bin froh, wenn ich den ganzen Titel des Buchs, der eine ganze Seite ausmacht, gelesen habe, und noch beschwerlicher würde es für mich seyn, wenn ich ihn ganz abschreiben solte. Seine vortrefliche Bibliotheck, die nach der Zeit bis auf

24000 Stück an Büchern, die 700 Disputationsbände nicht gerechnet, gestiegen war, konte ihn Vorrath genug geben, ein gelehrtes Werck von dieser Materie zu schreiben. Es würde der Hr. Verfasser seinem Buche eine gröfere Vollkommenheit und Brauchbarkeit verschaft haben, wenn er es in kleinere Abschnitte getheilet, und mit einem guten Regisier versehen hätte. Er theilet das ganze Buch in drei Abschnitte. Die Sect. I. handelt de origine falsae opinionis de duobus principiis contrariis, Sect. II. de Vniuersalitate huius erroris, Sect. III. de Vanitate huius sententiae de duobus principiis.

7) Ich darf die Gelegenheit nicht vorbei lassen, eine Schrift des **Paul Slevoges**, der sich auf dem Titel **Sclevogt**, und in der Unterschrift der beigefügten Epistel an einen Ungenannten, den er Reverendum et clarissimum virum Dn. L. N. S. D. Ecclesiae pastorem, nennt, **Schlevogt** schreibt, hier anzuführen, die eine der allerseltensten ist. Die Aufschrift ist folgende: *Pauli Sclevogti*, M. Philosophi et Vatis Caesar. *Pervigilium* de dissidio Theologi et Philosophi in vtriusque principiis fundato. Vbi duo pariter evolvuntur: I. sartis tectis per quam multis philosophiae principiis, vt hodie in nostris docentur scholis, *Pontificios*, pro quibus ea faciunt, solide refutari non posse: II. Cum veritas plerisq. opinanibus, vna sit ac simplex et inter Theologiam ac Philosophiam repugnantia nunquam detur, inter Theologum autem et Philosophum nunquam non detur necessario, *ipsorum saltem iudicio*, vel non haberi veram Theologiam, vel non veram Philosophiam. Publici Iuris factum a L. N. S. D. Verbi ministro in Saxon. Impressum *Gansani*, etc. Anno Dei-Hominis post seculum sextum decimum tertio-vigesimo, oder 623. 4. Der Verf. handelt einige Fragen ab, darüber dazumal unter den Gottesgelehrten Streit entstanden war. In dem Discursu quarto S. 64. ff. handelt er die Frage ab: An Deus sit causa peccati per accidens? Es ist bekannt, daß der **Georg Calixtus** in Helmstädt in seinen theologischen Vorlesungen, die zu Goslar wieder seinen Willen in 8. gedruckt, und von seinem Sohne in 4to wieder aufgelegt wurden, den Ausdruck gebraucht, und Gott eine Ursache des Bösen, aber auf eine zufällige Weise, genannt habe. Die Veranlassung zu dieser Schrift war der Streit, den der D. **Hoffmann** mit der philosophischen Fakultät in Helmstädt über die Philosophie hatte, besonders über die Frage: ob die Philosophie der Theologie wiederspreche, und ob ihre entgegengesezte Säze zugleich wahr seyn könten? Der vortrefliche **Caselius**, der bei Hofe sehr wohl stund, brachte es dahin, daß er wiederrufen, und im ganzen Senate den Philosophen Abbitte thun mußte. Es kan seyn, daß des **Slevogts** Schrift, der nach der Zeit nach Jena, als Lehrer der Weltweisheit gerufen wurde, zu verkaufen verboten, und aus der Ursache so selten worden sey.

§. 4.

Nun komme ich zur Geschichte der Lehrgebäude, welche die Weltweisen gemacht haben, den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären. Man hat zweierlei zufällige Uebel in der Welt, die physische und die

die moralische, deren Ursachen zu untersuchen sind. Die Untersuchungen vom Ursprunge der metaphysischen Uebel, oder Einschränkungen der Kreatur wurden durch iene Aufgaben mit veranlaßt. Die keinen Gott glauben, wie die Atheisten, die keine Regierung Gottes annehmen, wie Epikurus, die keine Freiheit vernünftiger Geschöpfe zu geben, wie die Fatalisten und Spinozisten, die sind um solche Lehrgebäude ganz unbekümmert, weil sie dergleichen nicht nöthig haben.

Anmerk. Die Weitläuftigkeit, für der ich mich aus gar vielen Ursachen fürchten muß, verbietet mir, mich auf die Erzehlung aller Systemen, besonders der ältesten Weltweisen, der Pythagoräer, Platoniker, Peritpatheticker, Stoicker u. s. w. hier ein zulassen. Man wird hoffentlich mit dem zufrieden seyn, was man hier von dieser Geschichte angeführet finden wird.

§. 5.

Das älteste Lehrgebäude, den Ursprung des Bösen zu erklären, ist der **Manichäismus**. Dieser Irthum ist weit älter, als das Christenthum und der **Manes**, von welchen er im dritten Jahrhunderte seinen Nahmen empfing. Schon der **Zoroaster** ein Philosoph aus Oberasien, und der **Plutarch** haben diesen Irthum gelehret, deren Lehrgebäude ich unten anführen werde. a) Unter den Christen wurde er erst durch den **Marcion** b), durch den **Manes** c), und durch den **Paul** d) bekannt und fortgepflanzet. Der Herr **Bayle**, der in seinem bekannten Lexicon von diesen drei Kezern drei reichhaltige Artickel verfertiget hat, die einen recht guten Vorrath zur Geschichte des Manichäismus enthalten, ward ein Vertheidiger dieses Irthums, den er besser aufzupuzen wuste, als dessen Erfinder. Er verbarg auch die Ursache nicht, die ihn dazu bewogen hatte e). Jedoch! er will durchaus sich nicht aufbürden lassen, daß er selbst ein Manichaeer gewesen wäre f). Ein ganzes Heer von den größten Gelehrten seiner Zeit, ein Joh. **Clerk**, **Willhelm King**, Isaak Jaquelot, Peter Jurieu, Bernard Lamy, Pet. Naudäus, Joh. de la Placette, von **Leibniz**, und noch mehrere zogen wieder ihn zu Felde, und machten ihm genug zu schaffen g). Dieienige, die das Urwesen, von dem sie den Ursprung des Bösen herleiten, Gott, dem sie alles Gute der Welt zuschreiben, als gleich ewig und unendlich an die Seite sezen, sind gar leicht zu wiederlegen h). Mit der Gattung aber, die von einer für sich bestehenden Materie, die Gott in die Bewegung gesezt hat,

oder

oder von dem Satan den Ursprung des Bösen herleiten, hat man gewiß mehr zu thun, wenn man zeigen soll, daß dadurch keine Schuld auf Gott falle i).

a) Man nennt mit dem Hrn. Hyde diejenige, die dieses Lehrgebäude annehmen, Dualisten. Die alten Griechen und neuere orientalische Völcker sagen einhellig, der Zoroaster habe den guten Gott Oromazes, oder vielmehr Oromasdes, und den bösen Gott Ahrimanius genannt. Es ist noch zweifelhaft, ob er sie für zwo ewige einander entgegen gesezte Urwesen gehalten habe, welcher Meinung Leibniz in der Theodicee §. 144. zugethan ist. Augustin, der anfänglich selbst dieser Sekte ergeben war, und in den Streitigkeiten mit den Pelagius anders Sinnes wurde, wie der folgende Paragraph zeigen wird, stellet ihr Lehrgebäude c. 46. de Haeresibus auf die Art vor, daß sich diese zween Urwesen geschlagen, und daß sich im währenden Gefechte das Gute und Böse mit einander vermischet hätte. Plutarch in seinem Buche von der Isis und dem Osiris sagt, es sey ohnmöglich, daß ein einziges Wesen, es mag gut oder böse seyn, der Ursprung aller Dinge gewesen. Er sezet, nachdem er seinen Saz durch verschiedene Gründe bewiesen, dieses hinzu: Es kan nichts bestehen, es habe denn seine Ursache, woher es entstanden ist. Was seiner Natur nach gut, kan nimmermehr der Ursprung des Bösen seyn, folglich muß in der Natur etwas seyn, woraus nicht allein das Gute, sondern auch noch etwas anders, woraus das Böse, als von seiner Ursache her entspringet. Dieser Meinung sind die allermeisten und klügsten unter den Alten gewesen, welche zwo ihren Eigenschaften nach einander entgegen gesezte Gottheiten angenommen, deren eine die Urheberin alles Guten, die andere alles Bösen ist. Der Verfasser der Pensees libres sur la religion, die man ins Teutsche übersezt hat, sagt S. 70. auch, daß Pythagoras und Plato eben diese abscheuliche Meinung gehabt hätten.

b) Marcion, dessen Vater ein gottesfürchtiger Bischof zu Sinope einer Stadt in Paphlagonien war, sündigte wieder das Gesez der Keuschheit, darum verurtheilte ihn sein Vater nach der strengsten Kirchenzucht. Dieses gab ihm Anlaß, ein Schüler des Cerdo zu werden, bei welchen er den Manichaeismus eingesogen hatte. Er bekam Anhänger und stifte überall zum Troze der Rechtgläubigen Kirchen. Diese Nachrichten giebt der Herr Bayle von ihm. Der Hr. Canzler von Mosheim in seinen Comment. de rebus Christianorum ante Constantinum M. S. 404. sagt von ihm mehr nicht, als folgendes: de Marcionis vita et fatis non multo plura, quae *pro certis* haberi queant, posteris tradita sunt. In exponenda illius *doctrina* magna est scriptorum veterum varietas.

c) Der eigentliche Nahme dieses Irrgeistes, der im dritten Jahrhunderte lebte, war Cubrikus. Er war ein Sklave des aus dem jüdischen Lande entwichenen Terebinthus, der sich in Persien Budda nennte. Er verehlichte sich mit der Witbe seines Herrn, der vom Dache stürzte, und den Halß brach, da er durch Hülfe der Geister fliegen wolte. Er wurde durch diese Heurath ein Mann von grosen Reichthümern, änderte seinen Namen, und nannte sich

Manes

Manes, welches in der Persischen Sprache einen Priester bedeutet. Der König Sapores ließ ihn rufen, seinen krancken Prinzen gesund zu machen, den er aber durch seine Zauberei tödtete. Darauf ließ ihn der König ins Gefängniß schmeisen, ihm die Haut abziehen, solche am Thore aufhencken, und das Fleisch den Hunden vorwerfen. Man schlage nach den Cave in hist. litter. Tom. II. S. 34. und Weißmann in Hist. Eccl. T. I. Sec. III. §. 19. Der Jak. Tolle in seinen Insignibus Itinerar. ital. S. 127. führet seine irrige Lehren an. Duo rerum, habe er gelehret, esse principia contraria alterna et ingenita. Bonum Deum Lucem: malum Deum Materiam siue Tenebras adpellabat. Adamum et Euam commota aduersa parte animae malae, a tenebrarum principibus generatae, ad concubitum declinasse: ita eos lapsos esse et peccasse; sed postea sanctius vixisse. Legem Mosaicam a principe tenebrarum datam: inde quoque Prophetas sua accepisse: omnesque adeo V. T. esse reiiciendum - - fatum omnia regere, fato fieri omnia.

d) Dieser Paul wurde das Haupt der Manichäer im siebenten Jahrhunderte, und seine Anhänger nennte man Paulicianer, oder wie andere sagen, Paulianisten. Man kan den weitläuftigen Artickel von dieser Sekte beim Bayle nachschlagen.

e) Bayle führet im Art. Manichäer, die Ursache an, warum er sich vorgedachter Kezer Irthümer so sehr annehme. Man solte ihm nur folgende Fragen hinlänglich beantworten: Wenn der Mensch ein Werck eines einzigen allgütigen, allerheiligsten, allmächtigsten Wesens wäre, könte er wohl den Krankheiten, der Kälte, der Hize, dem Durst, dem Schmerz, und dem Verdrusse unterworffen seyn? Könte er so viele Neigungen haben? könte er so viele Laster begehen? könte die höchste Heiligkeit eine unglückliche Kreatur hervorbringen? Im Art. Paulicianer, gestehet er, daß ie mehr man der Materie nachdencke, die Schwierigkeiten aufzulösen, um so vielmehr erfahre man, daß das natürliche Licht der Philosophie diesen gordischen Knoten immer fester zuziehe und verwickele. In der Anmerkung Buchst. M. sezt er hinzu: Die beste Antwort, die man natürlicher Weise auf die Frage geben kan, warum Gott erlaubet habe, daß der Mensch gesündiget? ist, daß man sage, ich weiß es nicht, ich glaube nur, daß er Ursachen dazu gehabt, die seiner unendlichen Weisheit anständig, mir aber unbegreiflich sind.

f) Es will Bayle, wie man aus seiner Lebensbeschreibung S. XCII. welche seinem Wörterbuche vorgesezet ist, ersehen kan, dem Ungenannten, welcher zu Paris gegen ihn hatte drucken lassen: La distinction et la Nature du Bien et du Mal, worinne man den Irrthum der Manichäer, und die Meinungen des Montagne, des Charron, und des Hrn. Bayle bestreitet, nicht eingestehen, daß es zwo solche Urwesen gebe, und daß er die Lehrverfassung der Manichäer annehme. Er behaupte nur, daß die Meinung der Manichäer, wie falsch und gottlos sie auch seyn möchte, die andere Lehre mit solchen Einwürffen angreife, welche das Licht der Natur nicht auflösen könnte.

g) Es wäre mir etwas leichtes die Schriften seiner Gegner, und die Antworten des Baylens vollständig genug anzuführen, wenn ich nicht so kurz in dieser Geschichte seyn müßte, als möglich. Man findet ein sehr gutes Verzeichnis

davon in zuvor gedachter Lebensbeschreibung des Herrn Bayliens. Der Hr. Fabritius in seinem Delectu S. 383. hat auch einige davon gesammlet. In des Hrn. Pfaffens und Buddeus Disp. de origine mali, wie auch in des leztern Institut. Theol. Dogm. Lib. 3. c. 2. S. 643. f. sind viele zu finden.

h) Dieienige von der manichäischen Sekte, welche zwo gleich ewige Urwesen des Guten und Bösen annehmen, müssen folgenden natürlich erkannten Warheiten wiedersprechen. Sie müssen sagen, daß das unendliche Wesen nicht ein einziges. Sie müssen in einer unendlichen Kraft ganz entgegen gesezte Neigungen zum Guten und Bösen annehmen. Sie müssen behaupten, daß einer unendlichen Kraft wiederstanden werden, und selbiger die innere Gerechtigkeit nicht nothwendig zukommen könte.

i) Würde ein solcher Manichäer, der die ewige unerschaffene Materie, oder den Satan, wie der Marcion that, zur Ursache alles Bösen in der Welt macht, nicht verlangen, folgende Fragen zu beantworten: warum bewegt Gott eine solche unreine und böse Materie? warum reiniget er sie nicht erst, ehe er die Welt daraus schuf? warum hat er den Satan geschaffen, und mit den Menschen verbunden? warum schränkte er die Gewalt des Satans durch seine Allmacht nicht ein? warum läßt er das Böse zu? Ein Epikuräer würde antworten, es geschicht alles von ohngefähr und Gott bekümmert sich um solche Dinge nicht, weil eine solche Sorge seiner Seeligkeit Eintrag thun würde. Allein diese Antwort hebt die Regierung der ganzen Welt auf, und sezt das Unbegreifliche nicht ins Licht, wie diese Verknüpfung aller Theile einer Welt auf eine so geschickte Weise durch ein Ohngefähr hervorgebracht werden könne. Ein Stoiker, ein Spinozist, würde antworten, alle diese Dinge entstehen aus einer Nothwendigkeit, die unvermeidlich, der nicht wiederstanden werden kan, und deren Gegentheil unmöglich ist. Allein, wo bleibt die Freiheit, die bei vernünftigen Geschöpfen wesentlich? Ein Peripathetiker, der der absoluten Nothwendigkeit, und dem Ohngefähr ausweichen will, wird antworten, die stärckere Neigung zum Bösen kommt vom ὕλη, oder von einer Materie her, welche veränderlich, unbeständig, flüchtig. Der Mensch ist zum Bösen geneigt, weil in ihm viel φαυλότητος ὑλικῆς, oder von ieder Materie ist. Allein, warum schuf, wird ein solcher Manichäer sagen, Gott den Menschen mit dergleichen reizenden Materie, zu sündigen? Ein Socinianer wird antworten, Gott konte den Mißbrauch der Freiheit nicht vorhersehen. Allein, nun gehet die nothwendige Präscienz in Gott verlohren. Auf allen Seiten Schwierigkeiten. Der Herr von Beausobre läugnet, daß die erste Gattung von Manichäern in der Welt gewesen. Siehe §. 3. histor. Abschn. Hauptst. 6. Sie hätten zwar die Materie für eine Ursache des Bösen, aber nicht für den zweeten Gott ausgegeben.

§. 6.

Der Prädestinatianismus ist das zweete Lehrgebäude, welches den Ursprung des Bösen erklären soll. Ich irre nicht, wenn ich sage, daß

daß der Grund vom Augustin dazu geleget wurde, der den Pelagius wiederlegen wolte a). Durch den Godeschalk, einen teutschen Benedictiner Mönch im neunten Jahrhunderte b), durch die iansenistischen Streitigkeiten in Franckreich c), und durch die Streitigkeiten der reformirten Kirche mit uns und den Arminianern d), empfing er von Zeit zu Zeit viel Nahrung. Man macht einen ewigen Rathschluß Gottes zur Ursache des Bösen, kraft dessen Gott einige zum Glück und zur Tugend, andere zum Unglück und zum Laster, einige zur Seeligkeit, andere zur Verdammniß, ohne alle obiektivische Gründe bestimmet habe. Ich will unten die fürchterlichen Vorstellungen, die Bayle davon gemacht hat, anführen. Er hat Recht, wenn er sagt, daß durch dieses System die Schwierigkeiten nicht gehoben, sondern noch weit gröser würden, als beim Manichäer e). Man hat unter den Papisten und Reformirten geläugnet, daß die Kezerei der Prädestinatianer in der Welt gewesen wäre, deren Würcklichkeit sonderlich der Jak. Sirmond bewiese f). Dennoch warf man gar vielen unter allerlei Religionspartheien den Prädestinatianismus vor g).

a) Dieses beiahet der Herr **Buddeus**, wenn er in seinen Instit. Theol. Dogm. S. 1188. b. davon also schreibt: Etenim, cum *Augustinus*, vti constat, saepiusque dictum est, Pelagianorum erroribus fortissime se opponeret; eum ad alterum quandoque declinasse extremum, et talia subinde adseruisse, *quae absolutae praedestinationi fauent*, negari nulla ratione potest.

b) **Hinkmarus**, Erzbischof zu Rheins, führet in seinem Buche de Praedestinatione c. 5. weitläuftiger c. 24. u. 27. seine eigene Worte an. Ego *Godeschalkus*, berichtet er von ihm, credo et confiteor, quod gemina est praedestinatio, siue electorum ad requiem, siue reproborum ad mortem, quia, sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinauit ad vitam aet.: similiter omnino omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter ipsorum mala merita idem ipse incommutabilis Deus, per iustum iudicium suum, incommutabiliter praedestinauit ad mortem merito sempiternam. Auf den Synodo Carisiacensi im Jahr 849. verdammte man seine Lehre, er aber wurde der Ehre eines Priesters beraubet, nach den Regeln seines Ordens mit Ruthen gepeitschet und im Coenobio Altivillarensi ins Gefängniß eingeschlossen.

c) **Cornelius Jansenius**, ein Holländer aus Leerdam, vertheidigte in seinem Buche: Augustinus Louan. & Paris. 1640. gegen die Pelagianer den Augustin. Ich will von seinen Händeln, die er darüber bekam, hier nichts erzählen, und auf das verweisen, was ich schon oben §. 4. Buchst. b. histor. Absch. Hauptst. 12. von ihm und seinen Streitigkeiten angeführet habe. **Mikropus** gab ein Buch, de praemotione physica heraus, welches die Jansenisten und

Occasionalisten, wie der Hr. Pfaff in Disp. de Origine mali sagt, für ganz unüberwindlich ausgaben. Durch den **Ludwig Molina** in seinem Buche: Libri Arbitrii Concordia, davon ich auch schon §. 3. Buchst. b. hist. Abschn. Hptst. 10. und §. 4. hist. Abschn. Hauptst. 12. umständlich geredet habe, bekam der Prädestinatianismus einen neuen Stoß. Er sagt, daß die spanische Lehrer, die Thomisten, weil sie nicht sagen konten, wie Gott die zufälligen Dinge mit Gewißheit erkenne, die Prädestination eingeführet hätten. Sie hätten vorgegeben, Gott wisse durch seine ewige Rathschlüsse alles vorher. Diesen widersprach der **Molina**, und erklärte vielmehr aus der Mittelerkentniß Gottes das Vorherwissen. So furchtsam man auch anfänglich in unsrer Kirche war, diese Erklärung der Molinisten anzunehmen; so allgemein wurde beinahe hernach der Beifall. Darum wurden wir von den Reformirten, wie die Molinisten von den Dominikanern, für Pelagianer und Semipelagianer gescholten. Der **Jak. Joseph Duguet**, ein vertrauter Freund vom **Arnauld** und **Quesnel** gab heraus: Traité de l'action de Dieu sur les Creatures, d. i. Abhandlung von der Würckung Gottes auf die Geschöpfe, worinne er das Lehrgebäude des **Molina** von Grund aus umgestosen zu haben glaubte, welche Schrift seinen Mitbrüdern viel Verdruß erweckte. Siehe den 5ten Theil des Nicerons nach der teutschen Ausgabe S. 508. f. Ich würde anführen, in welche Gefahr die Jansenisten durch die Bulle des Pabstes Clemens des XI. in Frankreich gesezet wurden, wenn es zu meiner Absicht hier nothwendig wäre. Allein die seltene Schrift: Cauſſa Quesnelliana &c. Bruxellis 1707. 4. ist einer Anzeige wohl werth.

d) Dasienige, was ich hier anzuführen hätte, trift man schon oben §. 4. histor. Abschn. Hauptst. 15. und dessen Anmerckungen, ingleichen §. 5. histor. Abschn. Hauptst. 17. und den darunter stehenden Anmerckungen an.

e) Die Stelle des Hrn. **Bayls**, auf die ich ziele, stehet im Art. Paulicianer im Buchst. F. S. 643. a. in der Mitte. Der einzige Ursprung, schreibt er, den ihr zulasset, hat nach euch, von aller Ewigkeit her gewolt, daß der Mensch sündige, und die erste Sünde eine ansteckende Seuche seyn soll: daß sie ohne Ende und Aufhören auf den ganzen Erdboden alle ersinnliche Verbrechen hervorbringe; und er diesem zu Folge dem menschlichen Geschlechte in diesem Leben, alle nur begreifliche Wiederwärtigkeiten, die Pest, den Krieg ; ; ; und nach diesen Leben eine Hölle zubereitet habe; worinne fast alle Menschen auf eine solche Art gepeiniget werden sollen, worüber einem die Haare zu Berge stehen, wenn man die Beschreibungen davon lieset. Wenn man euer Lehrgebäude mit Aufmercksamkeit untersuchet, so wird man erkennen, daß man so wol, als ich, zween Ursprünge, einen guten und bösen zuläßt; aber, an statt daß man dieselben, wie ich thue, in zween Subjekte sezet, dieselben in einem einzigen, und eben demselben Wesen mit einander verbindet, welches ungeheuer und unmöglich ist. In der Note †† sagt er: Nach den Molinisten hat Gott beschlossen, die Menschen in die Umstände zu sezen, worinnen er ganz gewiß gewust, daß sie sündigen würden; und er würde sie entweder in viel vortheilhaftere Umstände, oder nicht in diese haben sezen können.

f) Das rare Buch, darinne der Jak. Sirmond

mond die Würcklichkeit des Prädestinatianismus erwieß, und die sehr selten zu findende Wiederlegung des Piccinardi, habe ich oben §. 4. Buchst. a. histor. Abschn. Hauptst. 15. angeführet. Eben so selten ist die Schrift des D. Philipp Buch, Prof. zu Frankf. an der Oder, darinne er gleichfals läugnete, daß iemals Leute, die Prädestinatianer geheisen, in der Welt gewesen. Die Aufschrift ist folgende: Fabula haereseos praedestinatorum, infamandae orthodoxiae a gratia diu. aduersariis olim confictae & seculo nostro in scenam productae, adscititia veri specie exuta. Suis impensis impressa. Das ist die Ursache, warum es gar selten zu finden ist. Siehe des Fechts Sylloge S. 280.

g) Seit dem Luther und Calvin, schreibt Bayle am angezogenen Orte, erschienen sind, ist, nach meinen Gedancken, wohl kein Jahr hingegangen, worinnen man sie nicht beschuldiget hat, daß sie Gott zum Urheber der Sünde machten. Der Jurieu hält die Beschuldigung, in Ansehung des Luthers, für gerecht. Die heutigen Lutheraner geben eben dasselbe vom Calvin vor. Die Römischcatholischen aber geben es von beiden vor. Die Jesuiten geben es vom Jansenius vor.

§. 7.

Der Eilhardus Lubinus (§. 2. Buchst. m. histor. Abschn.) machte auch im Jahr 1596. ein neues Lehrgebäude, wenn es anders so zu nennen ist, vom Ursprunge des Bösen bekannt. Seine Säze, aus welchen er es aufgebauet hat, sind folgende: 1) Die algemeine Erfahrung lehret, es sind Uebel in der Welt, 2) das Böse ist sowohl der Substanz, als dem Accidenz entgegen zu sezen, darum ist es kein Ding, sondern ein Nichts (Nihil), 3) wahre Uebel heisen, die ihren Besizer unvolkommen machen, die Verwesung und der Untergang der Körper sind Uebel, in uneigentlicher Bedeutung genommen, 4) das Böse rühret nicht von einem mit Gott gleich ewigen Urwesen, auch nicht von Gott her, 5) das Böse hat gar keine Ursache, es sey denn eine fehlende (deficiens), die das Nichts ist, 6) der böse Wille der Engel und der Menschen ist die Ursache und der Ursprung des Bösen, 7) Gott hat nur das Böse zugelassen, und nicht gehindert, weil er es nicht konte und solte hindern a). Der Albert Grauer hat einen Auszug der Hauptirthümer aus dem Buche des Lubins gemacht, welchen er vor seinem Antilubinus unter den Titel: Catalogus Paradoxorum Lubini hat abdrucken lassen b). Ob man gleich den Ursprung des Bösen in diesem Lehrgebäude des Lubins aus dem Mißbrauche der Freiheit richtig angegeben findet; so sind doch die darinne angenommene Säze theils offenbar irrig, theils so übel zusammenhangend, daß es nicht füglich den Namen eines Lehrgebäudes verdienet, theils zur Auflösung aller Schwierigkeiten unzureichend c)

a) **Alle oben angeführte Säze werde ich mit den eigenen Worten des Lubins bestätigen. Der erste stehet** S. 10. Datur malum, quod vniuersali hominum experientia & consensu potest probari, & suam ipsius conscientiam quilibet tam in anima sua, quam in corpore suo habet testem. **Der zweete stehet** S. 39 und 59. Malum est, quod deficit & interit. Malum opponitur tam substantiae, quam accidenti, adeoque enti, per consequens debet Nihil. **Der Hr. Christian Dreier in** seiner Deductione **hat vom Lubin verschiedene seiner Säze angenommen. Er nennt die Sünde** S. 207. 214. 224. **ein** Non-ens und Nihil. **Er läugnet** S. 232., **daß die Sünde eine** caussam, **oder einen positivischen Bestimmungsgrund habe. Man findet ein mehreres hiervon in des Abrah. Calovs confiscirten** Historia syncretist. & Harmonia Calixtino-haeretica S. 369-397. **Der dritte Saz stehet** S. 29. Malum *verum* est, quod possessorem peiorem reddit, **und** S. 246. Malum est vel improprie sic dictum, per quod intelligit rerum corporearum corruptionem atque interitum: malum proprie sic dictum, per quod intelligit peccatum. **In der ersten Ausgabe** 1596. S. 8, **erkläret er sich über das** Malum **etwas weitläuftiger also:** *Malum* definio illam in omnibus & singulis creatis inclinationem, qua a perfectione sua deficiunt. Malum hac ratione subiecti, duplex, aut in spiritualibus, aut in corporeis: Vtraque ob Materiae, vnde orta, imbecillitatem ab excellentia sua desciscunt, sed alia tamen aliter: haec enim ratione, qua optimo adhaereant destituta Deo volente necessario: illa ratione & libera voluntate, qua aeternum Bono immorentur, nolente Deo sua peculiari culpa voluntarie deficiunt. In his proprie malum, in illis improprie dicitur. **Der vierte** stehet c. IV. S. 39-47. **alwo er durchs ganze Kapitel die Manichäer wiederleget hat.** Malum non est a Malo principio, Deo coaeterno. Nam 1) tunc essent duo contraria principia, quem errorem errasset Magorum primus *Zoroaster*, qui Manichaeis posteris auctor fuisset: 2) Principium est a quo omnia, & quod a nullo. Iam quia principium infinitum est, extra illud Nihil, & quia caussa caussarum est, erit & caussa rerum creatarum omnium, alias aliquid esset sine caussa. Nec a Deo malum est p. 47-51. Nam omne quod a Deo creatum optimum est, & si aliter malum esset, & ob id non est factum p 229. **Der Hr. Pastor Wolf hat daher zween Hauptfehler in seinem** Manichaeismo ante Manichaeos **gemacht. Einmal, daß er den Lubin unter die Manichäer** S. 270. **zehlet, die er doch ausdrücklich wiederleget. Hernach, daß er ihm den Gedancken beimißt, den er doch nirgends blicken läst, als hätte er das** Nihil **zu einem Gott gleich ewigen Principium des Bösen gemacht. Also darf man auch den geschicktesten Männern nicht allezeit trauen, wenn sie uns die irrigen Meinungen der Gelehrten erzählen! Dadurch ist oft mancher in eine Classe von Kezern geworfen worden, denen er doch feind war. Der fünfte Saz stehet** c. XVII. S. 209. Mala neque sunt aliquid in rerum natura, neque *habent caussam*, sed si quae sit adpellanda, illa est deficiens, Nihil. **Der sechste Saz findet sich** c. XX. S. 246-258. Praua angelorum & hominum voluntas se a Deo auertentium caussa & origo Mali est. Huius pravae voluntatis caussa vlterior est *superbia*, quae est sui admiratio, qua creatura non in Deo amplius, sed in se quaerit & Deum relinquit. - - In hac vltima

tima cauſſa mali, ſuperbia & materia prima, h. e. Nihilo quicunque inter Theologos et Philoſophos primas ducunt, conſpirant, & conſentiunt. **Der ſiehende Saz iſt S. 227. zu finden.** Cur Deus malum toleret, vel cur non impediat, quatuor verbis reſpondebo, *non debuit*, *non potuit*. Quae verba pauca cum prima ſpecie vel intuitu duriora videantur, prolixiori explicatione ſunt emollienda. *Ratio* autem *horum* eſt, quam omnium rerum cauſam et rationem ſuperius dixi, *voluntas* Dei, quae omnia ita creauit, vt creari debuerunt. Et cuius voluntatis cauſa vel ratio (cum illa ſit prima ratio et cauſſa, cauſſa cauſſarum, neceſſitas neceſſitatum, iuſtitiae fons et origo, bonitatis medulla et idea) quaeri non debet - - - - Deum malum impedire *non potuiſſe*, vel, vt idem mollius proferam, creaturas non debuiſſe aliter creare ac creatae ſunt. Non *debuit*, vt bonum ſciretur. Reſpondeo cum Lactantio p. 235. ad qu. cur Deus mala permiſerit? quia Malum ſi tollas, Boni cognitionem tollis. - - - At, inquies, Malum eſſe non debuit. Concedo ſane. Neque malum etiam quidquam eſt, et malum etiam eſt. Quodſi illud poſtulas, nullam rem creatam debuiſſe aut potuiſſe corrumpi, abſurda poſtulas etc.

b) **Das Verzeichniß der Irthümer des Lubins, das der Grauer gemacht hat, iſt folgendes:** 1) quod *oportuerit* diabolum et malum eſſe, eo quod fuerit Deus et bonum, atque hac de cauſſa Deum impedire malum non debuiſſe, 2) quod Deus Samſoni et Hoſeae *imperauerit fornicationes* c. V. p. 48., 3) ſi Deus vellet mendacium, homicidium etc. non fore ea peccata, quae homini alias vere ſunt peccata etc. 4) peccatum eſt *Nihil*, quod ſui ipſius ſit priuatio et negatio, illud Nihil, ex quo omnia ſint creata, atq. ſic Nihil negatiuum et a Nihilo negatiuo, 5) Deum nec *potuiſſe*, nec debuiſſe malum impedire c. 18. p. 227. c. 19. p. 135. ſeqq. 6) Bonum ſine malo nec *cognoſci* nec *eſſe* potuiſſe, 7) Adamum in ſtatu innocentiae ignoraſſe cognitionem *Boni* et *Mali*, nec ſciuiſſe bonum eſſe 8) Neceſſarium fuiſſe, vt homines peccarent, vt bonitas Dei manifeſtaretur, quae alias innoteſcere non potuerit, 9) Non poſſet intelligi, bonum aliquid eſſe finitum, niſi aliqua creatura ceſpitet et laberetur.

c) **Ich ſeze an dieſem Lehrgebäude dreierlei aus. Es enthält erſtlich offenbar falſche und ſich wiederſprechende Säze. Falſch iſt der Saz, daß das Böſe ein Nichts, folglich weder eine Subſtanz noch Accidens und doch würcklich ſey, vermöge des erſtern Sazes. Falſch iſt der Saz, daß das Böſe keine Urſache habe, und gleichwol giebt er zu, daß alles ſeine Urſache haben müſſe. Falſch, wenigſtens ſehr unbeſtimmt iſt der Saz, daß Gott das Böſe nicht hätte hindern können, und gleichwol giebt er die Allmacht Gottes zu. Es iſt aber auch zweetens, nicht zureichend alle Schwierigkeiten zu heben. Denn konte Gott das Böſe nicht hindern, und der Wille Gottes iſt, wie er ausdrücklich ſagt, die erſte und lezte Urſache von allen in der Welt; ſo wird Gott wahrhaftig der Urheber von der Sünde in der Welt, welches doch durch die Lehrgebäude ſoll auf die Seite geſchaft werden.**

§. 8.

Das vierte Lehrgebäude, den Urſprung des Böſen zu erklären, hat

hat den Wilhelm King zum Urheber. Er war einer der ersten, der sich bemühete, die Schwierigkeiten zu beantworten, welche Bayle durch seinen Manichäer machen ließ, wenn nur ein Urwesen aller Dinge, oder ein Gott angenommen würde, der das Böse, das er gar leicht hätte hindern können, zugelassen habe. Ich will auch hier die Hauptsäze anführen, welche das wesentliche in seinem Lehrgebäude ausmachen. Der erste Saz: Gott hat die gegenwärtige Welt nicht geschaffen, seine Ehre zu befördern, sondern seine Macht auszuüben und seine Güte mitzutheilen (§. 2. Buchst. b. S. 624. histor. Abschn. Hauptst. 20.). Der zweete Saz: Die Freiheit sey ein Vermögen, sich aus einem Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu bestimmen, ohne durch die Güte der Gegenstände bewegt zu werden (§. 5. Buchst. c. histor. Abschn. Hauptst. 12.). Der dritte Saz: Alles Gute und Böse werde allein durch den Willen Gottes bestimmt (§. 3. und Anmerk. histor. Abschn. Hauptst. 11.). Der vierte Saz: das physikalische Uebel sey zum Wesen der Dinge eben so nöthig gewesen, als die Gleichheit des Diameters zu einem Zirckel; und dieses nöthige Uebel schade der Güte Gottes nichts. Der fünfte Saz: das moralische Uebel entspringt aus dem Vermögen, eine üble Wahl zu treffen, und in die Sünde zu verfallen. Der sechste Saz: Es giebt nur drei Arten, den üblen Gebrauch der Freiheit zu hindern, daß Gott entweder kein mit Freiheit begabtes Wesen schaffen, oder seine Allmacht anwenden müssen, um diesen Mißbrauch zu hindern, oder Gott hätte ihn an einen andern Ort sezen müssen, wo er gar keine Gelegenheit zu einer üblen Wahl gehabt hätte. Aber alle drei Arten wären unschicklich für Gott gewesen, weil sie alle mehr Uebel in die Welt gebracht hätten a). Darum sey die Zulassung der Sünde rechtmäsig. Mir mißfällt dieses Lehrgebäude, theils weil es viel irrige Säze enthält, theils weil Gott dadurch zum Urheber der Sünde gemacht wird b).

a) Hätte Gott, schließt er, 1) keine freie Wesen erschaffen, so wäre die Welt nur eine blose Maschiene, und zu allen selbstthätigen Handlungen untüchtig gewesen: Denn die Materie ist zwar beweglich, aber nicht durch sich selbst. Je mehr etwas vermögend ist, zu empfinden, und eine Wohlthat zu erkennen, desto angenehmer muß es Gott seyn. Cap. V. Sect. V. subsect. 2. S. 202. ff. Hätte Gott 2) durch seine Macht hindern wollen, die Freiheit zu mißbrauchen; so würden weit grösere Uebel daraus entstanden seyn, als aus dem Mißbrauche dieser Freiheit selbst. Gott müste seine Art, mit freien Wesen zu handeln, gänzlich verändern; welches darinne bestehet, daß er sie durch Bewegungsgründe der Strafen und Belohnungen in der Schuldigkeit erhält.

Cap.

Cap. V. Sect. V. subs. 3. Hätte Gott 3) sie an einen andern Ort sezen wollen, wo sie gar keine Gelegenheit zum Mißbrauche der Freiheit gehabt hätten; so wäre das eben so viel, als wenn man das ganze menschliche Geschlecht zernichten wolle, welche gemacht worden sind auf der Erde, und sonst an keinem andern Orte zu wohnen. Es ist wahr, daß die Frommen dereinst an einen andern Ort sollen versezet werden, um daselbst ewig zu wohnen; allein es soll nicht eher geschehen, als bis sie auf der Welt zubereitet worden; wie die jungen wilden Bäume in einer Baumschule, ehe sie versezet werden, an einem andern Orte Früchte zu tragen, Cap. V. Sect. V. subs. 5. Auser dem behauptet er, daß die Summe des Glücks, welches in der Welt ist, die Summe des Unglücks in selbiger überwiege, Cap. II. §. 7.

b) Unter die irrigen Säze seines Lehrgebäudes rechne ich den ersten (§ 6. dogm. Abschn. Hauptst. 20.), den zweeten, oder seinen Begrif von der Freiheit (§. 4. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 12), den dritten Saz (§. 2. n. 2. Buchst. c. histor. Abschn. Hauptst. 11.) u. s. w. Er macht Gott zum Urheber der Sünde, weil er den göttlichen Willen zum einzigen Bestimmungsgrunde des Guten und Bösen macht, und behauptet, daß in Gott die Ursache liege, warum auf dieser Erde, und sonst an keinem andern Orte, wo so viele Reizungen zur Sünde sind, der Mensch wohnen soll, wodurch wieder die Schuld des Bösen auf Gott fällt.

§. 9.

Das fünfte System, den Ursprung des Bösen zu erklären, rühret vom Hrn. von Leibniz her. Die Einwürfe des Bayls gegen die Zulassung des Bösen, und die Unzulänglichkeit des Lehrgebäudes, das der King gemacht hatte, waren die Gelegenheiten, das seinige zu verfertigen. Es bestehet dasselbe aus folgenden Säzen. Das Böse ist in der gegenwärtigen Welt würcklich. Alles, was entstehet, hat seine Ursache oder zureichenden Grund. Gott, das allerheiligste Wesen, kan nicht der Entstehungsgrund des Bösen seyn. Das metaphysische Böse hat seinen zureichenden Grund in dem Wesen der Geschöpfe. Der verdorbene Wille der vernünftigen Geschöpfe ist der Entstehungsgrund des moralischen Bösen, woraus die physische Uebel entstanden sind. (Theodicee §. 151. S. 342. und §. 241. S. 449.). Dieser böse Wille ist in seinem Bezircke, was der Manichäer ihr böser Gott. (Theod. §. 26. S. 177.). Die gegenwärtige Welt, ohngeachtet aller dieser Uebel, übertrift alle übrige an Realitäten, oder ist der Ausdehnung und der Intension nach die gröste (Theod. §. 159. S. 351. §. 123. S. 299.). Gott konte, vermöge seiner höchsten Güte, Weißheit und Freiheit keine andere Welt wählen und erschaffen (Theod. §. 226. S. 435.). Gott konte auch das moralische Uebel nicht physisch hindern, weil er sonst selbst unaufhörliche Wun-

derwercke würde haben thun und die Ursache einer schlechtern Welt werden müssen (Theod. §. 155. S. 347. §. 131. S. 311.) Auf diese Weise fällt weder durch die Wahl dieser Welt, noch durch die Zulassung des Bösen die geringste Schuld auf Gott, noch wird er dadurch Urheber des Bösen in der Welt. Der Herr Buddeus a), Feuerlin b), Crusius, Böldicke, Darjes und andere haben verschiedenes an diesem Lehrgebäude ausgesezt c) Man findet bei verschiedenen Schriftstellern einen Auszug aus dem Leibnizischen Lehrgebäude, die aber selbiges nicht allezeit ihrem Erfinder gemäß entworffen haben d). Nun lässet sich auch der Unterschied zwischen diesen und den Kingischen Lehrgebäude deutlich genug einsehen e).

a) In der Disp. de origine mali von S. 63-95. findet man vieles an diesem Lehrgebäude ausgesezt. Man läugnet, daß in Ansehung Gottes mehrere mögliche Welten es gebe. In intellectu, heist es, diu. veritates ab obiecto ext. non dependentes, & extra voluntatem Dei existentes non dantur, *nec possibilis extra hunc mundum datur.* Man läugnet, daß Gott aus mehrern die beste Welt erwähle. Denn Gott hat, heißt es S. 72. die beste Welt nicht erwählet, weil sie die beste ist, sondern sie ist die beste, weil sie von Gott erwählet worden. Man läugnet also die objectivische Sittlichkeit der Dinge. Id saltem moneo, sententiam de *bonitate morali per se* gentilibus originem debere. Man läugnet §. 6. S. 76., daß in einer ieden möglichen Welt alles verknüpft, und wenn nur ein einziges Uebel von dieser Welt weg wäre, sie nicht die beste bliebe. Mundus, sagt man §. 7. sine peccato & infortunio fingi non tantum potest, sed *revera fuit in statu integritatis*, & ille quidem nostro deterior non fuit, sed *revera optimus.* Man behauptet, daß die gegenwärtige Welt mehr Böses, wie Gutes begreife. Sed in nostro, sagt man § 8. S. 81., mundo post lapsum omnino plus mal, quam boni esse, Sacra scriptura praeuia dicendum est conf. Gen. 6, 5. Rom. 5, 19. 20. Man läugnet, daß die Creatur noch vor der Sünde eine ursprüngliche Unvolkommenheit habe, weil sie eingeschränckt sey, und daß daher komme, daß sie nicht alles wissen, folglich irren, und moralische Fehler begehen könte, wie Leibniz in der Theodicee §. 20. behaupte. Man läugnet, daß Gott alles vergessen würde, was er sich selbst, was er seiner Weißheit, seiner Gütigkeit und Volkommenheit schuldig ist, wenn er nicht das erwählte, was unstreitig und sonder Ausnahme das Beste ist. Nam veritates, sagt man §. 13., de moralitate rerum extra Dei voluntatem in intellectu diu. esse nullas, sed fundare eas se in voluntate, & sic malum non in optimo mundo contineri. Et hinc Deum salua sapientia, bonitate & perfectione, respectu veritatum aeternarum impedire malum culpae posse, cum debitum indispensabile hoc modo adsit nullum. Hinc melius dicitur, quia optimus mundus secundum Dei voluntatem sanctam & sapientem, ille fuit, in quo quidem malum non fuit, sed qui malus fieri creaturarum intelligentium culpa potuit, *ideo* malum Deum permisisse.

b) Der

b) Der Hr. D. **Feuerlin** in seinen Obseru. eclecticis p. 7. Not. b. Spec. VII. sezt an dem Leibnizischen Lehrgebäude folgendes aus. Leibnitii hypothesis, Deum non posse non velle optimum - - non satisfaciet Baelianis obiectionibus. Etenim hic a priori redditur ratio permissionis mali, ast a priori absurditatis facile conuinci systema Manichaeorum concedit imo demonstrat Baelius in Dict. p. 1899. Deinde Baelius vel vrgeret, in hypothesi hac Deum non tantum esse causam, sed vnicam etiam causam, saltem malarum actionum moralium ext. atque naturalium, quae inde oriuntur, malorum, id quod difficultates quam maxime augeret, tantum abest, vt tollat, vel regereret, dum malum necessarium, ineuitabile, indeclinabile statuitur in idea mundi optimi, ita vt Deus non potuerit non eligere mundum, in quo sint mala mixta bonis, hunc ipsum mundum idealem aut possibilem vel esse alterum principium mali Manichaeorum, vel quam proxime ad illud accedere.

c) Ich will die Einwendungen, die der Crusius, Böldicke, Darjes gegen das Lehrgebäude des Leibnizens gemacht haben, so kurz vortragen, als sich nur thun läßt. Hr. D. **Crusius** und **Böldicke** sagen, daß dasselbe eine Nothwendigkeit einführe, so wohl wegen des Sazes des zureichenden Grundes, als auch wegen der Wahl des Besten. Der erste in seiner Disp. de limitibus principii rat. suff. §. 5. Der zweete in seinem abermaligen Versuche Th. I. §. 23. S. 39. ff. Sie verwerfen, daß die gegenwärtige Welt die beste (§. 5. Buchst. e. histor. Abschn. Hauptst. 22.). Sie sagen, die Sünde sey nach diesem Lehrgebäude unvermeidlich, und komme alle Schuld auf den Schöpfer, Böldicke 37. 45. 197. 203. 251. 252. 286. XLI- XLII. Man wirft selbigen vor, daß es die Zweifel des Baylens nicht völlig hebe. Denn wenn Leibniz sage: Gott hat die Sünde zugelassen, weil sonst ein gröseres Uebel unvermeidlich gewesen wäre, so würde Bayle antworten, es streite mit der Allmacht Gottes, nicht alles Böse ausschliesen zu können. Leibniz würde antworten, die Allmacht richte sich nach der Weißheit und Güte. Allein da wir nun nicht begreifen, wie die Güte und Weißheit die Allmacht lencke; so müste man solches glauben. Ferner, wenn Leibniz sage, daß Gott das Böse zulasse, weil die Unvolkommenheit der Theile die Volkommenheiten des Ganzen beförderten; so gebe Leibniz nur Gleichnisse. Man müste also das Unbegreifliche mehr entfernen. Böldicke S. 323. Der geheime Rath **Darjes** greift gleichfals Hauptsäze im Lehrgebäude des Leibnizens an. Er giebt die Allgemeinheit des Sazes des zureichenden Grundes nicht zu. Er verwirft den Hauptsaz, daß diese Welt ganz ohne Einschränckung die beste sey. Er läugnet, daß die Unvolkommenheit des Theiles ein Mittel zur Volkommenheit des Ganzen werden könte, wenigstens könte solches nicht auf die Sünde angewendet werden. Man sehe seine Metaphysick, die philosoph. Nebenst. zwote Saml. S. 93. und die philos. Bibliotheck.

d) Auszüge aus dem Leibnizischen Lehrgebäude haben gegeben der Hr. **Buddeus** in seinen Institut. Theol. Dogm. Lib. 3. c. 2. §. 35. S. 645. a. b. der Ausgabe in 4to. Der Hr. **Böldicke** in seinem abermaligen Versuche S. 18. ff. Der Hr. Prof. **Weier**, der beider Auszüge, als unrichtige verwarf, in seiner Beurthei-

urtheilung des abermaligen Versuchs einer Theodicee S. 29. f. Es fehlen, wie mir deucht, auch in diesem Auszuge wesentliche Stücke.

c) Der Hr. **King** nahm in sein Lehrgebäude Säze auf, die der Hr. von Leibniz in den Anmerckungen über dessen Buch für irrig erklärte. Als, daß die Freiheit in dem volkommenen Gleichgewichte der Bewegungsgründe zu sezen sey: daß die Bestimmung des Guten und Bösen nicht von dem Wesen und der Natur der Dinge, sondern von dem Willen Gottes allein abhange: er gedencket zwar einer Wahl des Besten, und daß die Uebel das Beste nicht hinderten; bauet aber nirgend auf die Lehre von der besten Welt, nach den Begrif, den Leibniz sich von ihr machte. Der Hr. **King** zeiget aus ganz andern Gründen, warum Gott die Sünde nicht habe physisch hindern können, als Leibniz. Ich könte mehrere Unänlichkeiten anführen, wenn die nicht hinreichend wären, den Hrn. Böldicken der Beschuldigung wegen zu beschämen, die ich oben von ihm wörtlich angeführet habe (§. 2. Buchst. 1. histor. Abschn.). Der Haß, den er gegen Leibnizen und alle Wolffianer hatte, ist begreiflich, wenn man die Stelle von der Uebereinstimmung S. XLIII. mit dem, was ich oben von dem Hrn. M. **Joh. Liborius Zimmermann**, den er seinen verehrungswürdigsten unter den ienaischen Lehrern nennt, nur abgekürzt erzehlte, vergleichen wird. Auser dem schlage man nach, was §. 4. Buchst. a. histor. Abschn. Hauptst. 22. stehet.

§. 10.

Es sind diejenige Weltweise noch anzuführen, welche das Lehrgebäude des Hrn. von Leibnizens da, wo es ihnen noch mangelhaft vorkam, suchten zu verbessern. Der erste von ihnen mag seyn der Herr Joachim Böldike. Er stehet in der Meinung, man könte besser, wie Leibniz, beweisen, daß die Zulassung des Bösen mit zu dem Entwurfe der besten Welt gehöre. Man dürfte nur darthun, daß die Zulassung des Bösen mehr angenehme Empfindungen in die Welt bringe. Er gründet sein Lehrgebäude auf die von ihm angegebenen Geseze der Glückseeligkeit, die ich unten anführen will (S. 120-123. 226-229.) a). Daraus beweißt er, daß diese Welt, worinne die Sünde ist, die beste sey (S. 136-144. 548. f.). Hätte Gott also die Sünde physisch hindern wollen; so hätte er selbst das Beste gehindert, welches seinen Eigenschaften widerspreche. Es fehlte nicht an Gegnern und Einwürfen, mit welchen sie dieses Lehrgebäude angriffen b).

a) Er machte zwo folgende Geseze der Glückseeligkeit: 1) die Vorstellung der Vollkommenheit wird deutlicher, und die Empfindung derselben schmackhafter durch Vorstellung des Gegentheils, 2) die Vorstellung der Vollkommenheit wird deutlicher und die Empfindung davon schmackhafter durch die Vorstel-

Vorstellung und Empfindung änlicher Fälle oder eines geringern Grades derselben. Die Beweise dieser beiden Regeln sind bei ihm S. 120, 123. 226, 229. 515. f. zu finden.

b) Die Gegner stehen oben §. 2. Buchst. b. histor. Abschnittes. Der Herr Prof. **Meier** in Halle sezt an diesem verbesserten Lehrgebäude des Herrn von Leibnizens in seiner Beurtheilung des abermaligen Versuches einer Theodicee manches aus. a) Es gebe der Herr Böldicke dieses Lehrgebäude S. 121. ff. für neu aus. Diese Art der Auflösung sey zu finden beim **Laktanz** de ira Dei c. XIII. beim **Bayle** unter dem Worte: Paulicianer Anmerk. E., beim **Nik. Klimm** in seiner Itinere subterraneo S. 125., denen ich noch den **Eilh. Lubin** beifüge, der seine meisten Säze aus dem Plato und Laktanz genommen hatte. Er gestehet es in breui Confessione et Declaratione de Contentione cum Grawero, die der lezte mit Anmerkungen drucken ließ 1667. Ex illis, gestehet er, sc. Platone et Lanctantio, enim et aliis pleraque sunt omnia, quae in scripto meo ab aduersariis reprehenduntur. Wenn auch, sagt der Hr. Prof **Meier** b), die Gedancken des Herrn Böldickens richtig wären; so gäben sie doch kein richtiges Lehrgebäude ab. Denn erstlich, es sey unvollständig und löse die ganze Frage nicht auf. Es sey die Frage, woher das Böse, welches entweder die Sünde selbst, oder doch ohne Sünde in der Welt nicht würde gewesen seyn, entsprungen, und warum es Gott zugelassen? Der erste Theil der Frage könte unmöglich durch das Böldickische Lehrgebäude aufgelöset, und der andere nur zum Theil beantwortet werden. Hernach, es sey kein gutes Lehrgebäude zu nennen, weil es nur ein besonderes Exempel sey, wodurch das Leibnizische in einem besondern Fall erläutert werde. Denn wenn Leibnitz sagt, Gott habe das Böse um einer grösern Vollkommenheit willen zugelassen; so begreift er, unter dieser Vollkommenheit auch die grösere Glückseeligkeit der vernünftigen Creaturen. c) Er läugnet nicht nur seinen Begrif der **Glückseeligkeit** S. 131., daß dieselbe, ihrem Wesen nach, in angenehmen Empfindungen bestehe, oder ein Zustand sey, nach welchem die größte Anzahl unserer Begierden in unserer ganzen Daurung erfüllt würde; sondern wirft ihm vor, daß seine Gesezе der Glückseeligkeit nur der kleinste Theil dieser Gesezе, und er könte hundert andere unläugbare anführen. Ueberdis sey falsch, daß zu einer klaren Vorstellung des Guten **nothwendig** sey, daß man sich das Gegentheil, oder den geringern Grad davon vorstelle. d) Er macht ihm auch Einwürfe gegen das Lehrgebäude selbst. Denn 1) würden bei einem geringern Grade der Klarheit eben so viele angenehme Empfindungen in der Welt seyn können, wenn auch keine Sünde in der Welt wäre, 2) würden die vernünftigen Geschöpfe andere Mittel haben, ohne dem Daseyn der Sünde, ihre angenehme Empfindungen klärer zu machen, 3) der grösere Grad der Klarheit einer Empfindung mache nicht den einzigen Grad ihrer Stärcke aus u. s. w. Die gewechselte Streitschriften mit den Herrn **Herbst**, **Mäkler** und **Tencker** kan man selbst nachlesen. Mehrere Einwürfe findet man beim Herrn **Berend** §. 13. S. 16. und bei einem **ungenannten Verf.** der Schrift: Erläuterungen des Sazes des zureichenden und determinirenden Grundes, nebst einigen Anmerkungen zu des

Herrn Böldickens Theodicee. Der Herr Panzer in der oben angeführten Disputation stellet das Lehrgebäude des Böldickens auf diese Art vor, es hätte, ohne Zulassung des Bösen, die Glückseeligkeit der Geschöpfe, die er zum lezten Zwecke der Schöpfung mache, gar nicht würcklich werden können. Da nun die Zulassung des Bösen nicht zum Wesen der Glückseeligkeit nothwendig sey, sondern nur zur Erlangung eines grösern Grades in Erkenntniß der wahrhaftigen Güter und Vollkommenheiten dienen könne; so stehe sein Lehrgebäude auf schwachen Füsen, zumal da auch einer glückseelig seyn kan ohne daß er sich das Böse vorstelle.

§. 11.

Unter die Gelehrte, welche an dem Leibnizischen Lehrgebäude, den Ursprung des Bösen zu erklären, manches auszubessern gefunden haben, gehöret auch der geheime Rath **Daries**. Ich will einen kurzen Auszug von dieser vermeinten Ausbesserung geben a), und ein und den andern darinne angenommenen Saz, weil mir niemand bekannt ist, der solches gethan hätte, prüfen b).

a) Sie stehet in der zwoten Sammlung seiner philosophischen Nebenst. von S. 92-146. Er hält davor 1) alle gewöhnliche Antworten auf die Frage: warum hat Gott die Sünde zugelassen? Hätten Schwierigkeiten, welche sich, **ohne etwas zu erdichten**, nicht heben lassen (§. 26.). 2) die wahre Quelle der Sünde ist in der **Willkühr** der Geister, und **weder im Verstande noch im Willen** derselben zu suchen (§. 20. u. 21.). 3) Am besten antwortet man, **Gott hat die Sünde nicht hindern können** (§. 26.). Denn wenn Gott **nicht** will, daß etwas geschehen soll, und wenn Gott dieses hat hindern können; so kann es unmöglich geschehen. Da nun würcklich gesündiget wird; so muß Gott entweder die Sünde gewolt haben, oder nicht hindern können. Die Sünde kann Gott weder directe noch indirecte, weder voluntate antecedente noch consequente, weder voluntate ad probante noch *permittente* wollen, es sey daher eine nothwendige Folge: er hat die Sünde nicht hindern können. 4) Die Sünde ist dadurch möglich, weil es durch die Natur eines Geistes möglich ist, daß er seine Willkühr ohne zureichenden Grunde anwende (§. 23.). 5) Es giebt also nur dreierlei Hindernisse der Sünde. **Entweder**, daß man den endlichen Geistern Gelegenheit giebt, ihre Aufmercksamkeit auf das, was ihrer Vorstellungskraft dargestellt wird, vollkommen zu richten, und daß man ihm die Mittel anbietet, durch deren Gebrauch die innere Vollkommenheit der Willkühr kan gestärcket und vollkommen gemacht werden, solche mit einem zureichenden Grunde anzuwenden. **Oder**, daß in die Willkühr des endlichen Geistes also gewürcket wird, daß es ihm schlechterdings unmöglich ist, solche anders anzuwenden, als wie sie durch diese Würckung ist gelencket worden. **Oder**, wenn die Würcklichkeit des endlichen Geistes zernichtet wird. Alle drei Arten wären unmöglich.

b) Ich will erst **überhaupt**, hernach **ins** beson-

besondere dieses Lehrgebäude prüfen. Ueberhaupt erinnere ich dagegen, daß es gar kein eigentliches Lehrgebäude zu nennen, weil es die Aufgabe nicht auflöset, die es auflösen soll. Denn hat Gott das Böse gar **nicht hindern können**; so findet auch keine **Zulassung der Sünde** statt, welche allezeit die Möglichkeit, das Böse hindern zu können, voraussezt. Ins besondere muß ich gegen verschiedene Säze, die ich für erdichtet und für irrig halte, Erinnerungen machen. Erdichtet ist die **Willkühr**, wenn sie als verschieden vom Verstande und Willen angenommen wird, welche die wahre Quelle der Sünde seyn soll. Sünden sind freie Handlungen, und die vorsäzlichen erfordern einen bösen Vorsaz. Beides läßt sich ohne Mißbrauch des Verstandes und Willens nicht gedencken, gleichwol soll der Verstand und Wille keine wahre Quelle der Sünde seyn. Ich muß also dieses Lehrgebäude des Erfinders gleichfalls zu den übrigen rechnen, welche die Schwierigkeiten durch Erdichtungen, seinem Vorgeben nach, haben heben wollen. Irrig ist der Hauptsaz des Gegners, **Gott hat die Sünde auch nicht vermöge des zulassenden Willens gewolt.** Wie viel Beispiele der Schrift wären ihm entgegen zu sezen? So dann müßte in der Welt eine Begebenheit würcklich werden, die Gott nicht beschlossen hätte, wenn Gott die Zulassung der Sünde nicht gewolt hätte. Welcher Weltweise behauptet nicht, der Rathschluß Gottes, der eine Thätigkeit seines Willens ist, erstrecket sich auf alles, was in der Welt geschicht? Irrig ist sein Lehrsaz, **Gott hat die Sünde nicht hindern können.** Denn man verstehet entweder eine **absolute** Unmöglichkeit, oder nur eine **bedungene.** Verstehet man iene, so läugnet man die Allmacht Gottes. Denn es ist Gott absolute betrachtet möglich, Sünden auf eine moralische und physische Art zu hindern, auch Geister zu zernichten. Verstehet man die bedungene Unmöglichkeit, in Verhältniß gegen die Eigenschaften Gottes; so muß man die Auflösung der Frage vom Ursprunge des Bösen entweder wie Herr von **Leibniz** beantworten, oder man hat die Hauptfrage ganz unbeantwortet gelassen.

§. 12.

Unser ehmaliger Adiunckt, der zuerst Prof. der Gottesgelahrheit zu Coppenhagen, hernach Bischoff in seinem Vaterlande wurde, Hr. Joh. Ernst Gunner künstelte auch an dem Leibnizischen Lehrgebäude. Er glaubte eine gute Verbesserung entdeckt zu haben, und schrieb hiervon eine Disputation, als er hier die Adiunktur erhielte, die ich oben §. 1. n. 3. hist. Abschn. angeführet habe. Seine ganze Verbesserung kommt darauf an. Er meint, die klügsten unter den Weltweisen wünschten, daß Gott mehr auf eine sittliche, als physische Weise den Fall gehindert hätte. Er verstehet durch ein moralisches Hinderniß, welches durch Bewegungsgründe gemacht würde. Der allwissende Gott hätte der Eva noch mehrere und stärckere Bewegungsgründe, als schon geschehen war, geben können. Es hätte ia Gott kurz vor ihrer Versuchung sie warnen, oder ihr Nachricht

von

von der Verführung des Satans geben können. Darauf beweißt er, daß die Tugend und Glückseeligkeit der Menschen ungemein würde vermindert worden seyn, wenn er auf eine sittliche Weise es hätte hindern wollen, und zwar aus dreien Gründen a), davon er den ersten nur für den seinigen ausgiebt. Ich werde daher auch nur diesen hauptsächlich zu prüfen haben b).

a) Den ersten Grund seines Beweises trägt er §. 14. und 15. also vor: Quo facilior est actio libera, eo minor est eiusdem gradus moralitatis. Si itaque Deus lapsum moraliter impediret, virtus spirituum finitorum et hinc religio ac felicitas eorumdem *infinite parua* foret. O! tepida ac futilis virtus! o religio flocci habenda! o misella felicitas! Totus sane mundus pneumaticus moraliter consideratus, lapsu moraliter impedito, fere mortuus foret. Der zweete Grund war: considerationem et consecutionem lapsus multo ad felicitatem finitorum, eorumque religionem ac illustrationem gloriae diu. facere. Der dritte Grund war: miracula essent sine fine multiplicanda.

b) Der Hr. **Bayle**, in der Person eines Manichäers, und andere mehr, werden immer die Schwierigkeiten aus der Zulassung des Bösen in der Welt durch die unterlassene physische Hinderung suchen zu vergrösern. Gesezt! daß man die Schwierigkeiten aus der unterlassenen moralischen Hinderung auch hinlänglich gehoben hätte; so bleibt noch immer die Nothwendigkeit dem genauen Weltweisen übrig, auch auf die Schwierigkeiten zu antworten, die aus der unterlassenen physischen Hinderung können gemacht werden, welches der Herr **Gunner** in seiner Disputation nicht gethan hat. Nächstdem aber kommt mir sein erster Beweißgrund, warum Gott die Sünde auf eine moralische Weise zu hindern nicht schuldig war, sehr schwach, und noch dazu irrig vor. Der Saz, ie leichter eine freie Handlung sey, desto geringer sey die Stufe ihrer Sittlichkeit ist so schlechterdings nicht, als wahr anzunehmen. Man machte in verschiedenen gelehrten Zeitungen Einwürfe darwieder. Ich will nur das wenige hinzu sezen: Soll der angeführte Saz richtig seyn; so wird folgen, daß ie leichter der Diebstal, oder der Ehebruch einem Menschen wird; einen desto geringern Grad der Moralität hätten diese Sünden. Nun aber werden sie ihm immer leichter; ie öfterer er sie thut, weil die Fertigkeit dadurch wächset und zunimmt. Solte also ein solcher Mensch einen geringern Grad der Strafbarkeit auf sich laden, als der dergleichen Handlungen das erstemal, und ohne Leichtigkeit und Fertigkeit gethan hätte? Dazu seze ich noch folgendes: die phisosophische Sittenlehrer sind darinne mit einander einig, daß ie leichter eine sündliche Handlung (das war gerade der Fall bei der **Eva**, die der Hr. Gunner zur Erläuterung anführet,) vermieden werden konte; desto gröser werden die damit verbundene Schuld und Strafen. Nach des Hrn. **Gunners** Grundsaze müste der Reatus solcher Handlungen kleiner seyn, weil die Sittlichkeit gedachter Handlungen einen geringen Grad der Sittlichkeit gehabt hätten. Denn der Grad der Schuld und Strafe einer sündlichen Handlung muß sich nach den Stufen ihrer Sittlichkeit richten.

Des sechs und zwanzigsten Hauptstückes
Dogmatischer Abschnitt
vom Ursprunge und Zulassung des Bösen.

§. 1.

Alles heißt überhaupt ein Uebel, was Verneinungen der Realitäten in sich schließt. Je gröser und nothwendiger die mangelnden Realitäten bei einem Dinge sind; desto gröser ist das Uebel. Ein Verlust des Verstandes, der Gesundheit, des sämtlichen Vermögens sind grose Uebel für einen Menschen. Der Grund dieser Uebel liegt entweder in dem metaphysischen Wesen allgemeiner Dinge; oder auser ihnen. Jene werden darum die metaphysische genannt, weil die Metaphysik von dem Wesen allgemeiner Dinge handelt. Liegt der zureichende Grund auser ihren metaphysischen Wesen; so liegt er entweder in einer daseyenden Ursache, die mit Freiheit würckt; oder die ohne Freiheit würckt. Jene Uebel heisen die moralische, und diese die physikalische. Raub, Mord, Ehebruch sind moralische Uebel: dagegen Ueberschwemmungen, Wetterschaden, epidemische Kranckheiten sind physikalische Uebel.

Anmerk. 1. Dieser Unterschied der Uebel war schon den Weltweisen vor zwohundert Jahren bekannt. Der berühmte Balthaser Meißner in seiner Philosophia sobria, (davon wir eine Ausgabe in 3. Bänden in 8, und auch eine in 4to haben Jena 1655.) S 539. 540. in lezterer sagt: Duplex vulgo circumfertur mali distinctio, prior *philosophica*, posterior *theologica*. Illa desumitur a diuersitate disciplinarum, quod aliud sit *metaphysicum*, quod est non-ens: aliud est *physicum*, quod vel erratum naturae vel corporis naturalis adflictio: aliud *ethicum*, quod est vitium virtuti oppositum. Posterior theologica, quod aliud est *culpae* aliud *poenae*, aliud *naturae*. In quaestione de caussa mali non quaeritur de malo metaphysico. Cum enim sit non-ens, qui veram habere possit causam? Vti enim non-entis nullae sunt adfectiones; ita & nullae caussae. - - De malo ethico, quod Theologi malum culpae indigitant, praesens problema quaerit. Herr von Leibniz, der den Werth der Alten kante, behielte diese Benennungen bei. Der King aber machte von den drei Uebeln folgende Benennungen. Das erste nannte er Cap II. §. 2, ma-

lum imperfectionis, das zweete malum naturale, das dritte morale. Es ist eine ausgemachte Sache, daß man ohne diesen Unterschiede den Ursprung des Bösen nicht genau wird untersuchen können. Allein der Weltweise, ongeachtet der Arbeiten seiner gelehrten Vorgänger, findet in dieser Materie Dunckelheiten und Schwierigkeiten noch genug, wobei er seine Kräfte ohne Unterlas üben kan. Ich wünschte, zu Hebung dieser Mängel nur etwas beigetragen zu haben.

Anmerk. 2. In London kam vor einigen Jahren ohne Nahmen des Verfassers heraus; A free Inquiry into the Nature and Orgin of Euil in 8. 193 S. Man hielte den Herrn **Jennings**, ein Parlamentsglied, der durch verschiedene wohlgeschriebene politische Schriften schon bekannt war, für den Verfasser dieser Schrift. Sie bestehet aus sechs Briefen an seinen guten Freund. Dieser vermehret die drei Glieder in der angeführten Eintheilung des Uebels mit noch zween, mit dem politischen, wohin er die Tyrannei, Unterdrukung, Gewalthätigkeiten, Krieg, Verwüstung u. s. w. rechnet, und mit dem **Religionsübel**, durch welches er Aberglauben, Unglauben, Verfolgungen, Märterthum und dergleichen verstehet. Ich dächte, unter dem moralischen Uebel wären beide begriffen. Er nennet Handlungen **moralisch gut**, wenn sie überhaupt auf das physisch Gute abzielen. Diese leztern leitet er von der Subordination der Stände her, ohne welcher kein System der Schöpfung statt finden könte. Wir müßten, meint er, alle Vergnügungen mit einer Unlust erkaufen. Die Reiche würden durch Blutvergiessen errichtet. Im vierten Briefe untersucht er eigentlich den Ursprung der moralischen Uebel, die er durch dieienige erkläret, die auf physische Uebel abzielen. Er widerlegt dieienige, welche das moralische Uebel aus dem Mißbrauche der Freiheit herleiten, und behauptet, daß die **Nothwendigkeit des Elendes** in der Welt auch Geschöpfe erfordert habe, die dasselbe durch ihre Boßheit darinne unterhalten, damit die Bosheit der Unschuld nicht zu theil werde. Gott müste also entweder die Unschuld boshaft werden lassen, oder selbst die Ursache derselben werden. Der Verf. macht also Gott zum Urheber der Sünde, und sucht sich mit seiner Nothwendigkeit zu bedecken, die eben so wohl die Ursache des moralischen Uebels seyn kan, wie sie es vom physischen ist. Er glaubt dadurch die Lehre von der Erbsünde, von der Gnade und Gnadenwahl in ein groses Licht zu sezen. Unter einer Menge irriger Gedancken trift man auch viele brauchbare Einfälle bei ihm an.

§. 2.

Man pfleget die Uebel in absolute und in Verhältnißübel einzutheilen. Nach meinem Begriffe wäre ein absolutes Uebel das weiter nichts, wie Verneinungen der Realitäten enthält, und das ist das Nichtding (non-ens). Ein iedes Ding, es sey welches es wolle, hat gewisse Realitäten, und ist also gewissermasen etwas gutes und vollkommenes. Das Verhältnißübel verursacht zwar auf der einen Seite Verneinungen der Realitäten, auf der andern aber die Würcklichkeit der Realitäten. So sind gewiß alle würckliche, mithin alle moralische und physische Uebel dieser Welt beschaffen. Ja! ich getraue mir zu beweisen, daß alle Uebel dieser Welt nur Verhältnißübel sind. Man wird kein Uebel dieser Welt sehen, es entstehet daraus Gutes, nur daß es nicht augenblicklich kommt, oder allezeit uns recht sichtbar wird. Gewiß, der Untergang und Tod des einen schaft dem andern sein Aufkommen und Leben. In der Welt ist ein beständiger Umlauf vom Leben und Tode der Dinge.

Anmerk. Ich halte diesen Saz, die weise Regierung Gottes, und die Lehre von der besten Welt zu vertheidigen, für sehr wichtig. Dieses war ein Hauptsaz des Herrn Jennings §. 1. Anmerk. 2. Ich kan nicht umhin die vortreflichen Gedancken des Herrn Abt Jerusalems aus seiner 5ten Betrachtung vom Ursprunge des Bösen S. 128. anzuführen. „Diese Erde, schreibt er, hat zwar auch ihre Unvollkommenheiten, aber diese sind offenbar nach der weisen Einrichtung da. Nichts ist mit Absicht böse, vieles ist ein noch ungekanntes Gut, vieles ist nur durch den unrichtigen Gebrauch böse. Der Aberglaube kocht aus der Cicuta für Sokrates den Tod, ein Menschenfreund bereitet die heilsamste Arzenei daraus. Solte das wenige Böse nicht da seyn, so würden auch der Reichthum, die Schönheit und Fruchtbarkeit nicht seyn können. - - Vergleichen sie den Schaden der Gewitter und Stürme mit der Fruchtbarkeit und Gesundheit einer reinen Luft. - - Unsere Natur hat ebenfalls ihre Unvollkommenheiten.„ Hier breche ich ab, und wünsche, daß man seine Betrachtungen von den Wahrheiten der Religion selbst aufschlagen und das ganze Hauptstück lesen möge. Man überdencke nun aus diesem Gesichtspunkte die merckwürdige Geschichte eines Josephs und eines Judas. Man lese nun alle Arten von Geschichten der Körperwelt und der Geisterwelt mit Aufmercksamkeit und im Zusammenhange, wie vortreflich wird man meinen obigen Saz bestätiget finden.

§. 3.

Aus den gegebenen Begriffen von den Uebeln will ich durch Folgerungen mehrere Beschaffenheiten herleiten. Das Uebel überhaupt bestehet in blosen Verneinungen gewisser Realitäten (§. 1.). Daraus folgt: 1) daß das Uebel, als Uebel betrachtet, keinen eigentlichen Entstehungsgrund (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 1.) oder eine positivische Ursache haben kan: 2) daß das Uebel unter die verneinenden Beschaffenheiten eines Dinges zu rechnen sey: 4) daß kein Geschöpfe ohne Uebeln und Einschränkungen sich dencken lasse (§. 5. 4. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 3.).

§. 4.

Das metaphysische Uebel ist eine wesentliche Verneinung einer Realität (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß die fehlende Realität dem Wesen eines Dinges wiederspricht, 2) selbiges zwar ein eigentliches Uebel überhaupt, aber gar keine Einschränckung zu nennen sey (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 3.).

Anmerk. Darum solte man die Einschränckungen nicht zum Wesen des metaphysischen Uebels machen, wie viele gethan haben. Wie viele sagen nicht, das metaphysische Uebel bestehet in den Einschränckungen (limites) der Dinge? Sind denn die physische und moralische Uebel nicht auch Einschränckungen? Der Anblick der metaphysischen Uebel unserer Seele und Körpers wird also niemanden auser dem Thoren Mißvergnügen erwecken, welcher allein im Stande ist, das Unmögliche sich als etwas Mögliches zu gedencken.

§. 5.

Der Entstehungsgrund der moralischen Uebel sind die mit Freiheit würckende Geschöpfe (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß alle moralische Uebel zunächst aus einer übelgetroffenen Wahl, darinne aller Mißbrauch der Freiheit bestehet, entstehen (§. 5. dogm. Abschn. Hauptst. 12.), der Mißbrauch der Freiheit kommt aus dem Irthume des Guten und Bösen. Dieser Irthum aber aus einem Mangel der Aufmercksamkeit und übrigen Aufklärungshandlungen, welche willkürliche Thätigkeiten sind, wie aus der empyrischen Seelenlehre bekannt seyn muß. 2) Daß viele und wahre Einschränckungen in der Welt von diesem Mißbrauche der Freiheit herrühren (§. 4. und Anmerk. dogm. Abschn. Haupst. 3.). Daraus ergiebet sich von neuem, daß nicht alle Einschränckungen

zum

zum metaphysischen Uebel gehören können. Es folgt, 3) daß die moralischen Uebel ohne göttlichen Rathschluß nicht würcklich werden können (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 17.).

§. 6.

Der nächste Entstehungsgrund der physischen Uebel sind die ohne Freiheit würckende Geschöpfe in der Welt (§. 1.). Daraus folgt, 1) daß die physischen Uebel in der mechanischen Verknüpfung der Körperwelt und ihren Bewegungsgesezen gegründet sind, 2) daß sie ohne den göttlichen Willen und ohne göttlicher Regierung nicht würcklich werden (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 17. und §. 27. dogm. Abschn. Hauptst. 23.), 3) daß auch vernünftige Geschöpfe unter die entfernten Ursachen der physischen Uebel zu rechnen sind, in so fern die Bestimmung, Richtung und Veranstaltung der Körper, daraus Schaden entstehet, von ihnen herrühren kan. Man richtet, und schieset los das Gewehr, welches den andern tödtet. Der Korporal richtet und gebrauchet den Stock, mit welchen er den Soldaten abstrafet. Es ist also nicht wiedersprechend, daß ein Uebel in der Welt, in verschiedenen Verhältnissen genommen, zugleich physisch und moralisch seyn kan.

Anmerk. 1. Dieser und der vorhergehende Paragraph enthalten die zureichenden Gründe, den Saz zu beweisen, daß alle Uebel dieser Welt, oder der würcklichen Dinge, nur Verhältnißübel sind. Man wird kein moralisches, man wird kein physisches Uebel dieser Welt sehen, das die Weisheit Gottes nicht als ein Mittel gebrauchte, entweder gröse re Uebel dadurch zu verhindern, oder grösere Vollkommenheiten der Welt dadurch zu befördern. Niemand wird hieran zweifeln, auser der, welcher die Uebel nicht im Zusammenhange betrachtet, oder der den ganzen Zusammenhang aller Begebenheiten in der Welt nicht übersehen kan. Welcher Mensch aber ist im Stande, das lezte zu bewerckstelligen?

Anmerk. 2. Ich darf die Gelegenheit, die sich mir hier anbietet, nicht aus den Händen lassen, manche eingerissene falsche Begriffe und Säze auszubessern. Es ist falsch, daß alle physische Uebel aus den moralischen Uebeln entsprungen wären, weil nicht nur die gegenwärtige Körperwelt gar nicht ohne physischen Uebeln seyn kan (§. 3.), sondern auch viel Gutes in ihr nicht seyn, noch erhalten werden könte, wenn sie in ihr nicht würcklich wären (§. 2. und Anmerk.). Es ist ferner ein abscheulicher Irthum, wenn man behauptet, daß die physische Uebel gar nicht als

Straf-

Strafübel vernünftiger Geschöpfe anzusehen wären. Diese Uebel, ob sie gleich nach dem Laufe der Natur erfolgen, stehen unter der göttlichen Regierung (§. 27. dogm. Abschn. Hauptst. 23.). Die herrschaftliche Gerechtigkeit Gottes muß allezeit aus obiectivischen Gründen thätig seyn, und die physische Uebel nach dem Verhalten ihrer Bürger abmessen (§. 10. dogm. Abschn. Hauptst. 15.). Bei den Rebellen sind die physische Uebel nothwendig als **Strafübel** anzusehen (§. 18. 19. dogm. Abschn. Hauptst. 15.). Bei dem guten Bürger sind sie **väterliche Züchtigungen**, die allezeit in die Beförderung seiner wahren Wohlfahrt einen Einfluß haben. Was heißt das anders, als sie sind wie dem guten Bürger, so auch dem Rebellen nur Verhältnißübel (§. 2.). Ich gebe ferner den Saz zu, **daß alle Strafübel physische Uebel sind** (§. 18. dogm. Abschn. Hauptst. 15.): aber ich läugne, daß **alle physische Uebel gleich Strafübel wären.** Wie oft begegnen einem guten Bürger in der Stadtgottes physische Uebel, oder ein Unglück, das gewiß kein Strafübel, sondern vielmehr ein **Verbesserungsübel** zu nennen wäre, (§. 15. dogm. Abschn. Hauptst. 15.) so wiedersprechend auch der Begrif Manchen vorkommen möchte. Nun wende ich mich zu der Lehre vom Ursprunge und der Zulassung des Bösen.

§. 7.

Gott ist von gar keinem Uebel eine würckende Ursache oder Entstehungsgrund. Beweiß. Alle Uebel, als Uebel betrachtet sind blose Verneinungen, (§. 1.). Gott also, als die reelste Substanz kan keine Verneinungen würcklich machen (§. 18. dogm. Abschn. Haupst. 3.), folglich ist er auch kein Entstehungsgrund oder eine physikalische Ursache der Uebel, als Uebel betrachtet (§. 4. dogm. Abschn. Hauptst. 1).

Anmerk. Der erwiesene Lehrsaz kan noch auf eine andere Art befestiget werden. Verneinungen, dergleichen die Uebel, als Uebel betrachtet, sind, haben nur eine verneinende Ursache (cauſſa deficiens), nach der Ontologie. Gott aber, als die reelleste Substanz, kan keine verneinende Ursache, die sich ohne eingeschränckten Vollkommenheiten nicht gedencken läßt, werden (§. 18. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), mithin kan Gott keine würckende Ursache, oder ein Entstehungsgrund der Uebel, als Uebel betrachtet seyn. Noch ein anderer Beweiß. Der nächste Entstehungsgrund der moralischen Uebel ist der Mißbrauch der Freiheit vernünftiger Geschöpfe (§. 5.). Der nächste Entstehungsgrund der physischen Uebel

sind die verknüpften Kräfte der Körperwelt (§. 6.). Der nächste Bestimmungsgrund der metaphysischen Uebel sind die Wesen allgemeiner Dinge, die von keiner freien Wahl abhangen (§. 4.). Daraus folgt, daß **Gott kein Entstehungsgrund der Uebel in der Welt** seyn kan (§. 1.). Nichts bleibt also übrig, wie die Schwierigkeit, **ob Gott nicht von den physischen Uebeln, wegen der Verknüpfung der Körperwelt, die er gemacht hat, und von den moralischen Uebeln eine moralische Ursache, der Zulassung wegen zu nennen** sey? Das ist es, was ich in diesem Abschnitte noch zu untersuchen und zu bestimmen habe.

§. 8.

Der physikalischen Ursache sezt man die moralische entgegen. Oft verstehet man durch die moralische Ursache eine solche, deren Thätigkeit durch die Freiheit bestimmt wird. Ich nehme das Wort in engerer Bedeutung, welche die gewöhnlichste. Eine moralische Ursache ist demnach der Entstehungsgrund eines Zustandes, dessen Folgen sie hätte können und sollen vorhersehen. Eine moralische Ursache bringt 1) einen gewissen Zustand eines Dinges hervor. Man läßt z. B. den Ort unverschlossen, an welchen man die uns in Verwahrung übergebene Sachen hingeleget hatte. Eine moralische Ursache muß 2) ein Vermögen haben, die Folgen dieses Zustandes einzusehen. Sie muß nach dem vorigen Beispiel einsehen können, daß unter vorgedachten Umständen die ihm anvertrauten Sachen gar leicht könten gestohlen werden. Eine moralische Ursache muste 3) auch schuldig seyn, sich eine solche Einsicht in die Folgen des Zustandes zu verschaffen. Wer also verspricht, dem andern seine Sachen zu verwahren, ist auch alsdenn zur Verwahrung und zu aller Vorsicht verbunden, daß sie nicht gestohlen werden. Unter diesen Umständen wird der moralischen Ursache der Erfolg des Zustandes, den sie unmittelbar hervorgebracht hatte, mit Rechte zugerechnet, oder sie wird für den eigentlichen Urheber des Erfolgs erkannt.

§. 9.

Entstehet gedachter Zustand durch unterlassene Handlungen, welche zu thun man schuldig war, so heist dieses eine moralische Unterlassungsursache (cauſſa moralis per omiſſionem). Entstehet gedachter Zustand durch würckliche Thätigkeiten, die man zu unterlassen schuldig war

war, so heißt es eine moralische Begehungsursache (caussa moralis per commissionem). Ein Vater verbietet und hindert nicht den Todschlag, den sein Sohn begehet, davon er Nachricht hatte; so wird er davon eine moralische Unterlassungsursache. Der Vater aber reizet so gar den Sohn zum Todschlage, und reicht ihm dazu das geladene Gewehr; so wird er davon eine moralische Begehungsursache.

§. 10.

Seze ich etwas, wodurch das andere nicht würcklich wird, welches sonst würde würcklich worden seyn; so sagt man, ich hätte es verhindert. Ich verhindere etwas entweder durch Bewegungsgründe, oder durch Handlungen, die ich den Handlungen des andern entgegense-ze. Jenes heist eine moralische Verhinderung: dieses aber eine physikalische. Ich höre, der Cammerdiener will seinen Herrn mit Gifte tödten. Ich verweise ihm diese That, als eine schändliche, ich vermahne ihn, solches nicht zu thun, ich bedrohe ihn, solches anzuzeigen. Er verspricht mir, diese verruchte That zu unterlassen; so hätte ich es auf eine moralische Weise verhindert. Hingegen er wolte sich durch keine Vorstellungen davon abhalten lassen. Ich nehme ihn den Gift weg, ich lasse ihn in einem Gefängnisse verwahren; so hätte ich diese That physisch verhindert. Eine physikalische Verhinderung macht, daß viele Bestrebungen und Thätigkeiten der Kräfte der Welt nicht können würcklich werden. Eine physikalische Verhinderung durch Gott erfordert eine unmittelbare Würckung in die Kräfte der Welt.

§. 11.

Die Zulassung ist eine Unterlassung der Verhinderung. Man theilet sie, wie die Verhinderung ein. Die Unterlassung einer moralischen Verhinderung heist die moralische Zulassung: die Unterlassung aber einer physischen Verhinderung wird die physische Zulassung genant. Nicht ein ieder, der etwas zuläst, ziehet sich dadurch gleich eine Schuld und Verantwortung zu. Eine wahre Schuld (culpa) entstehet bei dem, der etwas böses zuläßt, wenn er es hätte hindern können, und hindern sollen. Die Möglichkeit und Verbindlichkeit, etwas zu verhindern, sind der zureichende Grund der Schuld, welche aus einer Zulassung entstehet. Die Möglichkeit, etwas zu verhindern, erfordert einmal die mögliche Wissenschaft von dem vorseyenden Bösen, hernach auch zureichende Kräf-

te,

te, es zu hindern. Zu den Kräften eines Menschen rechnet man die Kraft seiner Seele, seines Körpers und seine äusere Umstände. Ich kan einen Mord in Amerika, oder das Auf- und Untergehen der Sonne nicht hindern, weil ich von ienen nichts weiß und wissen kan, hier aber alle meine Kräfte dazu nicht hinreichen. Die Verbindlichkeit, etwas zu verhindern, höret auf, wenn es den Vollkommenheiten so wol dessen, der es verhindern will, als auch dessen, bei dem etwas verhindert werden soll, widerspricht. Ich könte z. B. es hindern, daß mein Freund seinen Vetter nicht zum Erben einsezte. Allein es wäre meiner Pflicht, die ich dem Freunde schuldig bin, und auch den Vollkommenheiten meines Freundes zuwieder. Darum habe ich vielmehr eine Verbindlichkeit, solches zuzulassen, und so gar zu befördern.

§. 12.

Gott ist keine moralische Begehungsursache von dem moralischen und physikalischen Bösen in der Welt. Beweiß. Gott hat einem ieden seiner Geschöpfe einen solchen Zustand in der Welt gegeben, daraus das beste System für ieden Theil, seinen Vollkommenheiten gemäß, entstehen muß, wenn es nicht selbst es verhindert, (§. 8. dogm. Abschn. Hauptst. 20. und §. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 13. ingleichen §. 3. 4. und 5. dogm. Abschn. Hauptst. 14.). Gott ist also keine moralische Begehungsursache von dem physischen und moralischen Bösen in der Welt (§. 7.).

§. 13.

Gott ist keine moralische Unterlassungsursache des Bösen durch die Unterlassung der moralischen Verhinderung. Beweiß. Gott hat den vernünftigen Geschöpfen die besten Geseze ihres Verhaltens gegeben (§. 9. n. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 15.). Gott reizet durch unverdiente Belohnungen den guten Bürger zum Gehorsam (§. 14. eben das.) Gott schreckt den, der Lust hat zu rebelliren, durch Strafübel ab (§. 18. und 21. eben das.). Mithin ist Gott keine moralische Unterlassungsursache durch die Unterlassung der moralischen Verhinderung (§. 7.).

§. 14.

Eine physikalische Verhinderung des moralischen Bösen durch Gott nimmt der Welt viele zugleich mögliche Realitäten, und widerspricht der Weisheit Gottes. Beweiß. Der Gebrauch

der Freiheit vernünftiger Geschöpfe ist eine Realität (§. 3. und Anmerk. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 3.), die Subiekte des moralischen Bösen und die Welt, darinne sie sind, verlieren also durch die physikalische Verhinderung des moralischen Bösen durch Gott viele zugleich mögliche Realitäten (§. 8.), mithin machte Gott, daß diese Welt nicht die beste würde (§ 3. und 6. dogm. Abschn. Hauptst. 22.), das wiederspricht der Weisheit Gottes (§. 12. dogm. Abschn. Hauptst. 13.) und dessen Güte (§. 3. dogm. Abschn. Hauptst. 14.).

Anmerk. Es liese sich der obige Saz auch auf folgende Art beweisen. Eine physische Verhinderung des moralischen Uebels verursachte lauter Verneinungen von Realitäten (§. 8.). Das sind Uebel (§. 1.), davon Gott kein Entstehungsgrund werden kan (§. 5.), und wiederspricht dem allerheiligsten Willen Gottes (§. 2. dogm. Abschn. Hauptst. 11.)

§. 15.

Die physikalische Verhinderung des moralischen Bösen durch Gott kan nicht geschehen ohne Wunderwercke. Beweiß. Die physikal. Verhinderung des moralischen Bösen durch Gott ist eine unmittelbare Würckung der göttlichen Kraft in die Kräfte der Geister (§. 10.). Eine iede unmittelbare Würckung der göttlichen Kraft in die Kräfte der Welt wird ein Wunderwerk genant, wie aus der Cosmologie klar ist. Mithin ist eine iede physikalische Verhinderung des moralischen Bösen durch Gott ein Wunderwerck.

§. 16.

Beständige physikalische Verhinderungen des moralischen Bösen durch Gott ist der Weißheit Gottes zuwieder. Beweiß. Eine beständige physikalische Verhinderung des moralischen Bösen von Gott erforderte beständige Wunderwercke (§. 15.), eine solche Vervielfältigung wiederspricht der Weißheit Gottes (§. 14. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 13.).

Anmerk. Wenn Gott, wird man sagen, nur durch ein Wunderwerck auf eine physikalische Art das Böse gehindert, oder die Klarheit der Bewegungsgründe in dem ersten Menschen unmittelbar vermehret hätte; so wäre doch keine Vermehrung von Wunderwercken ohne Noth entstanden. Ich antworte, daß mein Gegner recht haben würde, wenn er beweisen kan, daß nur

eine

eine vernünftige Kreatur, nur einmal in dieser Welt Lust zu moralischen Uebeln würde gehabt haben. Wie aber? wenn mehrere, wenn alle, wenn sie öfters eine Neigung, das moralische Böse zu thun, gehabt hätte? Welche unendliche Riehe von Wunderwercken würde erfordert werden, wenn sie Gott alle auf eine physikalische Weise hätte hindern sollen! Dem Herrn Canz kam dieser Zweifel in seiner Theologia Nat. S. 613. unauflößlich vor. Semper, sagt er, difficultas remanet.

§. 17.

Eine physikalische Verhinderung des moralischen Bösen in der Welt durch Gott hebet die Verherrlichung der Langmuth, Barmherzigkeit, Strafgerechtigkeit, mithin die Güte und Weißheit in gewissen Stücken auf, und wiederspricht dem Zweck der Schöpfung. Wo eine physikalische Verhinderung des moralischen Bösen, da entstehet kein moralisches Uebel in der Welt (§. 10.), mithin ist kein Gegenstand der Langmuth, Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit in einer solchen Welt (§. 1. Anmerk. dogm. Abschn. Hauptst. 14.), also kan eine solche Welt nicht alle göttliche Eigenschaften verherrlichen (§. 2. und 3. dogm. Abschn. Hauptst. 17.), das wiederspricht einem von den Zwecken der Schöpfung (§. 6. dogm Absch. Hauptst. 20.).

§. 18.

Gott war nicht schuldig, das moralische Böse in der Welt auf eine physische Art zu verhindern. Beweiß. Die physikalische Verhinderung des moralischen Bösen in der Welt durch Gott wiedersprach so wol seinen, als auch der Kreatur ihren Vollkommenheiten (§. 16. 17. 14. 15.), folglich war Gott nicht schuldig, das moralische Böse in der Welt auf eine physikalische Weise zu verhindern (§. 9.).

§. 19.

Gott ist keine moralische Unterlassungsursache durch die unterlassene physische Hinderung von dem moralischen Bösen in der Welt. Beweiß. Gott war nicht schuldig, das moralische Böse in der Welt auf eine physikalische Weise zu verhindern (§. 19.), folglich ist er auch nicht eine moralische Unterlassungsursache durch die Zulassung von dem moralischen Bösen in der Welt geworden (§. 7.).

Anmerk. Hieraus folgere ich noch zweierlei. Erstlich, daß Gott auf kei-

ne Weise eine Ursache von den Bösen in der Welt sey. Denn Gott ist kein Entstehungsgrund von irgend einem Uebel (§. 7.), Gott ist keine moralische Begehungsursache von dem moralischen und physikalischen Bösen in der Welt (§. 12.), Gott ist keine moralische Unterlassungsursache des Bösen durch die Unterlassung der moralischen Verhinderung (§. 11.), Gott ist keine moralische Unterlassungsursache durch die unterlassene physikalische Verhinderung von dem moralischen Bösen in der Welt (§. 19.). Mehrere Arten von Ursachen giebt es nicht. Zweetens, daß die unterlassene physikalische Verhinderung gar wohl mit der Güte, Weißheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit Gottes, mit dem Zwecke der Schöpfung bestehen könne, ohne daß man nöthig hat, den Manichäismus, wie der Herr Bayle that, von neuen aufzuwärmen.

Des sechs und zwanzigsten Hauptstückes
Polemischer Abschnitt
vom Unsprunge und Zulassung des Bösen.

§. 1.

Die Bestimmung der Streitfrage. Erstlich, Verneinungsweise. Beide Theile, wenn ich den Manichäer ausnehme, geben zu, daß Gott in sehr weitläuftiger Bedeutung, oder auf eine uneigentliche Art, eine Ursache von dem Bösen in der Welt, eine allgemeine Ursache (causa vniuersalis) auf eine zufällige Weise (causa per accidens) davon genannt werden könte. Zweetens Beiahungsweise. Darüber streitet man, ob Gott nicht in Ansehung des moralischen Bösen mehr gethan, als bloß zugelassen? und ob nicht Gott wenigstens eine moralische Unterlassungsursache von dem Bösen, weil er es auf eine physische Weise nicht gehindert hat, worden sey? Wir läugnen und die Gegner behaupten es. Erheblich ist dieser Streit, weil der Gegner ihre Meinung der Heiligkeit, Weißheit, Güte, Gerechtigkeit, der Regierung und Vorsehung Gottes nachtheilig ist.

§. 2.

Der erste Einwurf. „Wenn Gott das moralische Böse, sagt Bayle, mit Gewißheit in seinen Geschöpfen vorhergesehen; entweder hat „es Gott durch den Rathschluß, daß die Kreatur sündigen solle, vorhergesehen

„sehen, oder Gott hat die Umstände beschlossen, unter welchen er vorher„sahe, daß sie sündigen würde. Also wollen die ersten, Gott habe die „Sünde, vermöge seines Rathschlusses, vorausgesehen. Die andern wol„len, er habe den Rathschluß gemacht, weil er die Sünde vorausgesehen „hat. Man möge sich erklären, wie man wolle; so folge, daß Gott mehr „gethan habe, als bloß die Sünde zu zulassen.„

In diesem Einwurfe nimmt Bayle die zwei Erklärungsarten des Vorherwissens an. Entweder Gott weiß künftige Dinge vorher, weil er es beschlossen; oder er beschlieset die Dinge, die er mit Gewißheit vorhergesehen. Die erste Erklärungsart verwerfe ich aus Gründen, die oben S. 559. §. 4 n. 6. angeführet worden sind. Also bleibt die lezte mir übrig, die ich auf folgende Art einschränckе: er beschlieset die Dinge, die er mit Gewißheit, als das Beste vorhergesehen (§. 13. dogm. Abschn. Hauptst. 17.). Unter dieses Beste gehöret nothwendig mit die Zulassung des moralischen Bösen. Nun läugne ich die Folge, daß Gott mehr gethan habe, als das moralische Böse zu zulassen, und dadurch Urheber der Sünde worden sey.

Anmerk. Ich kan nicht umhin, die wizige Vergleichung anzuhängen, wodurch er vorigem Einwurffe bei sinnlich Denckenden eine grose Stärcke zu verschaffen suchte. Wenn eine Mutter, spricht er, welche ihre Tochter auf den Ball gehen liese, ganz gewiß wüßte, daß sie dabei, in Absicht auf ihre Ehre, grose Gefahr laufen würde, wenn sie aus ihrem Fenster sähe und hörte, daß nur noch ein Schritt zu thun wäre, den Begierden ihres Liebhabers unterzuliegen, wenn sie selbige nicht mit allen möglichen Verwahrungsmitteln versehen hätte; wäre sie nicht nur strafbar, sondern auch die grausamste Mutter, die Ehre ihrer eigenen Tochter zu verkaufen? Dieß ist nun das Bild von der Aufführung, welche die Socinianer, oder deutlicher zu reden, Bayle Gott zueignen. Durch diese Vergleichung bringt Bayle alle Schuld von dem moralischen Bösen auf Gott, wozu er die Gabe seines vortreflichen Wizes sehr mißbrauchte. Ist das nicht ein offenbarer Mißbrauch unsers Wizes, wenn man die Vergleichungsstücke zweer änlichen Dinge übertreibt? Man sehe das Uebertriebene. Erstlich, hat Gott dem Menschen nicht hinlängliche Kräfte gegeben, das moralische Böse und die Folgen davon einzusehen? fehlte es ihm an dem nöthigen Verwahrungsmittel? Zweetens, konte die Mutter, die die vorhergesehene Verführung ihrer Tochter zuließ,

dieses Uebel nicht nur hindern, sondern war sie unter diesen Umständen es zuthun, nicht auch schuldig? Ob gleich Gott das moralische Uebel hätte hindern können; so wiedersprach solches seinen Vollkommenheiten, und den Vollkommenheiten der Kreatur (§. 16. dogm. Abschn.), folglich fiel durch die Zulassung auf Gott nicht die geringste, auf die angeführte Mutter aber alle Schuld des zugelassenen Bösen.

§. 3.

Der zweete Einwurf. „Wenn nach dem Lehrbegriffe des Hrn. „von Leibnizens 1) ein algemeiner Zusammenhang der Begebenheiten, „in welchen die nachfolgenden durch die vorhergehenden auf eine metaphy„sische Art bestimmet, und dadurch genöthiget werden, 2) das moralische „Böse, als ein Theil der besten Welt anzusehen sey; so folgt, daß Gott „eine moralische Begehungsursache (cauſſa moralis per commiſſionem) „vom Bösen in der Welt zu nennen sey. Nun sey nach unserm System „das erste wahr, also auch das lezte.„

Ich läugne in diesem Einwurfe, 1) daß der algemeine Zusammenhang der Begebenheiten in der Welt, nach des Hrn. von Leibnizens Verstande, eine Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Welt mache, wie aus der Cosmologie klar ist: ich läugne, 2) daß das moralische Uebel ohne alle Einschränckung ein Theil der besten Welt sey. Dasselbe ist ein Theil der Welt, welche die beste ist, (in ſenſu diuiſo): es ist aber dasselbe kein Theil der besten Welt, in so fern sie die beste ist (in ſenſu compoſito). Verstehet man gedachten Saz auf die erste Art; so gebe ich ihn als wahr zu, und läugne die Folge des Obersazes, daß Gott mit Grunde eine moralische Begehungsursache des Bösen zu nennen sey. Verstehet man vorgedachten Saz auf die andere Art; so verwerfe ich ihn, als einen falschen Saz, den man zu beweisen hat.

§. 4.

Der dritte Einwurf. „Gott hat, sagt Epikur beim Laktanz „c. 13. de ira Dei, das Böse entweder aus der Welt schaffen wollen und „nicht gekont; so ist Gott ohnmächtig: oder er konte, und hat es nicht „wollen wegschaffen, so ist er neidisch: oder er wolte und konte nicht; so „ist er ohnmächtig und neidisch zugleich: oder er konte und wolte, welches „Gott zukommt, woher ist das Böse? Gott bekümmert sich vielleicht um „das Böse gar nicht. Das war es, was Epikur durch diesen Einwurf „bestätigen wolte.„

Ich

Ich gebe im ersten Gliede zu, Gott hat das Böse aus der Welt, verstehet sich, ohne seine und der Kreatur Vollkommenheiten zu verlezen, nicht wegschaffen können. Folgt nun hieraus, Gott war ohnmächtig? Diese Folge läugne ich. Ich gebe im zweeten Gliede zu, Gott hat das Böse nicht aus der Welt wegschaffen wollen, weil es mit seinen Vollkommenheiten stritte, das Böse physisch zu hindern (§. 16. u. 17. dogm. Abschn.), folgt nun hieraus, daß Gott neidisch gewesen sey? Ich läugne gleichfals diese Folge. Hieraus siehet man klar, was man auf das dritte und vierte Glied antworten müsse.

Anmerk. 1. Die Betrachtung, die Bayle in Art. Paulicianer über eine Stelle des Epiktets, die er dorten anführet, gemacht hat, ist recht artig. Epiktet, sagt er, bedienet sich eben der Lehrart der alten Kirchenväter, daß nämlich keine andere Ursache vom Ursprunge des Bösen sey, als der freie Wille der menschlichen Seele. Diß ist die einzige Parthie, die er hat nehmen können. Er führet die Worte eines gelehrten Abts in Paris an, der nicht vor langer Zeit gesaget hätte: Ich habe vier Wege um mich herum, den Weg der Calvinisten, der Jansenisten, der Thomisten und der Molinisten. Ich weiß wohl, welchen ich nicht nehmen muß; allein ich weiß nicht, welchen ich nehmen soll. Der erste Weg ist der Kirchenversamlung von Trident, der andre den Verordnungen der Päbste, der dritte der Vernunft, und der vierte dem Apostel Paulus zu wieder. Die Unkatholisten, sezt Bayle hinzu, können sich leichter aus dieser Verwirrung helfen, indem sie des Apostels Paulus Zeugniß dem Zeugnisse der Päbste und Kirchenversamlungen vorziehen.

Anmerk. 2. Ich könte noch die Einwürfe der Manichäer, deren Sprachrohr Bayle im gedachten Artickel ist, anführen; allein darauf hat Hr. von Leibniz in seiner Theodicee schon geantwortet. Diese Antworten hat der Hr. Gottsched gleich unter die Einwürfe im hist. kritischen Wörterbuche sezen lassen. Ich könte der Schwierigkeiten gedencken, welche der Hr. Böldike S. 37-45. 197-203. 251. f. 286. XLI. XLII. gegen das Leibnizische Lehrgebäude vom Ursprunge und der Zulassung des Bösen gemacht hat; allein auf diese hat der Hr. Prof. Meier in seiner Beurtheilung des Böldickischen abermaligen Versuchs einer Theodicee schon geantwortet.

Des sechs und zwanzigsten Hauptstückes
Praktischer Abschnitt
vom Ursprunge und der Zulassung des Bösen.

§. 1.

Die erste Pflicht. Man suche die boshafte Unart, die uns angeerbet zu seyn scheinet, völlig in seiner Seele auszurotten, nach welcher wir den Ursprung unserer moralischen Verbrechen mehr auser uns, als in uns suchen, und am Ende wol gar auf Gott alle Schuld davon schieben wollen. Noch täglich hören wir Entschuldigungen, die den Entschuldigungen der ersten Menschen überaus ähnlich sind. Bald schieben wir mit der Eva die Schuld auf eine Schlange, die uns verführet haben soll: bald schieben wir mit dem Adam die Schuld auf das Weib, das ihm Gott zugesellet hätte. Es ist eine Art einer Gotteslästerung, von dem höchst weisen, gütigen, gerechten und allerheiligsten Gott auf vorgedachte Art zu dencken, welche meistentheils in eine würckliche Gottesverläugnung auszuarten pfleget. In dir, o! Sünder, in dir liegt der Saame zu solchen bösen moralischen Früchten (§. 5. dogm. Abschn.): dein Gott dagegen, o! Sünder, hat an den moralischen Uebeln in der Welt nicht den geringsten Antheil, wenn der Ursprung derselben gehörig untersuchet wird (§. 17. Anmerk.).

§. 2.

Die zweete Pflicht. Die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt ist eine sehr reiche Quelle der herrlichsten Uebungen in der Religion. Sie erwecket Bewunderung und Verehrung der Güte, der Weißheit, der Macht, der Gerechtigkeit, der besten Regierung und Vorsehung Gottes. Sie stärcket unser Vertrauen auf Gott, daß wir bei Empfindung so vielerlei Uebel in der Welt, unsern Muth nicht sincken lassen, und uns in unserer Ueberzeugung nicht irre machen lassen. Denn wir wissen, alle diese Uebel sind nur Verhältnißübel. Wenn die Wahrheit nicht angefochten würde, erhielte sie nicht das nöthige Licht. Wenn der Verläumder nicht wäre, so siegte weder Tugend noch Rechtschaffenheit unter den Menschen. Wenn kein Unkraut unter den Waizen durch unsere Feinde gestreuet würde; so wäre der gute Saame nicht so sichtbar, und wie viele

nuzbare Arbeiten, die unsere Verdienste erheben, giengen verloren? Darum, mein Gott! ich will alles gedultig leiden, ich will meinen schmähenden Feind gelassen anhören, ich will den Unglauben, ich will den Aberglauben wieder die einzige wahre Religion reden lassen; ich weiß gewiß, es wird die Zeit kommen, in welcher das Gute hervorstechen wird, das dadurch befördert werden solte.

E N D E.

Einige Zusäze.

zu der Note f. S. 68.

Der neulichst verstorbene Bürgemeister in Naumburg Herr **Friedrich Gotthilf Freitag**, ein sehr guter Kenner seltener Schriften, ließ bei Ettingern in Gotha 1776. in 8. seinen ersten Band der Nachrichten von seltenen und merckwürdigen Büchern drucken. Dieser giebt den eigentlichen Verfasser der Histoire des Severambes S. 124. an. Er hieß, sagt er **Vairasse**, aus Allais, wodurch die unrichtige Angabe des **Gottfr. Thomasius** in gedachter Note f. verbessert wird.

Zum §. 9. S. 192. f.

Der Hr. *Fiddes* body of divin. B. 1. c. 4. hat auch einen kurzen und richtigen Auszug von dem Lehrgebäude des von Spinoza gegeben. Der Hr. D. **Baumgarten** hielte ihn für so erheblich, daß er im ersten Bande

seiner Glaubenslehre S. 326. selbigen abdrucken ließ, wo man ihn vielleichter, als in der Urkunde wird nachlesen können.

Zum §. 7. Buchst. d. S. 74.

Bei den angebornen Begriffen von Gott ist noch folgendes hinzu zu sezen: Zu den in der Not. d. angeführten Engeländern gehöret auch der Richard Bentlei in seiner dritten Rede wieder die Atheisten. Der Samuel Strimesius, in Franckf. an der Oder, war ein Vertheidiger der angebornen Begriffe. Ich treffe in seinem Systemate gratiae diu. S. 235. eine weitläuftige Digressionem theologico-philos. de ideis innatis contra Trigam virorum acutissimorum, durch welche er den Bentlei, Clerck u. Lock verstunde, an. Der Hr. J. H. Campe, Feldprediger beim Regimente Sr. königl. Hoheit des Prinzen von Preussen. in seiner Schrift: die Empfindungs- und Erkentnißkraft der menschlichen Seele Leipz. 776. 8., welche von der Berliner Societät den Preiß erhielte, hat S. 95. alle Stellen gesammlet, in welchen der Herr von Leibniz der angebornen Begriffe gedacht hatte. Ihm kommt es vor, als wenn Hr. von Leibniz selbst nicht gewust hätte, was er aus selbigen machen solte. Der Hr. Prof. Platner in seinen Aphorismen S. 19. hat ein besonderes Kap. von der Streitigkeit über die angebohrne Begriffe, das viel sonderbares enthält. Er läugnet §. 76., daß das Bewustseyn ein wesentliches Stück einer Idee. Er macht S. 27. folgende Anmerkung: Die Freunde der Leibnizischen Philosophie sind iezt meistentheils für die angeborne Begriffe, z. B Moses in dem Phädon nicht nur, sondern auch in der Abhandlung über die Evidenz auf den ersten Seiten. Im 20 St. 1777. der Götting. Anz. S. 155. und 157. werden verschiedene Erinnerungen gegen ihn, sonderlich wieder seinen Begrif von der Würcklichkeit (§. 1. dogm. Abschn. Hauptst. 2.) gemacht.

Zur Anmerk. §. 3. S. 399.

Damit man nicht dencke, als hätte ich, ohne es beweisen zu können, dem Hn. D. Crusius vorgeworffen, daß er die gleichgültige Freiheit lehre; so berufe ich mich hier auf seine Moral §. 40. ff. und seine Metaphysik. §. 83.

Register
der merckwürdigsten Personen und Sachen.

A.

Abſichten, was ſie ſind 447. ſind entweder gute oder böſe ebendaſ. was Hauptabſichten, Mittelzwecke, die lezte Abſicht 449.

Abſolut vollkommnſtes Weſen 94. der Begrif davon iſt logiſchwahr 96. es exiſtiret 181.

Albertus der Groſe von deſſen Lebensumſtänden und Schriften 5. ff.

Allgegenwart, wer davon geſchrieben, und Geſchichte 740. ff; was ſie ſey 749. Folgerungen aus der Erklärung 749. f. wie ſie von der Unermeßlichkeit zu unſcheiden 751. Anm. iſt in vielen Stücken unbegreiflich 752. Einwürfe dagegen 752. ff.

Almacht, ſiehe Macht Gottes.

Alſted Joh. Henr. deſſen Lebensumſtände und merkwürdige Schriften 28. ff.

Allwiſſenheit was ſie ſey 347. §. 3. Anm.

Anaxagoras deſſen Lehrgebäude von der Schöpfung 597.

von Andala Ruard ſchreibt gegen Leibniz 36. Buchſt. f. macht den Leibniz zu einen Emanatianer 592. f.

Anthropomorphiten läugnen, daß Gott unkörperlich ſey 281.

von Aquinas Thomas ſtreitet mit dem Scotus, ob in Gott ein reeller Unterſchied 283.

Arminianer beſtreiten die Unveränderlichkeit Gottes 221. lehren irrig von der Ewigkeit Gottes 253. läugnen die Mittelerkentniß Gottes 385. ſie läugnen die Allgegenwart der Subſtanz nach 745. Buchſt. d.

Ariſtoteles ſoll die Präſcienz Gottes geläugnet haben 358. ſein Begrif von Gott 80. Buchſt. d. ob er ein Atheiſt geweſen 134 f. ſein Lehrgebäude vom Urſprunge der Welt 598. behauptet die Ewigkeit der Welt 639. f. die ihn wiederleget haben 640. was er von der Allgegenwart Gottes gehalten 741. Buchſt b.

Atheiſt und Atheismus wer davon geſchrieben 154. wie mancherlei die Atheiſten ſind 126.

Audäaner gehören zu den Anthropomorphiten 281. Petavius ſchreibt für ſie eine Apologie ebendaſ.

Auguſtin legt den Grund zum Prädeſtinatianismus 771.

Averroës ein verborgener theoretiſcher Atheiſt 136.

B.

Bayle Pet. macht das Vorherwiſſen Gottes verdächtig 361. giebt die Mittelerkentniß für eine Erfindung der Pelagianer aus 385. eine ſpöttiſche Stelle davon 386. Buchſt. d. erkläret den Urſprung und Zulaſſung des Böſen, wie die Manichäer 768. ff.

Begriffe angeborne von Gott werden geläugnet und vertheidiget 72. ff. der alten Weltweiſen ihre von Gott 78. ff. was ein Begrif von Gott ſey 87. in welcher Bedeutung es angeborne Begriffe von Gott gebe 88. ff.

Bernd Adam läugnet, daß die Präſcienz aus der Vernunft erweißlich 366.

Berigard Claudius wird nach ſeinem Tode für einen Atheiſt gehalten 143. ff. Nachrichten von ſeinem ſehr ſeltenen Buche: Circulus Piſanus, und deſſen verſchiedenen Ausgaben 145. B. d. wird vom

vom Villomandy vieler Gottlosigkeiten beschuldiget 145. Buchst. c.
Beste was es sey 662. ist entweder ein absolutes oder relativisches ebendas.
Beweise von dem Daseyn Gottes wer sie verbessert wissen will 123. Einwürffe gegen den Beweiß a priori und posteriori 198. ff.
Blount Carl war ein Deist und lehret die Ewigkeit der Welt in einem sehr seltenen Buche 642. Buchst b. wird ein Selbstmörder, und vertheidiget, ebendas.
von Blyenberg Wilhelm schrieb Bücher in holländischer Sprache, die verboten worden 152. a. war kein Philosoph und Theolog, davor ihn Hr. Prof. Jöcher ausgab, ebendas. wird vom Kuffler auf eine lesenswürdige Art zum Atheisten gemacht 152. b.
Böhm Jak dessen Begrif von Gott 84. B. h. ist ein Vorgänger von dem irrenden Dippel in der Lehre von der Gerechtigkeit mehr, als Poiret und Huthmann 489. Buchst. c.
Böldicke Joachim schreibt einen abermaligen Versuch einer Theodicee 760. Buchst. b. will das leibnizische Lehrgebäude von der Zulassung des Bösen verbessern 780. wird beurtheilet, ebendas.
Boëthius dessen Erklärung von der Ewigkeit 262. Anmerk. 2. soll unbegreiflicher seyn, als die Transsubstantiation, ebendas.
Boulainvailler ein Graf wird ein Spinozist 146. dessen seltene Schrift 150. b.
Bredenburg Joh. wiederlegt den Spinoza wird selbst für einen Atheisten gehalten, ebendas. davor giebt ihn Franz Cuyper aus 152.
Brunus Jordan behauptet die Unendlichkeit dieser Welt 660. Leibniz soll ihn in der Monadologie ausgeschrieben haben 661. Buchst. a. seine Schriften gehören unter die seltensten, ebendas.
Buddeus Joh. Franzisk. hält eine Disp. wieder des Hrn. von Leibnizens Theodicee, die selten worden ist 759. was ihm Leibniz darauf geantwortet, ebendas. wird vom Hrn. Prof. Meier wiederlegt 779. Buchst. a. was daran auszusezen 779. Buchst. b. macht Einwürfe gegen die Leibnizische Erklärung von Gott 114.

C.

Cäsalpin Andr. ein verborgener theoretischer Atheist 137. f seine Quaest. peripatet. ist ein höchst seltenes Buch 138. f. dagegen schrieb der durch seine seltene Schriften berühmte Taurell, ebendas.
Canz Jßr. Gottl. dessen Theol. Natural. 26. Buchst. h. hält die Welt für unendlich 661. Buchst. d.
Cartesius und Cartesianer ihr Begrif von Gott 81. Buchst. f. und 94. behaupten angeborne Begriffe von Gott 74. ff. wollen die Transsubstantiation aus der Vernunft erweisen 530. f. seine Irthümer von der Allgegenwart, wer ihn angegriffen, schreibt der Welt eine Unendlichkeit zu 660.
Carpov Jak. dessen Theol. Nat. 25. Buchst. g. viel Anekdoten von ihm ebendas. hält die Welt für unendlich 661. Buchst. d.
Celsus hält den Orpheus höher, als Christum 599.
Chauvin Pet. dessen merckwürdige Lebensumstände 45. f. eine seltene Schrift von ihm, ebendas
Cicero läugnet die Präscienz 398.
Clarke Sam. dessen Theol. nat. 35. Buchst. d. denckt irrig von der Ewigkeit 257. Buchst. f.
Collin Ant. ein Freigeist läugnet das Vorherwissen Gottes 363. Buchst. f.
Comenius läßt den Sebunde wieder auflegen

legen 10. b. Nachrichten von dieser seltenen Ausgabe 11. a. und b schreibt sie dem Dan. Zwicker einem Socinianer zu, deren Inhalt merckwürdig, ebendas.
Corvin Joh. Ant. soll der Verfasser der Schrift seyn: Fur praedestinatus 484. Buchst. e.
Corvin Christ. Joh. Anton wird gerühmet 415.
Crell Joh. Sam. ein Socinianer Lib. de Deo 41. b.
Critias der Athenienser ein Atheist 129.
Crusius Christ. August nimmt Zeitpunkte in der Ewigkeit an 258. Buchst. h. hält das Vorherwissen Gottes für ein Geheimniß 364. g. dessen irriger Begrif von der Freiheit 425. Buchst. g. greift die Leibnizische Begriffe von der Weisheit 446. von der Güte 465. von der besten Welt 657. an.
Chrysippus hat unter den Alten am besten vom Ursprunge des Bösen geschrieben 760. Buchst. e.
Cuyper Franz wiederlegt den Spinoza 64. besondere Umstände von ihm ebendas.

D.

Daries Joachim Georg erfordert ein vollkommenes Gleichgewichte zur Freiheit 425. Buchst. f. dessen Beweiß von der Einzigkeit Gottes wird von vielen verworfen 323. Anmerk. 1. macht das Vorherwissen Gottes zweifelhaft 363. Buchst. g. läugnet den innern Zweck der göttlichen Strafen 496. will den Ursprung des Bösen besser wie Leibniz erklären 782. seine dabei angenommene falsche Lehrsäze, ebendas. f. Buchst. b.
Derodon oder von Rodon läugnet die göttliche Mitwürckung 689.
Ding absolut vollkommstes 94. dessen Begrif ist logischwahr 96. muß nothwendig würcklich seyn 181. ist ein Individuum 182. Anmerk. 2. ein selbstständiges ist würcklich 184. ein einziges was es sey 317.
Dippel Joh. Conr. bestreitet die Gerechtigkeit Gottes 489. f. Jak. Böhm ist vielmehr hierinne sein Vorgänger, und nicht Poiret und Huthmann 489. 491. Buchst. b. und c. mancherlei Anekdoten 490. Buchst. a.
Duguet Joh. Joseph, ein Jansenist, soll das merwürdige Buch des Molina von Grunde aus umgestosen haben 772.

E.

Edelman Joh Christ. ist dem spinozistischen Lehrgebäude geneigt 151. B. d.
Einfachheit Gottes, Schriftsteller und Geschichte davon 278. was einfach überhaupt und was das absoluteinfachste Wesen 293. f. hat weder Gröse noch Ausdehnung noch Figur 296. erfüllet keinen Raum 297. das allereinfachste hat gar keine Art der Zusammensezung 297. ist in seinen innern ganz unveränderlich, ebendas. alles, was es seinem Begrif nach hat, das ist es selber, ebendaselbst.
Einschränckungen, was sie sind 226. woher sie entstehen 226. Anmerk. machen nicht das Wesen des metaphysischen Uebels aus.
Einwürfe wieder die Begriffe des Leibnizens und Wolffens von Gott 98 ff. wieder die andern Beschaffenheiten Gottes sind in ieden Hauptstücke in den dazu bestimmten Abschnitte zu suchen.
Einzigkeit Gottes, Schriftsteller davon und Geschichte 310. ff. man streitet, ob sie aus der Vernunft erweißlich 316. ist entweder eine absolute oder relativische 317. Einzigkeit druckt die Sache besser aus, als das Wort Einheit 318. Anmerk. 1. dessen nothwendige Beschaffenheiten

fenheiten 319. Folgerungen aus selbigen 320.
Emanatianer ihr Lehrgebäude von der Schöpfung 501.
Endzwecke siehe Absichten.
Eptscop Simon soll die Unendlichkeit Gottes geläugnet haben 220. Buchst. c. will die Erhaltung nur durch eine Nichtzerstörung der Welt erklären 685. Buchst. a. will die Art der Allgegenwart Gottes nicht bestimmen 745. Buchst. d. will nicht Wort haben, daß die Remonstranten die Präscienz Gottes läugneten 360. Buchst. d.
Epikurus lehret angeborne Begriffe von Gott 72. sein Lehrgebäude von der Schöpfung 588. ff. spricht Gott die Seeligkeit ab 573. f. läugnet die Vorsehung Gottes 724. ff. 728. Buchst. c.
Erasmus von Roterodam schreibt ein Buch vom freien Willen, das Luther wiederlegte 419. ff.
Erhaltung, von der Erhaltung einfacher Kräfte hangt die Erhaltung ihrer Accidenzien, ihrer Leiden, Zusammensezung u. s. w. ab 698. siehe Welt.
Ewigkeit Gottes, Schriftsteller und Geschichte davon 252. was sie in eigentli: Bedeutung sey 261. Zweideutigkeit des Worts, ebendas. Anmerk. 1. Folgerungen aus der Erklärung 263. ff. ist ohne aller innern Succeßion 264. Anmerk. ist nicht durch ein Heute zu erklären 265. u. Anmerk. der Welt Schriftsteller und Geschichte 638. ff. lehret Wolf unter Bedingung 642. ff.

F.

Freiheit überhaupt 435. wird in die des Wiederspruchs und der Contrarietät eingetheilet 435. f. Gottes 436. Schriftsteller und Geschichte davon 415. man ficht die Leibnizische Erklärung aus drei Gründen an 426. Buchst. k. deren Beantwortung, ebendas. Einwürfe gegen des Hrn. D. Crusius Begrif 427. Buchst. m. sonderlich gegen die Freiheit Gottes 430. f. Buchst. g.
Foster Jak. dessen Discourse über die natürliche Religion 38. Buchst. q.
Futurition was sie sey 367.

G.

Gassendus Pet. behauptet Augenblicke in der Ewigkeit 255. Buchst. c. viel merckwürdiges von seinen Schriften, und einer gewissen Stelle, ebend.
Gerechtigkeit, man unterscheidet die absolute von der relativischen 499. und Anmerk. was zu der leztern gehöre 500. f. Gottes, die Schriften und Geschichte davon 480. ff. der Streit mit den Reformirten über die Gnadenwahl veranlaßt den Streit über die Gerechtigkeit Gottes 482. soll ein anthropopathischer Ausdruck von Gott seyn 494 Buchst. h. die relativische ist entweder eine herrschaftliche oder auserherrschaftliche 499. iene ist entweder eine belohnende oder bestrafende 502. der belohnenden ihre Eigenschaften 503 ff. der bestrafenden Eigenschaften 504 ff.
Gewißheit, was die subiektivische und obiektivische 366. ff.
Gildov Carl vertheidiget den Selbstmord, wiederleget sich hernach selbst 642. Buchst. b.
Gott Erkenntnißgründe von ihm und seinen Beschaffenheiten 61. ff. die Begriffe der Weltweisen von ihm, ebendas. u. 72. ff. ihn zu erkennen sind drei Wege 69. Es giebt Wort- aber nicht Sacherklärungen von Gott 96. f. ob der Saz, es ist ein Gott, für sich klar sey 155. Streit, wie die Würcklichkeit Gottes zu erweisen 157. wer sie zuerst a priori erwiesen 158. Geschichte des Streites hierüber, ebendas. u. ff. Streitigkeiten über die übrigen Beweise 163. Beweiß aus den Absichten der Dinge 167.

167. aus der Ordnung der Welt 168. aus dem künstlichen Bau der Welt 169. aus der Neuigkeit der Welt 170. f. wahrscheinliche Beweise von dem Daseyn Gottes 172. ff. Beweiß der Würklichkeit Gottes 182. u 187. Einwürfe wieder die Würcklichkeit Gottes 188. ff. er ist eine metaphysisch unendliche Substanz 234. ist in den Innern ganz unveränderlich 236. hat keine Analoga Modorum 237. Anmerk. ist unbegreiflich 240. Einwürfe dagegen 247. ist ewig 266. Einwürfe dagegen 267. ff. ist ein absolut einfachstes Wesen 298. die Folgen daraus 299. was Gott ohne Beziehung ist, ist Gott selber, ebend. ist absolut physisch untheilbar 300. ist weder sichtbar, noch fühlbar, ebendas. Einwürfe dagegen 301. ff. ist ein absolut einziger 323. Einwürfe dawieder 326. ff. ist ein lebendiger Gott 338. sein Leben bestehet in Thätigkeiten seines Verstandes und seines Willens 339. hat keinen Anfang, Fortgang und Ende ebendas. ist ewig, ebendas. ist unsterblich ebendas. Einwürfe dagegen 340. ff. hat Verstand und ist allwissend, Schriftsteller davon und Geschichte 344. er erhält die Welt 698. würckt zugleich mit der Creatur 703. worinne der absolutvolkommenste Verstand und Vernunft bestehe 350. Einwürfe dagegen 351. ff. hat eine Präscienz in engerer Bedeutung 369. Einwürfe dagegen 370. ff. ihm kommt eine Mittelerkentniß zu 389. Einwürfe dagegen 390. ff. hat einen Willen 400. ist ganz unveränderlich, ebendas. ist der allerheiligste, ebendas. die mancherlei Unterscheidungen im göttlichen Willen, da man den natürlichen von dem freien 401. den thätigen von dem unthätigen, den würcksamen von den unwürcksamen, den vorhergehenden von dem nachfolgenden 403. f. den absoluten von dem bedingten 405. und objectivischen 406 unterschieden hat, Einwürfe dagegen 407. ff. hat Freiheit 436. sie ist unendlich, Folgen daraus 436. f. Einwürfe dagegen 437. ist höchstweise 450. Folgen daraus 451. handelt iederzeit nach den Gesez des Besten, ebendas. siehet auf die Convenienz der Dinge 452. keine Thätigkeit in Gott ist ohne Weißheit, ebend. ihr wiederspreschen unter gewissen Umständen die Wunderwercke nicht 453. Einwürfe dagegen 459. ff. Gott ist die relativisch höchste Güte 471. Einwürfe dagegen 472. ff. ist wahrhaftig 498. ist absolut und relativisch gerecht 508. ihm kommt eine herrschaftliche Gerechtigkeit, mithin die belohnende und bestrafende zu 508. f. die strafende ist Gott wesentlich 509. Einwürfe dagegen 510 ff. ist allmächtig 543. f. Einwürfe dagegen 543. ff. in ihm sind Rathschlüsse 559. es giebt in Beziehung auf Gott nur einen einzigen, ebendas. ist Gott selber, ebendas. ist ewig, ebendas. ist unveränderlich 561. unbedungen, unbegreiflich und untrüglich, ebendas. beschliesset unter allen das Beste 561. ff. ist eine Thätigkeit des nachfolgenden Willens 562. macht keine Nothwendigkeit ebendas. Einwürfe dagegen 562. ff. ist der allerherrlichste 576. der allerseeligste 577. hat gegenwärtige Welt geschaffen 606. hat die substanziellen Theile aus Nichts geschaffen, ebendas. die Thätigkeit, die Welt in der Zeit zu schaffen, ist ewig 607. sie ist Gott selbst 608. Gott und die Kreaturen sind wesentlich unterschieden, ebend. gehöret zu den äusern Wercken Gottes 609. die Schöpfung der ersten Ordnung ist ohne Zeit, ebendas. giebt Gott ein Recht des Eigenthums über die Creatur 610. Einwürfe wieder sie 611. ff. hat ohne

Anfang

Anfang die Welt nicht geschaffen 646. erhält und regieret die Welt 711. Einwürfe dagegen 711. ff. ihm kommt eine Vorsehung zu 731. Einwürfe dagegen 731. ff. ist allgegenwärtig 751. unermeßlich 752. Einwürfe dagegen 752 ff. ist von keinem Uebel der Entstehungsgrund 790. ist keine moralische Begehungsursache von den moralischen u. physikalischen Bösen 793. ist keine moralische Unterlassungsursache des Bösen durch Unterlassung moralischer Hindernisse ebend. er war nicht schuldig das moralische Böse in der Welt physikalisch zu hindern 795. ist keine moralische Unterlassungsursache vom moralischen Bösen durch die Zulassung ebend. ist auf keine Weise Ursache des Bösen in der Welt. 795. Anm Einwürfe dagegen 777.

Gottesgelarheit, was sie überhaupt sey 1. ist theils theoretisch, theils praktisch 2. die natürl. ebendas. die Quellen ihrer Erkentniß 3. Schriftsteller, die davon geschrieben haben 4. bis 50. der Nuzen selbiger 53. ff. Zergliederung und Abtheilung derselben 56. ff.

Grauer Albert. des Lubins Gegner 773. seine seltene Schrift Antilubinus ebendas.

Grew Nehem. dessen Cosmologia sacra 35. Buchst. a.

Grotius Hugo wiederlegt des Faust Socins seltenes Buch de Seruatore 486. Buchst. c. ihm antwortete **Joh. Crell** dessen Schrift ungemein selten 487. Buchst. e.

Grund was er sey 90. was ein Sach- oder Entstehungsgrund, was der Erkentnißgrund, ebendas.

Gunner J. Ern. läugnet, daß die Einzigkeit Gottes aus der Vernunft scharf zu beweisen sey 317. Buchst. d. sein Beweiß hat nicht den Grad der Wahrscheinlichkeit, den er ihm zuschreibt 325. Anmerk. 6. erkläret den Ursprung und Zulassung des Bösen aber unzulänglich, und was daran auszusezen 783. f. Buchst. b.

Güte Gottes die Schriften und Geschichte davon 462. Zeugniß heidnischer Weltweisen 463 viele Weltweisen greifen sie an, ebendas. f. Der Begrif vom Leibniz und Wolf ins Licht gesezt 464. f. soll nicht aus der Vernunft erweißlich seyn 466. was sie sey 466. f. Zergliederung des Begrifs 467. und 471.

H.

Hebenstreit Joh. Paul, dessen natürliche Theologie 18. Buchst. m. merckwürdige Anekdoten von ihm, ebendas.

Heinsius Uldar. dessen natürliche Theologie, und was dabei merckwürdig 18. Buchst. m.

von Hellmont Fr. Merc. lehret in einem seltenen Buche die Ewigkeit der Welt 642. Buchst. a.

Helloise klagt die Vorsehung Gottes auf eine lächerliche Art an 725. Buchst. b.

Herrlichkeit Gottes, Schriftsteller und Geschichte 572. was sie sey 575.

Herbert Eduard von Cherbury, dessen Lebensumstände und seltene Schriften 44. Buchst. d.

Hobbes Th. soll die Unendlichkeit Gottes geläugnet haben 219. d. wird von dem Hrn von Mosheim entschuldiget, ebendas. ohne zur. Grund 220. läugnet die Allmacht 530. Buchst. c. ist ein Fatalliste 417. Buchst. c. hebt die Freiheit auf, ebendas. giebt Gelegenheit über die Gerechtigkeit Gottes zu streiten 488. ff.

Hof Gottes, was er sey 576.

von Hollberg läugnet das Vorherwissen 363. Buchst. e.

Hollmann Sam. Christ. dessen Instit. theolog. nat. davon einige Bogen mußten umgedruckt werden 25. Buchst. f, läugnet

net eine beständige Ewigkeit 258. Buchst. g. läugnet das Vorherwissen Gottes 361. Buchst. b.

Hus Joh. läugnet die Präscienz, und wird darüber zu Kostniz verdammet 359.

J.

Jansenius Corn. vertheidiget den Augustin wegen der Prädestination 771. Buchst. c.

Jennings sucht den Ursprung des moralischen Bösen nicht im Mißbrauche der Freiheit, sondern in der Nothwendigkeit des Elendes.

Infralapsarier, wer sie sind 483.

K.

Kästner Abrah. Gotthelf, tadelt den Cartesian. Beweiß von der Würcklichkeit Gottes 159. Buchst. i.

King Wilh. läugnet, daß der Wille Gottes durch Bewegungsgründe bestimmet werde 395. buchst. c. hat einen irrigen Begrif von der Freiheit 422. schreibt ein Buch vom Ursprunge des Bösen, Nachrichten davon 759. buchst. k. dessen Lehrgebäude von diesem Ursprunge 775. f. dasselbe wird beurtheilet 778. buchst. b.

Knutsen Matthias, ein Atheiste 131.

Knuffelär Abr. Johansen, ein Nachfolger des Spinoza 146. Nachricht von seinem sehr seltenen Buche: Specimen artis ratiocinandi 149. bubst. d. macht den Bleyenberg auf eine sinnreiche Art zum Atheisten 152. b.

Kurbach Adrian oder Coerbach behauptet die Ewigkeit der Welt in einer sehr seltenen Schrift 642. buchst. c.

L.

Lampe Friedrich Adolph, dessen natürliche Theologie 38. buchst. l. Nachrichten von ihm, ebendas.

Lange Joachim vertheidiget den Beweiß des Raphsons von der Würcklichkeit Gottes 166. wie auch aus der Neuigkeit der Welt 170. buchst. l. tadelt den Beweiß aus der Zufälligkeit der Welt 162. buchst. a. der Hauptgegner von Wolfen 82. buchst. b. dessen gebrauchtes Exemplar von der wolfischen Metaphysick besize ich, ebendas.

Leben Gottes, Schriftsteller und Geschichte 336. f. Erklärung des Lebens überhaupt 337. wie vielfach das Leben eines Menschen, ebendas. Leben Gottes 338. Einwürfe dagegen 340. ff.

von Leibniz Gottfr. Wilhelm schrieb seine Artem combinatoriam, da er noch nicht 19 Jahr alt war 81. buchst. g. Nachrichten von diesem seltenen Buche, und der zweeten Ausgabe, ebendas. seine Erklärungen von Gott, ebendas. u. 95. sezt den Begrif von der Güte und Weißheit Gottes ins Licht 441. erkläret die Gerechtigkeit Gottes vortrefflich 493. sie wird angefochten, ebendas. man hält ihn in Holland für einen Emanatianer 592. f seine Theod. ist eins seiner beste phil. Bücher 762. B. i. schrieb sie wieder den Bayle, ebend. wird vom Böldicke eines gelehrten Diebstals beschuldiget, ebendas. seine Ehre wird gerettet 780. buchst. e. man greift sein Lehrgebäude vom Ursprunge und Zulassung des Bösen an 778. buchst. a. b. c.

Libertus Alethin schreibt ein gefährliches Buch von der Freiheit 428. f. buchst c. ihn wiederlegte D. Gunner 415. f.

von Lobkowiz Joh. Caramuel merckwürdige Umstände von ihm 14. buchst. d. dessen Theol. Nat. ebendas.

Lubinus Eilhard, Nachrichten von seinen sehr seltenen Schriften, sonderlich von seinem Phosphorus &c. 762. buchst. m. die Händel, die er darüber bekommen, ebendas. Grauer wiederleget ihn, ebendas. sein gemachtes Lehrgebäude und Beurtheilung desselben 773. die ihm vorgeworfene Irthümer 775. buchst. b.

Luther Martin, soll in der Lehre von der

Ewigkeit das ἐπέχειν ergriffen haben, welches wiederlegt wird 260. buchst. a.
Lukanus Ocellus soll der erste seyn, der die Ewigkeit der Welt gelehret hätte, wird zweifelhaft gemacht 639.
Lukretius bestreitet die Weisheit und Absichten Gottes in der Welt 444. verstund das System des Epikurus am besten 588. buchst. b.
Lydius Martin, dessen Schrift bringt den Jak. Arminius auf andere Gedancken 554. Nachricht von ienem seltenen Buche 555. buchst. b.

M.

Macht Gottes Schriftsteller u. Geschichte davon 528 ff. wird geläugnet ebend. wird über deren Gegenstände gestritten 533. was sie sey 536. Zergliederung des Begrifs 536. ff. Gegenstände derselben 539. wird in die geordnete und und ungeordnete eingetheilet 541. Folgerungen daraus 542.
Manes, seine Herkunft, von ihm stammen die Manichäer ab 314.
Manichäer, Manichäismus nennen Gott ein ewiges Licht, daraus folgt nicht so sehr, daß sie Gott einen Körper zuschreiben 280. buchst. e. lehren einen guten auch einen bösen Gott 314. Beausobre will nicht zugeben, daß sie den Entstehungsgrund des Bösen für einen Gott gehalten hätten 315. buchst. f. was der Manichäismus sey, und dessen Gattungen 767.
Marcion war ein Manichäer 768 buchst. b. läugnet die Präscienz 359.
von Marnix erkläret die Allgegenwart auf eine irrige Art, und bittet den Beza um Unterricht 743 buchst. b.
Matthias Christian Nachrichten von ihm und seiner seltenen Theol. nat. 15. f.
Meisner Balth. diesem war schon der Unterschied der Uebel bekannt, den Leibmachte 785.
Meier Georg Friedr. wiederlegt des Böldickens abermaligen Versuch 781. buchstabe b.
Menzer Balth. dessen Streit mit den Tübingern über die Allgegenwart 746.
Mittel was sie sind 447. sind entweder gute oder schlechte 448. giebt keine gleich gute und was die besten sind, ebendas.
Mittelerkentniß Gottes, deren Schriftsteller und Geschichte 381. ff. wurde erst Sec. 16. nicht durch den Molina, sondern den Fonseka erfunden 383. iener brachte sie nur zu gröserm Ansehen, ebendas. die Reformirte verabscheuen sie, weil sie den Pelagianismus befördern soll 384. wird von den meisten in unserer Kirche angenommen, ebendas. was sie sey 387. ihre Gegenstände 388. erfordert eine subiectivische Gewißheit 388. ist eine Präscienz in weitläuftiger Bedeutung, ebendas.
Mitwürckung Gottes Schriftsteller davon 681. ihre Geschichte 688. einige schliesen dabei Gott gar aus, als Durand, Taurell, Pajon 689. einige nehmen Gott allein an, und schliesen die Kreatur aus, als Biel, Malebranche, Sturm, Bernier, Conor 690. f. einige verbinden die Thätigkeiten Gottes mit den Thätigkeiten der Kreatur 692. f. worinne sie bestehet 699. begreift dreierlei, nämlich Thätigkeiten der Kreatur, Gottes. den Einfluß dieser in iene 700. es giebt auch eine Vor und Nachwürckung Gottes ebendas. Anmerk. 2. die Bestimmung der Thätigkeiten in der Welt hangen entweder von ihren eigenen oder frembden Kräften der Welt natürlicher Weise ab 702. die göttliche Mitwürckung bestimmet nur gewisse Zustände der Kreatur 703. sie hebt die Freiheit nicht auf 704 sie ist entweder eine allgemeine oder besondere, eine mittelbare oder unmittelbare ebendas. ist in Ansehung ihrer Thätigkeiten eine mittel-

mittelbare 705. sie verherrlichet den Namen Gottes und befördert die Vollkommenheiten der Welt, ebendas. Einwürfe dagegen 718.
Mikropus schreibt ein Buch von der Prädestination, das die Jansenisten für unüberwindlich halten 771. buchst. c.
Möglichkeit innere, deren Sachgrund 350. Anmerk. 3.
Molina Ludew. schreibt ein merckwürdiges Buch, das sehr selten ist dessen Geschichte 384. buchst. b. wiedersezt sich den Prädestinatianismus 420. rechnet den Abälard, Luther, Calvin und mehrere unter die Feinde des freien Willens 420.
Montaigne und **Martin** übersezen des Sebunde Buch ins Französische 9. a. merckwürdige Umstände dieser beiden Uebersezungen ebendas.
Morus Heinr. seine Wercke sind selten, und macht den leeren Raum zu einer Eigenschaft Gottes 291. Buchst. g.

N.

Naturalisten bestreiten die Strafgerechtigkeit Gottes, sonderlich einige neuere 492. buchst. e. und f. sind, wenn sie Gott würcklich zukommt, in nicht geringer Gefahr und Verlegenheit 526. f. sie schliesen auch Gott bei den Thätigkeiten Geschöpfe ganz aus 689.
Nikolai Heinr sehr merkwürdige Lebensumstände 212. ff. werden viele seltene Schriften von ihm angeführet ebendas.

O.

Orpheus soll nach dem Urtheil des Celsus eher für einen Gott gehalten werden, als Christus 599.
Optimismus siehe Welt die beste.
Osterod Christoph ein Socinianer und läugnet die natürlichen Erkentnißgründe von Gott 63.

P.

Palm Joh. Georg fängt mit dem Reinbeck über die Zulassung des Bösen einen Streit an 763. buchst. o.
Parcker Sam. schrieb Cogitat. de Deo et Prouidentia 37. buchst. i. Merkwürdigkeiten von ihm, ebendas.
Paul das Haupt der Manichäer in Sec. 7. 769. buchst. d.
Pelagius urtheilet nicht als Philosoph 226. Anmerk.
Peripatheticker und **Platonicker** lehren die Allgegenwart 741.
Petrarcha Francisk. natürliche Theologie 6. und f. merckwürdige Umstände von ihm, ebendas.
Piccinardus schreibt eine Wiederlegung des Sirmonds von der Prädestination, welches Buch sehr selten ist 420.
Plato dessen Lehrgebäude von der Schöpfung 597.
Prädestinatianer wer sie sind 770. man läugnet die Würcklichkeit des Prädestinatianismus 771. und buchst. g.
Präscienz siehe Vorherwissen Gottes.
Poiret Pet. dessen Cogitat. rat. de Deo 37. buchst. i. viele merckwürdige Umstände von ihm ebendas.

R.

Raynaud Theoph. natürliche Theologie 12. soll Urheber des seltenen Buches seyn Bestiarum religio 13. a. und b.
Raphson Joh. dessen Demonstratio de Deo 36. buchst. e.
Raum der leere, Wiederlegung desselben 748. der Streit darüber, hängt mit der Lehre von der Allgegenwart zusammen 747. buchst. a.
Rathschluß Gottes, Schriftsteller und Geschichte davon 549. deren Ewigkeit wird von Spinoza, Socinianern und Arminianern geläugnet 549. ff. Streit über die unbedungene Rathschlüsse 554. ff. was er sey 557. wird in den absoluten und bedingten eingetheilet 557. f. Gegenstände derselben 558.
Realitäten was sie und wie vielfach sie sind 225.
Reformirte einige läugnen die Allgegen-

wart der Substanz nach 384. begünstigen den Prädestinatianismus. 420.
Rebelle was er sey 501.
Regierung der Welt Schriftsteller davon 681. Geschichte 695. worinne sie bestehe 706. ihre Gegenstände ebendas. f. deren algemeine und besondere Regeln 708. die Thätigkeiten Gottes, die diese Regierung erfordert 708. und Anmerk. 1. u. 2. Regierung der moralischen Welt 709. besonders in Ansehung des Menschen, ebendas. die Art und Weise, wie er die Welt und seine Unterthanen regieret 710.
Reinhard Adolph Friedr. sezt die Freiheit in einem Vermögen sich, aus einem vollkommenen Gleichgewichte zu bestimmen 426. greift den Leibnizischen Begrif von der Weisheit, wie Hr. Crusius an 446. 457. und 460. Geschichte von der Preißschrift vom Optimismus 658. f. Hr. von Premontval war schuld daran und führet selbst die Ursache davon an, ebendas. Hr. M. Ziegra übersezt sie aus dem Französischen ins Teutsche 574. glaubt, man könte sich trösten, und eine göttliche Regierung glauben, wenn auch die Welt nicht die relativische beste 680. Anmerk.
Reinbeck Joh. Gustav vertheidiget sich gegen den Hrn. Pastor Palm. 763.
von Rodon hält Gott für körperlich 292. buchst. i. soll der Verfasser der seltenen Schrift seyn Disp. de suppositо ebendas. noch eine andere sehr seltene Schrift von ihm 687. die Erhaltung soll man nicht durch eine immerwährende Schöpfung erklären 687. f.
Roël Herrmann Alexander, dessen Disp. philos de Theol. Nat. 32. buchst. f. viele merckwürdige Umstände von ihm ebendas. vertheidiget die uns von Gott anerschaffene Begriffe 74. läugnet die Ewigkeit der göttlichen Rathschlüsse 551. die Theologen zu Leiden müssen diesen Irthum untersuchen 553. buchst. o. wird von Jemanden unter einen erdichteten Namen vertheidiget, ebendas.
Ruggeri Cosmus ein Atheist 131.
Rüdiger Andr. soll Gott einen Körper zugeschrieben haben, welches zweifelhaft 292. buchst. m.

S.

Sabunde oder Sebonde schreibt eine natürliche Theologie 7. viele Merckwürdigkeiten von dem Verf. u. seinem Buche 7. 12. die vielen und seltenen Ausgaben desselben 9. f.
Schilling Wenzeslaus läugnet alle natürliche Erkentnißgründe von Gott 64. B. e. sehr merckw. Umstände von ihm 64. 68. läugnet daß die Allgegenwart Gottes natürl. Weise zu erkennen 741.
Scotus Joh. Duns streitet mit dem Thomas von Aquino, ob in Gott ein reeller Unterschied 283. f.
Schuld der moralischen Uebel, worinne sie bestehe 502. Anmerk.
Seeligkeit Gottes Schriftsteller und Geschichte davon 572. wird vom Epikur und Spinoza geläugnet ebendas. worinne sie bestehe 574.
Serveto Michael, wie er die Allgegenwart Gottes erkläret 743. buchst. b.
Severamben eine Geschichte von ihnen u. wer der eigentliche Verf. derselben 68. buchst. f. und die Zusäze.
Slevogt dessen Peruigilium eine sehr seltene Schrift.
Socinus Faust läugnet die Unendlichkeit Gottes 215. läugnet, daß die Ewigkeit in Gott ohne Folgen sey 253. bestreitet das Vorherwissen Gottes 360. buchst. a. u. b. Lebensumstände von ihm 485. sein seltenes Buch vom Erlöser, ebend. bestreitet die Strafgerechtigkeit Gottes ebendas.
Socinianer nehmen im göttlichen Verstande Veränderungen an 346. buchst. d. gehören gewissermasen unter die verborgenen Atheisten 153. ihre Einwürfe wieder

wieder die Strafgerechtigkeit Gottes 513. läugnen die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse 550. f. läugnen die Allgegenwart der Substanz nach 741. buchst. b. geben keine natürlichen Erkentnisgründe von Gott zu 63.

Societät der Wissenschaften in Berlin veranlaßt, daß die Leibnizische Erklärung von der Weisheit Gottes bestritten wird 446. ebendieselbe macht, daß der Optimismus angegriffen wird 658.

von Spinoza Benedikt dessen Schriften 42. buchst. c. merckwürdige Umstände von ihm, ebendas. dessen Lehrgebäude des Atheismus 193. ff. war ein dogm. Atheist 146. Gottfr. Arnold will ihn davon frei sprechen, ebendas. die schlechte Art, den Atheismus von sich abzulehnen 149. läugnet die höchste Weisheit Gottes 444. buchst. d. hebt alle Freiheit auf und wird ein Fataliste 417. läugnet die Macht Gottes 529. b. b.

Strafen was sie sind 505. wie vielfach der Zweck derselben, ebendas. es giebt ein innerer Zweck derselben 506. wird bestritten 495. buchst. i.

Strauch Aegid. dessen Theol. Nat. und viele merckwürdige Lebensumstände von ihm 21. buchst. q.

Steinhus Eugabin, Nachrichten von seinem sehr seltenen Buche de perenni Philosophia 596. buchst. d. Scaliger hält dasselbe nach der Bibel für das beste 596. buchst. d. seine Meinung ist übertrieben, daß alle alte Weltweise von der Schöpfung, wie Moses gedacht hätten, ebendas. macht eine üble Abbildung von dem aristotelischen Lehrsaze, daß die Welt ewig sey 640. buchst. c. glaubt nur eine eingeschränckte Gegenwart Gottes 745. buchst. c. der Pater Berti vertheidiget ihn, ebendas.

Stuß Friedr. Wilh. die Verf. der Unsch. Nachr. schreiben ihn unrecht Stoß 151. Nachrichten von seinem sehr seltenen Buche: Concordia rationis et fidei 151. buchst. a. ist ein Spinoziste 146.

Stühner Carl Gottfr. lehret irrig von der Allgegenwart Gottes 742. wird von D. Baumgarten wiederleget 746. buchst. g

T.

Taurellus Nik. wiederlegt den Cäsalpin 138. f. Nachrichten von diesem seltenen Buche, und ihm selbst, ebendas. wird ohne Ursache für einen Atheisten gehalten 138. buchst. c. läugnet die Erhaltung 682. ihn vertheidiget D. Feuerlin umsonst 684. buchst. c. läugnet die Mitwürckung Gottes 689.

Thales lehret die Allgegenwart Gottes 741. buchst. a.

Thomas von Aquino, siehe Aquinas.

Thritheiten, wer sie sind 315.

Tindel Matth. ein Deist 48. buchst. h.

Transsubstantiation, wer diese läugnet soll die Allmacht Gottes läugnen 530. zwei französische Geistliche wollen selbige aus Cartesianischen Lehrsäzen demonstriren 432. buchst. c.

Trismegistus, dessen Begrif von Gott 78. buchst. c. lehret die Allgegenwart Gottes 741. buchst. a.

U.

Unbegreiflichkeit, worinne sie bestehe 237. das Unbegreifliche ist nicht für das ohnmögliche anzusehen 238. Einwürfe gegen die Unbegreiflichkeit Gottes 247.

Unendlichkeit, was das metaphysisch unendliche 227. Folgen aus den Begriffe 227. 232. ist ein Individuum, ebend. ist ein absolutvolkommstes Wesen 232. existiret nothwendiger Weise 233. ist ein absolut heiligstes Wesen, ebendas. ist ein sich algenugsames Wesen ebend. Einwürfe gegen die Unendlichkeit Gottes 241. ff. das metaphysisch unendliche 667. die Welt ist in einem gewissen Verstande unendlich 668.

Unermeßlich, wird erkläret 751. wie es

von der Allgegenwart unterschieden, ebend. Anmerck.
Uebel, was es überhaupt sey 785. wie vielfach, ebendas. die Uebel dieser Welt sind nur Verhältnißübel 787. u. Anm. auser dem Nichtding (non-ens) giebt es gar kein absolutes Uebel 787. Folgerungen aus dem Begriffe des metaphysischen Uebels 788. Folgernngen aus dem Begriffe des moralischen Uebels, ebend. dieses entstehet aus einer üblen Wahl, ebendas. entferntere Ursachen davon, ebend. dessen Zulassung hangt vom göttlichen Rathschlusse ab 789. Folgen aus dem physischen Uebel ebend. Diese und die moralische sind Verhältnißübel und wird bewiesen 789. Anm. 1. das physische entspringt nicht allezeit aus dem moralischen 789. Anm. 2. sind nicht allezeit Strafübel, ebend.
Ungenannte einer läugnet das Vorherwissen Gottes 363. buchst. d. dreie schreiben von der besten Welt 553. n. 14.
Unveränderlichkeit Gottes, wer sie angegriffen 215. ff. wer sie vertheidiget 223. was sie sey 234. ff. wird eingetheilet 235 f. Einwürfe gegen die Unveränderlichkeit Gottes 243. f.
Ursache, was eine physikalische, was eine moralische 791. was die moralische erfordert, ebend. wie vielfach diese sey 791. f. wenn sie sich einer Zurechnung fähig macht, ebendas.
Ursprung des Bösen, Schriftsteller davon 758. bis 766. dessen Geschichte. Die verschiedenen Lehrgebäude, die man, selbigen zu erklären, gemacht hat, als der Manichäer 766. ff. der Praedestinatianer 770. ff. des Lubins 773 ff. des Kings 775 ff. des Hrn. von Leibnizens 777. des Böldickens 780. des Darjes 782. des Gunners 283. woraus das metaphysische 788. woraus das moralische 788. woraus das physische entstehet 789.
Unsterblichkeit, worinne sie überhaupt bestehe 338. Unsterblichkeit Gottes, ebendas.

V.

Vanimus Julius Cäsar gehöret unter die verborgene theoretische Atheisten 141 ff. merckwürdige Umstände von ihm, ebendas.
Varignion will die Verwandelung im Abendmal aus Cartesianischen Lehrsäzen demonstriren 532 buchst. c.
Verfasser der algemeinen Welthistorie machen keine richtige Abtheilung der Lehrgebäude von der Schöpfung 587. Anmerk. halten, wiewol fäschlich den Ocellus Lukanus für den ersten Vertheidiger der Ewigkeit der Welt 639
Verhinderung was sie sey 792. ist entweder eine physikalische oder moralische ebend. die physikalische nimmt der Welt Realitäten 793. eine göttliche ist ein Wunderwerck ebend. beständige physikalische Hindernisse Gottes sezen eine Vervielfältigung der Wunderwercke ohne Noth 777. beides wiederspricht der Weißheit Gottes 793. ist dem Zwek der Schöpfung zuwiedtr 796.
Vermögen was es sey 180. buchst. e.
Verneinungen was sie sind 224.
Verstand, was er überhaupt sey 346. Schriftsteller u. Geschichte davon 340. f der göttliche ist, in Ansehung seiner Gegenstände unendlich 347. erkennet alles aufs deutlichste 348. auf einmal, ebend. durch seine eigene Kraft ebendas. ist untrüglich 349. hat die absolutgröste Wissenschaft 349. ist in der Art seiner Vorstellung nach unendlich 349.
Vielgötterei der Heiden, und ihre verschiedene Gattungen 311. ff.
de Vienna Realis, wer unter diesen Namen versteckt liegt 292. Bst. m. schreibt wieder den Rüdiger ebendas.
von Viliemandy Pet. schrieb ein Buch, das

das selten worden ist, Scepticismus debellatus 144.
von Volder Burcherus, vertheidiget die von Gott angeborne Begriffe 74. Jöcher giebt den Tag seines Todes unrichtig an 76. buchst. c.
Vollkommenheit was sie überhaupt in engerer Bedeutung sey 226.
Vorsehung die Schriftsteller 722. f. die Geschichte 724. ff. Streit über die Gegenstände derselben 727. was die Vorsehung Gottes sey 729. die gewönliche Erklärung wird verworfen 729. Anmerk. 1. lässet sich unter dem Bilde eines Vernunftschlusses vorstellen 729. Anmerk. 2. Zergliederung der Erklärung 730. f. Einwürfe dagegen 731. ff.
Vorst Conr. sein sehr seltenes u. verbrantes Buch 39 buchst. a. sehr merckwürdige Umstände von ihm, ebendas. läugnet die Unveränderlichkeit Gottes 221. f läugnet die Ewigkeit Gottes 253. glaubt Accidenzien in Gott 284. läugnet den Saz: alles was in Gott ist, ist Gott selbst, ebend. läugnet die Präscienz 259. läugnet die Mittelerkentniß Gottes 385. will nicht auf sich kommen lassen, daß er die wesentliche Allgegenwart Gottes geläugnet hätte, sondern nur die von den Scholastickern gemachte Erklärung 744. Casaubonus nennt ihn Theologum καινόφωνον 743.
Vorherwissen Gottes, Schriftsteller und Geschichte 357. ff. einige Weltweise suchen die Möglichkeit des Vorherwissens darzuthun 364. f. wird erkläret 368. die Gegenstände derselben 369. Zergliederung der Erklärung 369. f. Einwürfe dagegen 370. ff.
de Vries Gerh. hält davor, daß der Streit vom leeren Raume so erheblich nicht wäre, wenn er in den Streit von der Allgegenwart keinen Einfluß hätte 291. will nicht zugeben, daß die Reformirte die Prädestination lehrten, und erklärt sich ziemlich gut darüber 693. Buchst. a.

W.

Wahl, was sie sey 431. Folgerungen aus der Erklärung 432. 434. ist entweder eine gute oder übelgetroffene Wahl 435
Wahrhaftigkeit, was sie überhaupt sey 496. was die göttliche 497. f.
Weigel Ehrh. soll die Erhaltung schon durch eine immerwährende Schöpfung erkläret haben 686.
Weißheit Gottes, Schriftsteller und Geschichte davon 443 ff. wird bestritten 444 was sie sey 448. die höchste, ebend. was ihr entgegen gesezt wird 448. erfordert eine Wahl der besten Absichten, der besten Mittel und der besten Verknüpfungen von beiden 448. f. nuzbare Regeln in Beurtheilung der göttlichen Weißheit 450. Anmerk. 2. Einwürfe dagegen 453. ff.
Welt wird erkläret 643. Zergliederung der Erklärung 643. f. keine ist ewig in eigentlicher Bedeutung 645. eine mit einer unendlichen Zeit ist schlechterdings unmöglich 645. was die Weltweisen durch ihre Ewigkeit verstehen 645. die Schriftsteller und Geschichte davon 638 ff. ist nicht ohne einem Anfange geschaffen 646. Einwürfe derer, die eine Ewigkeit der Welt lehren 647. ff. was die relativisch beste 664. Schriftsteller und Geschichte davon 652 ff. war den Alten nicht ganz unbekannt 655. wer den Optimismus angefochten 656. in welchem Verstande sie unendlich, darüber wird gestritten. Schrifftsteller 655. Geschichte 660 f. es giebt, auser der gegenwärtigen, noch andere mögliche 664. nur eine einzige ist die relativischbeste 665. die gegenwärtige ist die relativischbeste, ebend. eine ohne Sünde ist nicht die relativischbeste 666. ist in einem gewissen Verstande unendlich.

unendlich 668. Anmerck. 1. und 2. Einwürfe gegen die relativischbeste u. unendliche Welt 669. ff. deren Erhaltung, Schrifftsteller und Gesch. 681. wird vom Spinoza, Durand und Taurel geläugnet 682. f. viele erklären sie durch eine Verneinung der göttlichen Thätigkeit 684. soll eine immerfortdaurende Schöpfung seyn 686. Schwierigkeiten die man dagegen machen kan 688. buchstab. f. kan gewissermassen eine fortdaurende Schöpfung genannt werden 697. Aemerck. ist eine Thätigkeit des göttlichen Verstandes und Willens, ebend. die Erhaltung der Welt verherrlichet den Namen Gottes 699. der lezte Zweck der Erhaltung der Welt, ebend.

Wilkins Joh. Grundsäze der natürlichen Religion 34. merckw. Lebensumstände und verbesserte Fehler 33. buchst. g.

Wille, was er überhaupt sey 398. was der göttliche Wille, ebend. Schriftsteller u. Geschichte davon 395. dessen Unveränderlichkeit läugnet Conr. Vorst 396. soll nicht durch Bewegungsgründe bestimt werden 396. dessen Gegenstände, ebend. macht nur unter allen das Beste würcklich 399. erfordert eine Kraft, das Beste würcklich zu machen, ebend.

Wissowatius Andr. dessen seltene Schriften 44. buchst. c.

Wittenbach Dan. verwirft die Mittelerkentniß in Gott 386. wird wiederleget 390. Anmerck.

Wittich Christ. rechnet das Unmögliche zu den Gegenständen der Allmacht 533.

Wittich Jak. dessen Disp. de natura Dei, ist sehr rar 46. 48. buchst. g. ungemein merckwürdige Umstände von ihm und seinem Buche ebendas.

von Wolf Christian natürl. Gottesgelarheit 24. buchst. d. wird über seinen Begriff von Gott angegriffen 81. f. buchst. g. wie auch über den Begriff von der Freiheit 423. lehret unter Bedingung die Ewigkeit der Welt 642. f. wird darüber für einen Atheisten gescholten, eb.

Wolf Joh. Christ. schreibt vom Manichäismus 767. macht den Lubin fälschlich zum Manichäer 769. irret, daß der Lubin das Nihil für einen ewigen Ursprung des Bösen ausgeben habe 769.

von Wolzogen Ludwig, Freiherr, soll die Cartesianer wegen der angebornen Begriffe von Gott zum gänzlichen Stillschweigen gebracht haben 77. n. 9.

Wolzogen Ludwig, ein Prediger zu Utrecht bekomt eines Buchs wegen, das selten ist, Anfechtung 535. f. schränckt die Gegenstände der Allmacht Gottes ein 533.

Würcklichkeit, was sie sey 178. ist ein schwerer Begrif, und wird zergliedert, ebendas. die Theorie davon ist noch sehr unvolkommen 181. Anm. ist eine Realität, ebend. die Würcklichkeit und das Wesen sind zugleich mögliche Realitäten ebend. was die allervollkommenste ebendas. gehöret nicht bloß zu den inneren Beschaffenheiten, wie man glaubt 180. buchst. f.

Wyermars Heinr. schrieb ein gefährliches Buch, und kam darüber in Amsterdam ins Raspelhauß 150. buchst. d. ist ein Nachfolger des Spinoza 146.

Z.

Zoroaster war ein Manichäer 767.

Zulassung des Bösen, wer davon geschrieben 758. die Hauptbücher davon 765. was sie sey 799. wenn aus ihr eine Schuld entstehet, wann nicht 792.

Ende des Registers.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Polz, Christian Friedrich,

Christian Friedrich Polzens Herzoglichen Sachs. Weimarischen und Eisenachischen Consistorialraths, der Gottesgelarheit, Logick und Metaphysick öffentlichen ordentlichen Lehrers Natürliche Gottesgelehrsamkeit darinne nicht nur ihre Lehrsäze hinlänglich erkläret und bewiesen werden sondern darinne auch die litterarische und philosophische Geschichte derselben eine Auflösung der darwieder gemachten

Jena 1777

4 Ph.sp. 150
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10008217-2
VD18 13562711